



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

LA IMPARCIALIDAD MORAL EN EL LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS: UNA LECTURA CRÍTICA DESDE LA NOCIÓN DE OBJETIVIDAD, PRESENTE EN EL REALISMO INTERNO DE HILARY PUTNAM.

Tesis

que para optar por el título de licenciada en filosofía

Presenta:

Gabriela Colmenares Torres

Asesora:

Dra. Mónica Gómez Salazar

Investigación realizada gracias al Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403017 “SOFÍSTICA Y PRAGMATISMO”

Cd.Universitaria, Cd.Mx. 2016





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	p.4
INTRODUCCIÓN	p.5

CAPÍTULO I.

LA IDEA DE IMPARCIALIDAD EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS	p.12
---	------

1. La Posición Original.....	p.13
1.1 Las circunstancias de la Justicia.....	p.16
1.1.2) La teoría tenue del bien y los bienes primarios.....	p.18
1.1.3) ¿El beneficio mutuo como supuesto débil?	p.20
1.2 Velo de la ignorancia.....	p.25
1.3 La racionalidad de las partes.....	p.30
2. Los principios básicos de justicia.....	p.33
3. Equilibrio reflexivo.....	p.40

CAPÍTULO II.

EL PLURALISMO RAZONABLE Y EL RECONOCIMIENTO A LA PLURALIDAD DE PLANES Y FORMAS DE VIDA	p.43
---	------

1. Naturaleza kantiana de la propuesta de Rawls	p.44
2. ¿Una concepción política de justicia sin cargas metafísicas ni epsistémicas?.....	p.50
2.1 La concepción política de persona.....	p.52
2.1.1) Razonabilidad y racionalidad.....	p.54
2.2 Valores políticos y no políticos.....	p.55
2.3 Doctrinas comprensivas razonables y doctrinas comprensivas no razonables.....	p.59
2.4 Distinción entre doctrinas comprensivas y una concepción política de justicia.....	p.61
2.4.1) Una concepción política de justicia externa a los valores no políticos de cada doctrina comprensiva.....	p.62
2.4.2) Vinculo diverso entre la concepción política de justicia y las doctrinas comprensivas razonables.....	p.64
2.5 Consenso entrecruzado.....	p.69
2.6 Pluralismo como tal y pluralismo razonable.....	p.73

CAPÍTULO III.

HILARY PUTNAM Y JÜRGEN HABERMAS: DOS APROXIMACIONES A LA NOCIÓN DE OBJETIVIDAD.....p.78

1. La ética discursiva de Habermas: una ética universalista.....p.79

2. Habermas : la analogía entre la objetividad de las normas morales y los enunciados descriptivos.....p.82

2.1 Validez moral : aseverabilidad idealmente justificada.....p.85

3. Hilary Putnam: Objetividad moral como adecuación y perspicuidad.....p.90

3.1 Verdad, Realidad y Criterios de racionalidad en el Realismo Interno de Hilary Putnam.....p.94

CONCLUSIONES.....p.107

FUENTES CONSULTADAS.....p.113

AGRADECIMIENTOS

A mis papás por construir para mí un mundo de risas y de reflexión, mucho antes de que yo supiera sobre la existencia de la filosofía.

A Lucerito, tíos y tías, primas y primos, por confiar en mí, aún más, en mis momentos de duda.

A todos mis maestros y maestras a los de ahora, a los de antes y a los de siempre, que han dejado en mí rastros de un camino por recorrer no sólo en el ámbito académico, también en la edificación de una identidad que nunca termina por reconocerse.

A ellos, los que se han ido y que en su paso por mi vida y en el sufrimiento de su partida, me enseñaron que el amor es la única respuesta.

A mis amigos y amigas por su aliento inagotable a través de los pasajes de vida, en los que nos hallamos.

A la Dra. Mónica Gómez Salazar, sinodales y miembros del jurado (Dr. Ricardo Vázquez Gutiérrez, Dr. Mario Magallón Anaya, Dr. Jorge Armando Reyes Escobar y Mtro. Rogelio Alonso Laguna García) que tanto con sus comentarios sobre mi trabajo, como con sus palabras de aliento, hicieron la diferencia en el desarrollo y conclusión de esta tesis.

INTRODUCCIÓN

Una de las propuestas que ha tomado importante relevancia en la discusión filosófica en las últimas décadas, es el liberalismo político de John Rawls. Autor que, desde la publicación de *Teoría de la Justicia* en 1971 y posteriormente en 1993 con *Liberalismo Político*, reivindicó a la filosofía política, dando pauta para que ésta volviera a ser motivo de reflexión.

Retomando al constructivismo kantiano, así como a la tradición contractualista, John Rawls desarrolló una teoría de la justicia que se asume como pluralista, no sólo en tanto que reconoce diferentes formas de vida (múltiples doctrinas comprensivas); sino también en tanto que es una propuesta que adquiere sentido gracias a dicho reconocimiento. Es decir, si la teoría de la justicia de Rawls no reconociera la diversidad de bienes y planes de vida, no habría necesidad de preguntarse por una concepción política de justicia en la que puedan coexistir distintas ideologías, que implican distintas concepciones del bien y de la verdad. Es el mismo Rawls, quien define a su liberalismo político como un pluralismo razonable, al cual distingue del pluralismo comprensivo, por ser este último una moción que, de acuerdo con Rawls, sí se compromete con alguna idea de bien y de verdad,¹ y que por tanto termina por limitar la libertad de los ciudadanos para definir sus fines de vida.

Además de la característica pluralista que el autor asigna a su propuesta de justicia, John Rawls califica a su propuesta sobre la justicia como procedimentalista porque, lo que se considera justo es el resultado de un procedimiento justo o imparcial.

Al filósofo americano le interesa deslindarse de cualquier acusación respecto a que su teoría se compromete con alguna forma particular de bien o de verdad y es por ello que califica a su propuesta como justicia procedimental pura² y arguye que su valor recae en que no existen suposiciones previas al resultado obtenido a partir de un procedimiento imparcial. Pretende que su concepción política de justicia se mantenga justamente en el ámbito de lo político sin la necesidad de realizar compromiso alguno con cargas éticas (ideas de bien) o epistémicas (ideas de verdad) de determinada doctrina comprensiva. Es en este sentido en el que afirma que su propuesta puede considerarse libre de cargas metafísicas, en tanto que no presupone, elementos como valores morales o descripciones de la realidad propios de una doctrina comprensiva. Por ejemplo, ambiciona no implicar en la descripción y justificación de su propuesta de justicia, la descripción de la realidad

¹ Cfr. Rawls, *Liberalismo político*, p.21. Esta diferenciación, que Rawls plantea, entre pluralismo razonable y pluralismo comprensivo, está vinculada a su concepción política de justicia a través de la cual trata de desvincularse de cargas metafísicas y epistémicas. Profundizaré al respecto más adelante, en el capítulo II.

² Ver. Rawls, *Liberalismo Político*, [II: §5] , p. 87 y Rawls, *Teoría de la Justicia* , [I: §14] pp. 89 -91, en donde Rawls distingue entre la justicia procedimental perfecta y la justicia procedimental pura.

que mantiene la religión cristiana o premisas acerca de la concepción de persona; como podría ser la idea de que la identidad se funda previamente al establecimiento de los fines que cada persona se propone alcanzar. John Rawls defiende que su teoría de justicia puede considerarse únicamente como una base pública de justificación y no como una doctrina comprehensiva más.³

Ambas propiedades, que Rawls atribuye a su concepción política de justicia (pluralista y como el resultado de un procedimiento imparcial), llaman mi atención; principalmente porque considero que están íntimamente vinculadas. La necesidad del autor por presentar una teoría de justicia que pueda fungir como una base pública de justificación, independiente de las concepciones de bien y de verdad de cada doctrina comprehensiva, parece que responde a su interés por ratificar su reconocimiento a múltiples planes y formas de vida. Sin embargo, como veremos en este trabajo, también responde a la exigencia por establecer criterios de justificación que puedan servir como guías para definir a los planes y formas de vida que serán admitidos en un sistema de cooperación social, y los que no.

Mi interés por la propuesta liberalista de Rawls y el desarrollo de la presente investigación se centra en las características de imparcialidad y reconocimiento de la pluralidad de ideas de bien y de verdad que el filósofo defiende; por lo que las preguntas que guiarán esta tesis son las siguientes:

- ¿Cuál es la concepción de imparcialidad que sostiene John Rawls dentro de su propuesta de justicia?
- ¿Cuáles son los alcances y las limitaciones que mantiene la noción de imparcialidad de John Rawls, frente al reconocimiento de la diversidad de formas de vida?
- ¿Es posible pensar un principio de intersubjetividad, sin basarlo en un punto de vista común, neutral e independiente a los valores y a los estándares de aceptabilidad racional de cada marco conceptual?

El planteamiento de la primera pregunta, acerca de la noción de imparcialidad en el pluralismo razonable de John Rawls, surge frente a la razón procedimental que el autor asigna a su propuesta de justicia, en donde la imparcialidad funciona como parte de un modelo normativo que exige que todos sean considerados por igual.⁴ Rawls toma en cuenta a la imparcialidad como el criterio y meta de su teoría de la justicia⁵ y asienta en dicha noción la posibilidad de que diferentes formas de vida, que defienden diversas ideas de bien y de verdad, puedan llegar a acuerdos que les permitan establecer principios básicos de justicia.

Buscaré responder al cuestionamiento acerca de la noción de imparcialidad inserta en la propuesta de Rawls, al analizar la figura de “Posición Original”; misma que el autor describe como una situación hipotética en donde se establecen las circunstancias que otorgan validez a los principios básicos de justicia. Es decir en

³ Ver. Rawls, *Liberalismo Político*, [I:§2], p. 37.

⁴ Cfr. Isabel, Trujillo, *Imparcialidad*, pp. 131 y 134.

⁵ Ver. Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, [I:§ 3], p. 25; en donde el autor explica que cuando enuncia la frase: <justicia como imparcialidad> se refiere a que “los principios de justicia se acuerdan en una situación ideal que es justa”.

donde se garantizan las condiciones de imparcialidad que llevarán finalmente a elegir principios de justicia que, entre otras propiedades, ostentan la de universalidad; en tanto que podrán tener validez para todas las partes que conforman la posición original.

Partiendo de la idea de que la posición original es el mecanismo desde el cual se delinearán las circunstancias para atribuir validez o invalidez a los principios de justicia, en el capítulo uno del presente trabajo, consideraré a las cuatro condiciones con las que Rawls caracteriza a su figura de posición original (las circunstancias de la justicia, las restricciones formales del concepto de lo justo, el velo de la ignorancia y la racionalidad de las partes), como los criterios de aceptabilidad racional que reflejan la noción de imparcialidad inserta en la propuesta de justicia de John Rawls. Expondré y analizaré los criterios de aceptabilidad racional precisados en la posición original, con el fin de clarificar cómo es que John Rawls concibe a la noción de imparcialidad y también con el objetivo de mostrar si es que el procedimiento imparcial que forma parte de la teoría de la justicia del autor, está libre de presunciones propias de alguna concepción de bien particular, tal como lo asegura el filósofo; o si por el contrario, existen elementos implicados que no forman parte del proceso imparcial de justificación racional y que por tanto, no estén justificados.

En el segundo capítulo, utilizaré el análisis en torno a la noción de imparcialidad presente en la propuesta de justicia de John Rawls, para abordar el segundo cuestionamiento acerca de los alcances y limitaciones de dicha noción frente al reconocimiento de la diversidad de formas de vida.

El interés por esta interrogante se debe en primer lugar al vínculo, que antes señalé, existe entre la propiedad de pluralidad e imparcialidad que Rawls asigna a su propuesta de justicia, y en segundo lugar a que, el hecho de que el liberalismo político asevere fundarse en el reconocimiento de la diversidad de formas de vida, puede representar una gama variada de significados. Por ejemplo, por multiplicidad de formas de vida es posible entender diferentes sistemas de prácticas y valores, variedad de ideologías o pluralidad de descripciones sobre la realidad.

La heterogeneidad de significados que supone asumirse como una propuesta pluralista, nos lleva a pensar incluso en los retos de reflexión que involucra el reconocimiento de la diversidad cultural y los cuestionamientos acerca de la posibilidad de una convivencia intercultural cabal, no sólo pacífica y respetuosa sino también de intercambio y transformación mutua, en la que se reconozcan las diferentes formas de vida y en la que ninguna cultura se imponga sobre otra.

Lo considero así porque, aunque Rawls aclara que su propuesta de justicia, en un primer momento no está dirigida a la relación entre pueblos o sociedades diferentes, sino que se refiere únicamente a los temas de justicia doméstica; es decir a los que corresponden a un sólo Estado o sociedad⁶ (la sociedad estadounidense), la

⁶ Es importante destacar que en *Derecho de Gentes* Rawls se refiere a los Estados, sociedades y pueblos de manera indistinta; pero con todas estas denominaciones busca describir a las sociedades que ya han elegido principios de justicia para su estructura base.

idea de cultura no puede ceñirse únicamente a la distinción entre Estados. Si entendemos por cultura no un concepto ligado a pueblo o sociedad en el sentido de grupo de personas que comparten un territorio definido, sino diversidad de prácticas y creencias con las cuales se van construyendo los sujetos, entonces es posible afirmar que múltiples culturas conforman lo que consideramos un Estado.

A pesar de que la idea de cultura abre una vía para una compleja discusión, en el siguiente trabajo, y de manera general, entenderé por cultura la definición que la Dra. Mónica Gómez Salazar expone en su trabajo de tesis titulado: *Pluralismo epistemológico y Diversidad cultural*; la cual formula a partir de su lectura de la obra de Bhikhu Parekh: *Repensando el multiculturalismo*. La cultura como un sistema de creencias y prácticas en relación con las cuales los sujetos se van construyendo. Estos sistemas son construidos en las interacciones sociales de los sujetos, en el lenguaje, historia, creencias, valores y normas desde los cuales dichos sujetos entienden, organizan y legitiman sus vidas individuales y colectivas.⁷

En *Liberalismo Político* John Rawls contempla la multiplicidad de doctrinas comprensivas; mismas que afirman diferentes sistemas de valores y diversas concepciones sobre el bien y la verdad, a las que pueden adscribirse los individuos. Partiendo de la definición de cultura antes mencionada, me parece que es plausible considerar a los razonamientos que se desprendan de la reflexión en torno a los alcances y limitaciones que mantiene la noción de imparcialidad de John Rawls, frente al reconocimiento de la diversidad de formas de vida, como posibles aportaciones en la discusión sobre la pluralidad cultural.

Con el fin de responder a cuáles son los alcances y limitaciones de la noción de imparcialidad de la propuesta de Rawls frente a la diversidad de concepciones de bien y de verdad, discutiré sobre la forma en la que la noción de imparcialidad defendida por Rawls en la descripción de su posición original, afecta o tiene inferencia en la propiedad de independencia frente a las doctrinas comprensivas, que el filósofo americano atribuye a su concepción política de justicia (la justicia como imparcialidad). Tomaré en cuenta la idea de “lo razonable”, desde la cual el autor realiza dos distinciones importantes. Diferencia entre doctrinas comprensivas razonables y doctrinas comprensivas no razonables, así como entre pluralismo razonable y pluralismo como tal.

Me propongo evidenciar que la idea de lo razonable funge como un principio de intersubjetividad; en tanto que cumple una función esencial dentro de la propuesta del autor, al desempeñarse como fundamento que establece lo que será aceptable y lo que no, en un sistema de cooperación social, y que al mismo tiempo se instaure como un marco de deliberación que pretende ser común e imparcial frente a la multiplicidad de doctrinas comprensivas. Estimarle como tal, servirá de punto de inflexión, para finalmente en el último

⁷ Ver.Mónica Gómez Salazar, *Pluralismo epistemológico y Diversidad cultural*, pp. 44- 46 y Ver. *Bhikhu Parekh, Repensando el multiculturalismo*, pp.217- 229.

capítulo de este trabajo, acercarme a la noción de objetividad que defiende Hilary Putnam desde su propuesta de realismo interno.

De manera particular me interesa la noción de objetividad que sostiene Hilary Putnam dentro de su realismo interno; ya que, ésta es una idea implicada en la necesidad por compartir y validar intersubjetivamente creencias y prácticas. Al pensar la noción de objetividad que nos brinda Hilary Putnam como un criterio a partir del cual es posible validar prácticas y creencias de manera intersubjetiva, considero que es plausible encontrar un punto comparativo de dicha noción, con la concepción de imparcialidad que forma parte de la propuesta de justicia de John Rawls; así como con las implicaciones que tiene esta concepción frente al reconocimiento de la diversidad de formas de vida.

Es decir, cuando pretendemos convencer a alguien o a un grupo de personas de que nuestras creencias o prácticas son válidas, necesariamente recurrimos a la idea de objetividad que está inserta en la formulación de argumentos y por tanto en la justificación de los mismos. En términos generales, hablamos de razones objetivamente suficientes, cuando nos referimos a aquellas razones que pueden trascender al sujeto y que resultan relevantes para la realidad que se comparte. En palabras de Villoro: “La objetividad supone el acuerdo posible de una comunidad epistémica; todo saber por ser objetivo, puede ser impersonal”.⁸

Sin embargo, no sólo justificamos y validamos prácticas y creencias frente a sujetos que pertenecen a la misma sociedad epistémica que la nuestra, también es necesario hacerlo con sujetos de diferentes sociedades epistémicas y que acceden a diversos marcos conceptuales y por tanto, a valores, normas y criterios de justificación distintos. Probablemente sea en esta situación cuando aumenta la exigencia por clarificar cuáles son los criterios de justificación que tomamos en cuenta para validar determinada descripción de la realidad; especialmente si nos referimos a lo que Habermas identifica como “saber moral”; esto es, aquellas oraciones que se refieren a la normatividad y que se oponen a las oraciones de tipo descriptivo, por ser expectativas de comportamiento moral y no, referentes a hechos.⁹

Aun cuando, como veremos en el desarrollo del tercer capítulo de esta investigación, la distinción entre hechos y valores es una escisión discutible de acuerdo con Putnam, por ahora y con fines expositivos, resaltaré la idea de que la noción de imparcialidad puede entenderse como un principio normativo, en tanto que aboga por la elección de principios de justicia que sentarán las bases de un sistema de cooperación social justo, y a partir del cual se instauran condiciones ideales de justificación y los criterios de justificación racional para tratar de respetar la pluralidad de formas de vida. Es en este sentido, que es factible pensar a la propuesta de imparcialidad de Rawls, como un planteamiento que brinda criterios de justificación a partir de los cuales es

⁸ Luis Villoro, *Creer, saber y conocer*, Cap. X, p. 222.

⁹ Cfr. Habermas, *Verdad y Justificación*, p. 263.

posible validar prácticas y creencias de manera intersubjetiva. Al mismo tiempo, es también en esta dirección que la noción de objetividad de Putnam, puede brindarnos nuevos elementos para discurrir en torno a la factibilidad de un proyecto pluralista de justificación intersubjetiva.

Es por lo anterior, que la tercer y última pregunta guía del presente trabajo se refiere a la viabilidad por un principio de intersubjetividad, sin basarlo en un punto de vista común e independiente a los valores y a los estándares de aceptabilidad racional de cada marco conceptual; en otras palabras, si es viable concebir una noción de imparcialidad, que contrariamente a la de Rawls, no requiera de criterios de justificación únicos y comunes para la validación de principios ;y si es así ¿qué caminos de reconocimiento a la diversidad de sistemas de prácticas y creencias abriría?

Para responder a dicha interrogante, analizaré la visión sobre la objetividad del filósofo Hilary Putnam utilizando como comparativo el concepto de objetividad que Jürgen Habermas defiende en el marco de su ética discursiva. Esto último, con el fin de poder notar las diferencias entre una propuesta de objetividad, como la de Putnam, que rechaza la aspiración a un consenso racional universal y una moción universalista como la de Jürgen Habermas.

Aclararé cuáles son los vínculos que Putnam establece entre criterios de justificación racional, valores y la idea verdad; expondré los argumentos que llevan al autor a separarse tanto de la idea de verdad que sostiene el realismo metafísico, como de identificar a la verdad como <aceptabilidad racional idealizada>. Para ello, me referiré a algunos de los razonamientos del filósofo, en contra de la dicotomía hecho- valor; así como a la expresión “conceptos éticamente densos”, la cual retoma de Bernard Williams.

Así mismo reflexionaré acerca de la “relativización” de los criterios de justificación racional, que forma parte de la idea de objetividad de Putnam y de cómo a pesar de ello, el filósofo sostiene la existencia de una realidad “independiente” de los marcos conceptuales que la describen. Consideraré al realismo interno de Putnam como una propuesta intermedia entre el relativismo extremo y el realismo metafísico.

Tal como lo afirma Olivé,¹⁰ el realismo interno de Putnam, a pesar de sostener las premisas tanto del relativismo cognitivo como del ontológico, no se identifica como extrema sino que, como veremos en el desarrollo del capítulo tres, sostiene nociones de verdad, realidad y objetividad que permiten pensar en la posibilidad de justificación de prácticas y creencias entre diferentes marcos conceptuales.

Por relativismo extremo entiendo aquel planteamiento que, de acuerdo con León Olive,¹¹ se establece tomando en consideración dos premisas principales:

- Se conceptualiza al mundo, necesariamente a partir de un marco conceptual y por tanto, no es posible decir cuál de las diferentes concepciones es la “realmente verdadera”. (relativismo cognitivo)

¹⁰ Cfr. Olivé, León, *Razón y Sociedad*, Fontamara, México, 1999.p.183.

¹¹ Cfr.*Ibid.*, pp.179-183.

- La existencia y naturaleza de un objeto es dependiente de los marcos conceptuales (relativismo ontológico).

El relativismo extremo o radical, concluye, a partir de ambas premisas(relativismo cognitivo y relativismo ontológico) que: “puesto que los estándares de racionalidad son relativos a cada marco conceptual, por consiguiente cuando se hacen evaluaciones éstas sólo pueden (y sólo deben) hacerse en términos de los estándares del propio marco conceptual”¹². Esta postura imposibilitaría la crítica e interacción entre diversos marcos conceptuales.

Por el contrario, la noción de objetividad que Putnam nos ofrece, promete elementos relevantes para compartir y validar interesquemáticamente creencias y prácticas, sin por ello renunciar a la validación de la multiplicidad de criterios de justificación racional, ni a la diversidad de concepciones de la realidad y de consideraciones sobre la existencia.

Tomando en cuenta la discusión anterior, y a manera de conclusión general de la presente investigación, discutiré acerca de la capacidad que puede llegar a tener la propuesta de objetividad de Hilary Putnam en relación a la consideración de la diversidad de prácticas y creencias. Me propongo mostrar que dicha propuesta de objetividad, puede superar por lo menos dos dificultades que están presentes en la concepción de imparcialidad de John Rawls: 1) el planteamiento de Putnam no necesita apelar a la cimentación de criterios de racionalidad universales que figuren como neutrales. 2) Por otra parte, en contraste con la variedad de ideologías desde la cual Rawls formula su pluralismo razonable; la noción de objetividad de Putnam da paso al reconocimiento de la diversidad onto-epistemológica, entendida como aquella en donde se estiman válidos múltiples criterios de justificación racional, inseparables de los valores, historia, creencias, etc... del marco conceptual en el que surgen; y por tanto, en donde se acreditan múltiples formas de describir y estructurar la realidad.

¹² León, Olivé , *El bien, el mal y la razón: facetas de la ciencia y de la tecnología*, UNAM, México, 2012, p.180.

I. LA IDEA DE IMPARCIALIDAD EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

El objetivo de este capítulo es realizar un análisis crítico de la noción de imparcialidad que mantiene el liberalismo político¹³ de John Rawls y con ello, en el siguiente capítulo reflexionar sobre las respuestas que podría dar este tipo de liberalismo a la pluralidad de creencias y prácticas. Me interesa responder al primer cuestionamiento que planteé en la introducción de este trabajo: ¿Cuál es la concepción de imparcialidad que sostiene John Rawls dentro de su propuesta de justicia? Para ello, tomaré en cuenta principalmente, la propuesta de justicia como imparcialidad que el autor desarrolló en *Teoría de la Justicia* en (1971). Aunque también estimaré algunos señalamientos que realizó el autor en *Liberalismo Político* (1993) ,será hasta el capítulo dos de la presente investigación, cuando me acerque de manera más detenida a este último texto.

Tal como lo mencioné en la introducción, Rawls describe a su propuesta sobre la justicia como procedimental porque, lo que se considera justo es el resultado de un procedimiento justo o imparcial. El autor distingue entre justicia procedimental pura y perfecta. Explica que en la primera no hay principios justos dados, sino que será el procedimiento mismo el que los catalogue como tal. Lo que es justo e imparcial es especificado por el resultado del procedimiento. Mientras que en la justicia procedimental perfecta, sí existe un criterio de lo que es justo e imparcial y el procedimiento sirve para asegurar que se llegue a él. Rawls identifica a su teoría de la justicia con el modelo procedimental puro y no con el perfecto. ¹⁴Es por ello que las circunstancias en las que se elijan los principios de justicia, cobran especial importancia.

John Rawls califica a su propuesta sobre la justicia como pura, porque le interesa deslindarse de cualquier acusación respecto a que su teoría se compromete con alguna forma particular de bien o de verdad . El autor pretende mostrar que el valor de la justicia procedimental pura, recae en que no existen suposiciones previas al resultado obtenido a partir de un procedimiento imparcial. Pretende indicar que los principios de justicia que lleguen a alcanzarse, no son los que él propone, sino los que cualquier persona podría considerar como justos o imparciales, independientemente de la idea de bien y de verdad que profese.

Como se revisará en el desarrollo de este capítulo, la propuesta de justicia de Rawls sustenta una noción de imparcialidad definida como una perspectiva común, desde la que se pretende consensuar principios de justicia universalmente válidos, a partir de un proceso de argumentación racional libre de valoraciones, creencias o presupuestos propios de una concepción particular de bien y de verdad.

¹³ Liberalismo político, referente al uso del liberalismo como un sistema político en donde el compromiso principal radica en la libertad de los ciudadanos . El liberalismo político que Rawls defiende, sostiene además un compromiso esencial con la igualdad. Diversos autores, considerados liberales han realizado importantes críticas y matices al planteamiento rawlsiano; los cuales han ampliado y diversificado al liberalismo político. Estoy pensando en las aportaciones de autores como John Rorty, Martha Nussbaum, Amartya Sen , Ronald Dworkin , Gerald Cohen y Robert Nozick.

¹⁴ Cfr. Rawls, *Liberalismo Político*, [II: §5], p. 87 y Rawls, *Teoría de la Justicia*, [I: §14]pp. 89 -91.

Es por lo anterior, que uno de los cuestionamientos que podrían plantearse a la propuesta de Rawls, es: ¿El procedimiento imparcial que forma parte de la teoría de la justicia del autor, está libre de presunciones propias de alguna concepción de bien particular que restrinja la elección de principios de justicia imparciales? En los siguientes apartados argumentaré que la posición original, propuesta por el autor de *Teoría de la Justicia*, en donde se establecen los criterios para la elección de los principios básicos de justicia, contiene ciertos presupuestos que no forman parte del proceso imparcial de justificación que el autor nos propone; por lo que pueden considerarse como no justificados. Con dichos presupuestos, el filósofo estaría contradiciendo uno de sus fundamentos principales de la justicia como imparcialidad, al comprometerse con una concepción particular de bien y de verdad.

Para llevar a cabo el análisis crítico de la noción de imparcialidad de Rawls , tomaré en cuenta tres componentes fundamentales de su teoría de la justicia: la posición original, las características de los principios de justicia y el equilibrio reflexivo. Dichos elementos, me parecen importantes porque, como veremos, en ellos se basa y se concreta la propiedad procedimental de la justicia como imparcialidad.

Pondré especial atención en el ejercicio hipotético de la posición original, descrita por Rawls; ya que considero que en esta figura es en donde se concretan los criterios de aceptabilidad racional que permiten atribuir validez o invalidez a los principios de justicia. Es también en donde me parece que el autor asume supuestos, que están vinculados a cargas valorativas propias de una concepción de bien y de verdad particular. Lo cual, tiene consecuencias importantes en la definición de los principios básicos de justicia, así como en el instrumento del “equilibrio reflexivo” que forma parte de la justicia como imparcialidad.

1. La Posición original

En esta sección centraré mi reflexión en la idea de “posición original” expuesta por Rawls; ya que como antes mencioné, me parece que es en ella en donde se puede ver reflejada su noción de imparcialidad moral. Lo considero así porque al ser procedimental, las condiciones en las que se eligen los principios de justicia le otorgan validez a los mismos y porque, al ser una teoría de justicia heredera de la tradición contractualista,¹⁵ la posibilidad de aceptabilidad universal de los principios de justicia, depende a su vez, de que la descripción de la posición original pueda ser coherente con los principios de justicia que podrían llegar a ser convenidos en una situación ideal.

¹⁵ En *Teoría de la justicia*, (prefacio), p. 10, John Rawls afirma que busca retomar la tradición del contrato social, porque considera que a partir de ésta puede darle solidez a su propuesta sobre la justicia. Sin embargo aclara que en su teoría de la justicia el contrato original no tiene por objeto la fundación de un Estado, sino el establecimiento de los principios de justicia que regirán a la estructura básica de la sociedad.

La relación de dependencia que existe entre la descripción de la posición original y los principios básicos de justicia aceptados, es lo que obliga a Rawls a poner especial atención en mostrar que no hay cargas metafísicas en su concepción de persona y en resaltar que la posición original únicamente es un sitio hipotético, que incluso, de acuerdo con su idea de “equilibrio reflexivo”, puede ser analizado y cuestionado si es que no se desprenden principios que podamos considerar justos e imparciales.¹⁶

La posición original es el mecanismo que Rawls utiliza para defender la posibilidad de la elección imparcial de principios de justicia.¹⁷ Rawls define a la “posición original” como una situación hipotética; ya que no supone que las partes se sitúen realmente en ella, sino que es lo que él llama “un recurso de representación” que describe a las partes responsables de defender los intereses de ciudadanos libres e iguales. Al ser una situación hipotética, también el acuerdo al que lleguen las partes en la posición original deberá considerarse hipotético y no histórico,¹⁸ pero “lo que es necesario es que los principios que *serían* aceptados en tal situación desempeñen su papel en nuestro razonamiento y conducta morales”.¹⁹

Con el mecanismo de la “posición original” el filósofo americano busca situar a las partes simétricamente; por lo que afirma que “la posición original se dé tal modo que sea un *statu quo* en el que cualquier acuerdo que se obtenga sea equitativo”.²⁰ Aquí es en donde podemos notar el vínculo entre la idea de imparcialidad y la de equidad dentro de la propuesta de justicia del autor. Las partes que elegirán y pactarán sobre los principios básicos de justicia deben colocarse en la posición original de manera equitativa, de tal forma que los principios de justicia acordados resulten aceptables por todos los ciudadanos independientemente de las ideas de bien que cada uno mantenga.

¹⁶ Ver, apartado : “Equilibrio reflexivo”.

¹⁷ Rawls llama a su teoría de justicia : <justicia como imparcialidad> y la define como el proceso a partir del cual se eligen los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. Dichos principios “son los principios que las personas libres y razonables interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación”. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [I: §3]p. 24 y Ver. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III: §20]p. 119.

¹⁸ Ver. Rawls, *Liberalismo Político*, [I: §4] p. 46

¹⁹ Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III:§20]p. 121.

²⁰ *Loc.cit*

Siguiendo el mismo razonamiento, en *Liberalismo Político*, Rawls se propone mostrar que no presupone una doctrina metafísica al caracterizar las partes en la posición original, al menos no deliberadamente; ²¹ es decir, que busca no comprometerse con alguna doctrina comprensiva²² en particular.

El autor afirma que al definir a las partes en la posición original, no asume - por ejemplo- que “[...] la naturaleza esencial de las personas es independiente de sus atributos contingentes y previa a ellos, incluyendo sus metas finales y sus vinculaciones[...], su concepción del bien y su carácter, en conjunto”. ²³

Rawls explica que su concepción de persona está desvinculada de cargas metafísicas propias de alguna concepción particular sobre el bien. Por cargas metafísicas, el autor entiende cualquier compromiso con los valores particulares de alguna doctrina comprensiva; es por ello que subraya que <la posición original> que él describe, solamente es un recurso de representación; lo cual hace de las partes en la posición original un artefacto creado por nosotros, los que reflexionamos sobre la justicia.

De acuerdo con Rawls las características de las partes en la posición original están ligadas al procedimiento a partir del cual se define lo que es justo (la posición original y el velo de ignorancia forman parte de ese procedimiento) y no a una idea impuesta de manera externa por una o algunas de las doctrinas comprensivas que forman parte del consenso racional para establecer una concepción política de justicia. Con este argumento, el autor pretende situar a las partes en la posición original y a la idea de persona de la justicia como imparcialidad, únicamente en el espectro de la reflexión racional, de un constructo que no involucra cargas valorativas, debido a que, de acuerdo con el filósofo, éstas terminarían por privilegiar una idea específica y no compartida de persona.

Si la posición original, es el recurso hipotético a partir del cual se delinean las condiciones óptimas para la elección de principios de justicia; entonces es posible aseverar que la posición original es la figura representativa de los estándares de aceptabilidad racional. De aquellas condiciones que nos otorgan la capacidad para afirmar o negar la validez de un enunciado, y en el caso de la teoría de la justicia de Rawls, de un principio de justicia. También en este sitio hipotético, es en donde se definen las características de una de las ideas centrales para la justicia como imparcialidad de Rawls: lo que define a un ciudadano libre e igual. Idea

²¹ Rawls, analiza la idea de neutralidad y asegura que su propuesta de justicia, no es neutral desde el punto de vista procedimental. No es procedimentalmente neutral puesto que no puede legitimarse sin recurrir a valor moral alguno. Empero, el filósofo afirma que se justifica mediante el recurso de ciertos valores neutrales que trascienden casos particulares.

El autor también asevera que la justicia como imparcialidad sí es neutral, en tanto que las instituciones básicas de la sociedad no pretenderán favorecer a ninguna doctrina comprensiva en particular. Ver. Rawls, *Liberalismo Político*, [IV: §5] pp. 186-188.

²² Ver. Rawls, *Liberalismo Político*, p. 38 en donde el autor señala que una doctrina es comprensiva “cuando incluye concepciones de lo que es de valor en la vida humana, ideales de amistad y de relaciones familiares y de asociación, y muchos otros elementos que conforman nuestra conducta, y en última instancia nuestra vida en su totalidad”.

²³ Rawls, *Liberalismo Político*, [II:§ 4] p. 49.

que está íntimamente relacionada con su concepción de imparcialidad. De hecho Rawls afirma que: "... Justicia como imparcialidad es el punto de vista de los ciudadanos libres e iguales".²⁴

Sin embargo, considero que la idea de la posición original como el lugar hipotético que garantiza condiciones imparciales para la elección de principios básicos de justicia, sólo puede aceptarse si a la vez admitimos que es posible seccionar nuestros razonamientos y separarlos de contenido valorativo. Lo cual me parece es algo que ni el propio Rawls consigue al desarrollar su idea de la posición original.

A continuación buscaré mostrar que los criterios de aceptabilidad racional puntualizados en la posición original de la justicia como imparcialidad (las circunstancias de la justicia, las restricciones formales del concepto de lo justo, el velo de la ignorancia y la racionalidad de las partes), no pueden ser enunciadas sin hacer referencia a elementos de un contexto particular.

Si comprobamos que existen presupuestos no justificados en la formulación rawlsiana de la posición original, podríamos afirmar que la concepción de persona de Rawls sí se compromete con alguna doctrina comprensiva en particular y por tanto, sustenta elementos metafísicos y no sólo políticos, al definir a las partes en la posición original. Y más allá de eso, podríamos sostener que su propuesta de justicia como imparcialidad, al ser el punto de vista de los ciudadanos libres e iguales, es un punto de vista reducido, que únicamente responde a una determinada concepción de bien y de verdad, desde la cual se contemplan ciertos principios, en los que no necesariamente se agotan todas las consideraciones acerca de la imparcialidad moral. La posición original que Rawls describe se caracteriza por cuatro condiciones: las circunstancias de la justicia, las restricciones formales del concepto de lo justo, el velo de la ignorancia y la racionalidad de las partes.²⁵

Tal como Rawls lo hace en *Teoría de la justicia*, iré delineando en qué consiste cada una de estas cuatro condiciones, con excepción de la condición sobre las restricciones formales del concepto de lo justo. Ésta la retomaré más adelante, en la exposición acerca de los principios de justicia.

1.1 Las circunstancias de la justicia

Rawls especifica que las circunstancias de la justicia son aquellas condiciones que hacen posible y necesaria la cooperación humana. Es beneficioso para cada individuo unirse a la cooperación social, porque ésta permite a

²⁴ Rawls, *Liberalismo Político*, [III:§ 5] p. 123.

²⁵ Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III], p.119.

todas las partes acceder a una mejor vida de la que pudiera tener cada individuo por separado. La sociedad aumenta las capacidades humanas individuales.²⁶

Rawls divide las circunstancias de la justicia en objetivas y subjetivas. Las circunstancias objetivas de justicia se refieren al contexto y a las características físicas de los individuos.

La igualdad aproximada²⁷ de las capacidades de los individuos es una de las circunstancias objetivas de la justicia; ya que si ningún individuo puede superar al resto ni en facultades físicas o mentales de tal manera que sea capaz de dominar al resto de los individuos, entonces es necesario que los individuos acepten formar parte de un sistema de cooperación social en donde puedan garantizar que sus planes de vida sean reconocidos.

Otra de las circunstancias objetivas de la justicia, que Rawls considera es el hecho de que muchos individuos cohabiten en territorios geográficos específicos, y finalmente toma en cuenta a la escasez moderada; es decir la condición intermedia entre la inexistencia y la abundancia de recursos naturales y no naturales. Condición que hace necesaria la distribución justa de los bienes primarios. Por bienes primarios Rawls entiende: los derechos y libertades básicas, libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades, los poderes y prerrogativas de los puestos y cargos de la responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica, ingresos y riqueza y las bases sociales del respeto a sí mismo.²⁸

Las circunstancias objetivas de justicia que Rawls describe, recuerdan a los planteamientos sobre la condición de naturaleza de la tradición contractualista. No obstante, es importante resaltar que Rawls asume que lo que será distribuido a partir de la elección de principios de justicia, son los bienes primarios; mismos que, de acuerdo con el autor, son los que posibilitan que cada una de las partes pueda llevar a cabo su plan de vida. La distribución, no es directamente sobre bienes materiales o recursos naturales y no naturales, sino sobre derechos y libertades básicas.

Es posible entender que la necesidad por la distribución justa de bienes primarios, puede surgir a partir de escasez moderada de recursos materiales; ya que la distribución justa de bienes primarios, tendrá repercusiones en la distribución de la riqueza material.

Sin embargo, la escasez moderada de recursos, no clarifica en qué sentido los bienes primarios son necesarios como medios para concretar los planes de vida. ¿Cómo se definiría cuáles son las libertades y derechos básicos necesarios para cumplir con los diferentes planes de vida?.

²⁶ Ver. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, [Libro III, II, ii] en donde Hume explica que el hombre necesita suplir sus carencias naturales en comparación con otros animales, como son la habilidad y la fuerza, al asociarse y vivir en sociedad. Es en la organización social en donde sus capacidades se aumentan e incluso son capaces de superar y dominar al resto de los animales. Rawls sostiene que sigue a Hume en su descripción de las circunstancias de la justicia [Rawls, *Teoría de la Justicia*, (III:§22), p.127].

²⁷ El planteamiento de igualdad aproximada que Rawls enumera dentro de las circunstancias objetivas de la justicia, es similar al de la condición de naturaleza de Tomas Hobbes en el *Leviatán* [Libro XIII]. Sin embargo contrario a la propuesta de Hobbes, Rawls asume la igualdad aproximada de los individuos para encaminarla a la defensa de la realización de cada plan de vida y no, como lo hace Hobbes; quien postula la igualdad aproximada con miras al peligro de muerte entre individuos.

²⁸ Cfr. Rawls, *Liberalismo Político*, [V: §3], p. 175.

Rawls califica a la escasez moderada de recursos como una de las circunstancias objetivas de la justicia, que en tanto circunstancia, hace posible y necesaria la cooperación humana; y en tanto que es objetiva, es referente al contexto y no a los sujetos que participan en la cooperación. Pero la distribución justa de bienes primarios, que posibilita el desarrollo de los numerosos planes de vida, no puede restringirse únicamente al ámbito contextual o del ambiente; puesto que los planes de vida, así como los medios (bienes primarios) para concretar dichos planes podrían ser tan variados, como el número de individuos que participan en la cooperación social.

El autor de *Liberalismo Político*, pretende responder al cuestionamiento acerca de cómo se definen los bienes primarios, en lo que él llama <la teoría tenue del bien>; es por ello que, antes de continuar con la exposición de las circunstancias de la justicia, consideraré la <teoría tenue del bien> que nos propone el filósofo, con la finalidad de esclarecer en qué forma, de acuerdo con el autor, los bienes primarios de la justicia como imparcialidad pueden fungir como los medios necesarios para realizar la multiplicidad de planes de vida.

1.1.2 La teoría tenue del bien y los bienes primarios

En el proceso que Rawls describe, a partir del cual surgen los principios de la justicia dentro de condiciones específicas a las que él denomina como “la posición original”, hay una fase que podríamos considerar como primera; cuando se realiza la descripción de la posición original que servirá como cimiento para derivar de ella los principios de justicia.

Rawls considera que podremos construir una idea acerca de cómo debería ser la posición original, de tal forma que ésta asegure la elección de lo que serían principios básicos de justicia imparciales, tomando en cuenta nuestras intuiciones morales generales sobre la justicia. Son éstas intuiciones las que nos llevarán a establecer lo que él llama <una teoría tenue del bien>, conformada por las premisas indispensables para originar una concepción de justicia; tales como: la preferencia racional por bienes primarios y el concepto de racionalidad presente en las partes dentro de la posición original²⁹.

Según el filósofo estadounidense, <La teoría tenue del bien> “[...] nos ayuda a identificar una lista viable de bienes primarios”³⁰ (derechos y libertades básicas) definidos como necesarios para cualquier ciudadano en tanto libre e igual;³¹ y es por ello que, a pesar de que el autor brinda una lista de bienes primarios, aclara que estos cumplen con la condición de significado general. Los bienes primarios son considerados como tal, porque logran la finalidad de su naturaleza: son necesarios para cumplir con los diferentes planes de vida.

²⁹ Ver. John, Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III: § 7], p. 361.

³⁰ John, Rawls, *Liberalismo Político* [V: § 2], p. 174.

³¹ *Cfr. Ibid.* [V: § 3], p.177.

Si bien, el filósofo estima que no es fundamental la puntualización entorno al uso descriptivo del lenguaje, que presume se utiliza al establecer <la teoría tenue del bien>; pienso que no pude dejarse de poner atención en ella, sobre todo si tomamos en cuenta la observación de Wolfgang Kersting acerca del momento en el que se está formando una descripción de la posición original:

[...]la fundamentación de los principios de justicia no tiene lugar en absoluto dentro de la situación de la elección de la constitución y tampoco mediante la elección precisada en términos de la teoría de la decisión, sino que tiene lugar antes, ya en el bosquejo de la situación original [...].³²

El comentario de Kersting, nos lleva a pensar en que el carácter procedimental de la justicia como imparcialidad la condena a esclarecer su recorrido desde antes del mecanismo de la posición original y hasta el acuerdo de una concepción de justicia universalmente vinculante, que figura como el resultado de un proceso imparcial.

Cuando Rawls asegura que el uso descriptivo del lenguaje es el único que se hace presente, al definir la capacidad de racionalidad de las partes y los bienes primarios necesarios para llevar a cabo los planes de vida de cada quien, trata de garantizar que una vez que se hayan definido las características de la posición original, no existan cargas emotivas y metafísicas. De tal forma que la posición original figure como el sitio hipotético que sustente las condiciones ideales de justificación a partir de las cuales deberían elegirse principios básicos de justicia.

Sin embargo, me parece que el filósofo pretende reducir a un uso descriptivo expresiones tales como “derechos, libertades y oportunidades”; lo cual impone restricciones previas a la posición original e impide que los bienes primarios mantengan el uso diverso que pueden llegar a tener. Es decir, cuando afirma como bienes primarios a los derechos y libertades básicas, asume que todos los ciudadanos (libres e iguales) comprenden y dan el mismo uso a la expresión: <derecho>; a pesar de que este término puede tener diversas interpretaciones en contextos diferentes; puede significar - por ejemplo- oportunidad, conformidad con la regla, o incluso vincularse al poder o a la exigencia. Múltiples significados, que no sólo corresponden a formas de describir <derecho>, también expresan valoraciones y hasta prescripciones porque figuran como una pauta para la acción;³³ lo cual puede verse con mayor claridad en el caso de <derecho> como exigencia.

Rawls reduce expresiones como “derechos, libertades y oportunidades” a expresiones meramente descriptivas, porque puntualiza que los bienes primarios son concebidos como tal, por personas libres e iguales. No obstante, la libertad y la igualdad son características de las partes, que conforme a la justicia como

³² Wolfgang, Kersting, “John Rawls : contrato y justicia” en *Filosofía política del contractualismo moderno* ,p. 263.

³³ Acerca de la imposibilidad de la reducción de <conceptos éticos densos> (implican : elementos descriptivos, valorativos y prescriptivos) en expresiones meramente descriptivas, ver. Bernard Williams, *La ética y los límites de la filosofía*, [§141-143] pp. 180-182 y Hilary Putnam, *Razón verdad e historia*, pp.201-203.

imparcialidad, se definen en la posición original, que al ser una construcción hipotética, permite la modificación de las características otorgadas a las partes. De hecho este es el argumento, a partir del cual, el autor trata de negar que existan cargas metafísicas en su concepción de persona. Pero, ¿cómo podríamos plantear cuestionamiento alguno a las características de las partes en la posición original, si los bienes primarios descritos previamente a la posición original, ya han sido definidos por una determinada idea de ciudadano?

Rawls da por hecho que es posible presentar una lista general de los bienes primarios, que permitirá realizar cualquier plan de vida, en tanto estos planes de vida correspondan con la idea de ciudadano (libre e igual) . Al definir los bienes primarios como aquellos que satisfacen la condición de ser los medios deseados por cualquier ciudadano libre e igual para cumplir con sus planes de vida, podría considerarse que el filósofo logra responder satisfactoriamente a la pregunta por la forma en la que se determinan cuáles tendría que ser los bienes primarios, incluso incluye la especificación de los mismos al proceso de formación de la posición original. Empero, incurre en dos omisiones importantes. La primera de ellas es que supone que los términos <derechos y libertades> tienen una sola lectura, que no es controversial. La segunda omisión del autor radica en fijar una idea de ciudadano libre e igual, que no forma parte de la deliberación racional, sino que es previa a la posición original. ¿Cómo podríamos garantizar la imparcialidad en la idea de ciudadano libre e igual que Rawls postula, si ésta no puede ponerse a discusión dentro de la posición original, que funciona como el lugar hipotético que dará imparcialidad a los principios acordados?

1.1.3 b) ¿El beneficio mutuo como supuesto débil?

Continuando con la descripción de las circunstancias de la justicia, presentes en la justicia como imparcialidad, dedicaré el presente apartado al beneficio mutuo como una de las como una de las circunstancias subjetivas de la justicia, que de acuerdo con Rawls, explica la motivación de las partes para involucrarse en la cooperación social.

John Rawls afirma que las circunstancias de la justicia que son subjetivas, “son los aspectos pertinentes de los sujetos de la cooperación, esto es, de los sujetos que trabajan juntos”.³⁴Rawls parte del supuesto de que los sujetos tienen diferentes concepciones acerca de lo que es bueno, y esto los lleva a defender intereses y propósitos diversos, que en varios casos, pueden resultar conflictivos.³⁵No obstante, las ventajas que otorga la cooperación social, como es la capacidad para promover y llevar a cabo un plan de vida, funciona como incentivo para que los sujetos formen parte de dicha cooperación y se preocupen por establecer principios de justicia que distribuyan bienes primarios de manera equitativa.

³⁴ Rawls, *Teoría de la Justicia* ,[III:§22], p.127.

³⁵ *Cfr. Loc cit.*

Es así que, de acuerdo con Rawls, el deseo por promover sus propios intereses (capacidad de racionalidad) es la única motivación de la que requieren las partes en la posición original, para formar parte de un sistema de cooperación social. Las partes no tienen por qué ocuparse de intereses ajenos; ni verse animados a formar parte de un sistema de cooperación social para promover objetivos que no sean los propios. No están obligadas a pensar en los intereses de otros porque parten del supuesto de que, una vez que se levante el velo de ignorancia³⁶, cada una de las partes podría llegar a ser cualquier miembro de la sociedad. Garantizar que todos y cada uno de los miembros pueda acceder a los bienes primarios, equivale a asegurarse que ellos mismos podrán cumplir con sus planes de vida.

El filósofo vincula el desinterés mutuo: cada quien se interesa por la promoción de sus propios fines; con el beneficio mutuo: la cooperación social favorece a todos en mayor medida, de lo que se verían favorecidos sin ella. Y construye lo que Paul Ricoeur llama <el interés desinteresado>.³⁷

Con el estrecho vínculo entre el desinterés mutuo y el beneficio mutuo, Rawls busca formar un argumento en el que no se involucren vínculos morales entre las partes, que no vayan más allá de su capacidad de racionalidad. Las partes en la posición original no requieren determinados sentimientos como la compasión o la solidaridad para formar parte de la cooperación social, simplemente necesitan de su capacidad de racionalidad; es decir de la disposición para definir y perseguir sus fines, a partir de los medios más eficaces.

Las partes en la posición original, actúan de manera egoísta, pensando únicamente en la satisfacción de sus fines personales, pero la condición de beneficio mutuo que supone la cooperación social, termina por propiciar que todos se vean favorecidos por ese actuar egoísta. “[...] [El] egoísta tiene que, sin darse cuenta de ello, actuar moralmente”.³⁸

El interés desinteresado, al ser una de las circunstancias subjetivas de la justicia que Rawls propone, delimita las condiciones en las que se llevará a cabo la cooperación social; no obstante, el autor aclara que dicha circunstancia “[...] no implica ninguna teoría particular de la motivación humana”³⁹ y que con ella, no se propone explicar ni modelar la conducta humana frente a la justicia.

³⁶ En el siguiente apartado explicaré qué es “el velo de ignorancia” propuesto por Rawls. Por ahora, me gustaría adelantar que por “velo de ignorancia” podemos entender un mecanismo de restricción de conocimiento, que el filósofo atribuye a las partes en la posición original. A partir de dicha restricción el autor pretende que las partes no conozcan sus planes particulares de vida y que por tanto no se vean influenciados por éstos al discernir sobre los principios básicos de justicia.

³⁷ Ver. Paul Ricoeur, “Amor y Justicia” en *Amor y Justicia*, [II], p. 33.

³⁸ Wolfgang Kersting, “John Rawls : contrato y justicia “ en *Filosofía política del contractualismo moderno*, p. 262.

³⁹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III:§24]p. 129.

John Rawls considera que el desinterés mutuo es una premisa más factible de aceptación, como parte de la descripción de la posición original, puesto que no implica conjeturas <fuertes>. ⁴⁰Lo cual nos indica que, para el filósofo norteamericano, cualquier vínculo de sentimiento moral requerido para justificar la motivación de la cooperación social, conlleva a suposiciones “fuertes” acerca de las partes en la posición original, que difícilmente tendrían aceptación general. Pero, ¿por qué, el pensar a las partes como egoístas, no supone la misma exigencia de aceptación, que pensarlas empáticas o compasivas?

El carácter egoísta que Rawls designa a las partes en la posición original, es similar a la descripción que hace la tradición contractualista, de la posición original.

Si bien, Rawls se considera heredero de la tradición contractualista de corte kantiano, me parece que en la determinación del beneficio mutuo como una de las circunstancias subjetivas de la justicia, Rawls se acerca mucho más a la postura de Thomas Hobbes; porque imagina a las partes, en una situación de lucha de fuerzas y asume que se verán incitados a cooperar entre sí por defender sus intereses. ⁴¹

Thomas Hobbes, por ejemplo, deduce que es necesario un contrato social que establezca el poder soberano; debido a la condición natural en la que se encuentra el ser humano. Una situación que involucra desconfianza mutua, que surge por “[...] una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros propios fines”.⁴²

Hobbes, añade que una forma de confirmar el estado de desconfianza y destrucción mutua en la que se encuentran los hombres cuando no existe un poder común que los regule, es recurriendo a la experiencia. La observación empírica nos muestra elementos para inferir que nuestra conducta de desconfianza mutua, responde a los actos humanos que proceden de las pasiones y deseos. ⁴³ Actos egoístas y de competencia.

Siguiendo a la tradición contractualista de Thomas Hobbes, es probable que Rawls esté recurriendo a la experiencia para afirmar que es más plausible validar a las partes en la posición original como egoístas y no como compasivas o benévolas; y es en este sentido que considera, se involucran menos proposiciones que podrían resultar polémicas.

Pero si partimos de la observación empírica para definir las características de las partes en la posición original, será necesario aceptar la validez del mismo número de suposiciones, tanto para inferir el egoísmo de

⁴⁰ Ver. Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, p. 67; en donde Sandel analiza la distinción rawlsiana entre <supuestos fuertes y supuestos débiles>. Concluye que los supuestos débiles son aquellos que dependen de pocas proposiciones, para aceptar su validez; mientras que la validez de los supuestos fuertes dependen a su vez, de la validez de muchas otras suposiciones que pueden ser controvertidas.

⁴¹ Sobre la distinción entre la tradición contractualista kantiana y la propuesta contractualista representada por Thomas Hobbes, Ver. Mariano de la Torre, C. Melero, *Rawls y la sociedad liberal: el proyecto de la neutralidad política*, Plaza y Valdés, 2010, pp.162 y 163 en donde el autor explica que desde la perspectiva de Hobbes, el contrato social adquiere sentido por ser un equilibrio de fuerzas ventajoso para todos; mientras que la postura kantiana, emplea al contrato para erigir un orden social que garantice la igualdad entre los individuos.

⁴² Thomas Hobbes, *Leviatan*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1989, [cap. XIII],p.106.

⁴³ *Cfr. Ibid.* [cap. XIII] p.108.

las partes, como para inferir sentimientos de solidaridad o compasión en ellas; puesto que cualquier base empírica, involucraría una interpretación de la realidad que se observa.

En primer lugar, necesitaríamos de criterios para reconocer cuándo las partes actúan persiguiendo su propia concepción de bien y cuando actúan privilegiando concepciones de bien ajenas.

Después, a partir de la observación basada en criterios, se desprendería una cifra estadística; por ejemplo: el 70% de las personas que observamos, están dispuestas a establecer un acuerdo sólo si obtienen algún beneficio de ello y el 30% de las personas tienden a colaborar cuando se obtienen ventajas para otros y no sólo para ellas.

Siguiendo el ejemplo, finalmente podríamos concluir que, debido a que podemos observar un mayor número de personas que actúan motivadas por beneficio propio y no por beneficio ajeno, nos sería más fácil aceptar que las partes en la posición original estén motivadas para formar parte de un sistema de cooperación social porque reciben beneficio de ello; que admitir que las partes en la posición original acepten formar parte de un sistema de cooperación social para favorecer los fines de otros y no sólo de los propios.

Si Rawls se guía por la experiencia, como nosotros en el ejemplo, para deducir al beneficio mutuo como una de las características de las partes, entonces el autor ya no estaría hablando sólo de la posición original, que es hipotética; sino que también se estaría refiriendo una forma de entender la realidad; a partir de la cual se conviene en la descripción de la posición original. Para decirlo con otras palabras, Rawls no estaría describiendo únicamente una característica de las partes en la posición original, sino que también estaría calificando a las personas, a los seres humanos reales.

Por otra parte, considerar al beneficio mutuo como la única motivación de las partes para formar parte de la cooperación social, podría tener implicaciones no previstas por Rawls; probablemente compromisos tan profundos, como los que parece estimar Rawls, acerca de los sentimientos morales.

Martha Nussbaum, en su libro *Las fronteras de la justicia*, puntualiza cuáles podrían ser algunas de estas implicaciones. Ella afirma que el beneficio mutuo propuesto por Rawls, al configurarse como la única motivación para formar parte de la cooperación social, supone reciprocidad, así como la igualdad aproximada de las partes. Lo cual significa que sólo podrían participar directamente en el proceso de elección de principios de justicia, aquellas partes que pudieran ofrecer beneficios similares a los que obtienen.⁴⁴

Martha Nussbaum advierte que la idea de beneficio mutuo, presente en la justicia como imparcialidad, restringe e indica quienes podrán formar parte de la posición original. Es decir, antes de que se establezca la descripción de la posición original (que garantiza condiciones de imparcialidad para la elección de principios de justicia), el beneficio mutuo como única motivación para formar parte de un sistema de cooperación social, ya estaría determinando quiénes serán considerados como partes en la posición original.

⁴⁴ Ver. Nussbaum, Martha, *Las Fronteras de la Justicia, consideraciones sobre la exclusión*, pp. 74 y 77.

Por más que el velo de ignorancia introduzca limitaciones morales a la realización del propio interés, la ficción sigue siendo que las partes abandonan el estado de naturaleza antes que nada porque les interesa hacerlo, en el intento de llevar adelante sus planes de vida. Por más que el velo limite drásticamente el papel del interés una vez que las partes se encuentran en la Posición Original, el interés en promover la propia concepción del bien sigue jugando un papel crucial para determinar quién entra en el estado inicial y quién no.⁴⁵

Personas con deficiencias físicas o mentales y animales no humanos, no podrían ser incluidos en la cooperación social; puesto que, siguiendo la circunstancia de beneficio mutuo que Rawls propone: “[...] no necesitamos cooperar con personas que son mucho más débiles de lo normal, pues podemos dominarlas sin problema, al igual que dominamos actualmente a animales no humanos”.⁴⁶ Los llamados países tercermundistas o en vías de desarrollo, sufrirían una suerte similar a la de las personas con deficiencias físicas o mentales y los animales no humanos.

Nussbaum considera que las omisiones que propicia considerar al beneficio mutuo como la única motivación para formar parte de la cooperación social son un problema grave para una propuesta de justicia. Es por ello que la autora sugiere desarrollar “[...]una concepción de la finalidad de la cooperación social centrada tanto en la solidaridad como el beneficio mutuo”.⁴⁷

Resulta interesante que Nussbaum incluya a un sentimiento moral como lo es la solidaridad, en las motivaciones para formar parte de un sistema de cooperación, porque esto implicaría que la autora, a diferencia de Rawls, considera que es posible otra vía de razonamiento en donde los criterios de aceptabilidad racional estén vinculados con una idea de bien. Idea que para Nussbaum, se concretará en una concepción de vida buena, delimitada a partir de capacidades básicas que representen nuestras intuiciones acerca de la dignidad.⁴⁸

Con su propuesta de capacidades, la autora busca evitar las omisiones, que le parece, realiza Rawls al suponer que el beneficio mutuo es la única motivación de las partes para comprometerse con un sistema de cooperación social.

Aunque no ahondaré en el proyecto de capacidades de Nussbaum, pienso que su estrategia argumentativa en contra de la idea de beneficio mutuo y defensora de una idea de vida buena, puede mirarse como una muestra de que es posible partir desde una interpretación de la realidad distinta a la asumida por Rawls, y que por tanto el beneficio mutuo no es un supuesto <débil>, como el autor busca presentarlo.

⁴⁵ *Ibid.* p.230.

⁴⁶ *Ibid.* p. 75.

⁴⁷ *Ibid.* p.229. Podemos encontrar un antecedente sumamente importante de la propuesta de Nussbaum acerca de la motivación de la cooperación social más allá del beneficio mutuo, en Rousseau. En *El contrato social*, el filósofo discurre en torno a la necesidad de lo que él llama “sentimientos de sociabilidad”, para que la cooperación social pueda llevarse a cabo. No basta con el contrato. [Cfr: Rousseau, *El contrato social*, Libro IV:VIII, pp.183-198] y Ver. Rousseau, “Segundo discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en donde el autor discurre acerca de la compasión. p.151.

⁴⁸ Ver. Martha, Nussbaum, *Las Fronteras de la Justicia, consideraciones sobre la exclusión*, p. 274.

Nussbaum es seguidora de la corriente liberal, incluso asegura que su aportación pretende ser una base para un consenso entrecruzado, como el que Rawls propone,⁴⁹ pero su propuesta de capacidades no niega la viabilidad de considerar a los sentimientos morales como motivadores para la acción, para formar parte de un sistema de cooperación social.

La autora estima que las emociones son una forma de juicio valorativo, “[...] son efectivamente un reconocimiento de nuestras necesidades y de nuestra falta de autosuficiencia”.⁵⁰ Es por ello que atañen a elementos de nuestra concepción de vida buena.⁵¹

Al colocar el beneficio mutuo como una de las circunstancias subjetivas de la justicia, Rawls también nos muestra que trata de deslindar el proceso en el que se elegirán los principios de justicia, de cargas valorativas. Incluso en el momento previo a la concepción de la posición original.

Desde que se delimitan las circunstancias que llevan a las partes a integrarse en un sistema de cooperación social, los criterios de aceptabilidad racional expresados en la posición original que el filósofo nos propone, se presentan libres de valoraciones que no puedan aspirar a alcanzar aceptación general.

El beneficio mutuo concebido por Rawls como única motivación de las partes para formar parte de un sistema de cooperación social, está vinculado con la racionalidad de las partes y con el velo de ignorancia, dos de las condiciones de la posición original, que expondré a continuación.

1.2) Velo de la ignorancia

La idea de velo de la ignorancia que John Rawls sostiene, estriba en las restricciones al conocimiento de las partes. Con esta herramienta Rawls pretende establecer un procedimiento equitativo que no se vea alterado por condiciones particulares al momento de elegir los principios de justicia. El objetivo es que los principios convenidos sean justos; es decir a partir de los cuales, los bienes primarios sean distribuidos igualitariamente sin que exista alguna desigualdad que no beneficie a todas las partes.⁵² Rawls esclarece que cuando las partes se encuentran bajo el velo de la ignorancia:

No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales.

Se supone, entonces, que las partes no conocen ciertos tipos de hechos determinados. Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc..

⁴⁹ Cfr. *Ibid.* p. 294.

⁵⁰ Martha Nussbaum, *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones*, trad. Araceli Maira, Barcelona, Paidós, 2012, p. 44.

⁵¹ Cfr. *Ibid.* p. 269.

⁵² Ver. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [II:§11] p. 69, en donde Rawls define a la injusticia de la siguiente manera: “La injusticia consistirá [...] simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos”. Esta definición de injusticia quedará más clara en la exposición sobre los principios básicos de justicia.

Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo, o su tendencia al pesimismo o al optimismo. Más todavía supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad.⁵³

En la cita anterior podemos reconocer que con el velo de ignorancia, el filósofo trata de reducir las desigualdades que impone la fortuna natural, por ejemplo capacidades y deficiencias intelectuales o físicas, que podrían llegar a determinar la distribución de bienes. Distribución que desde la perspectiva moral, sería una distribución arbitraria.⁵⁴

Esta restricción sobre el conocimiento de facultades y talentos presente la posición original, está vinculada con la distinción que Rawls realiza entre igualdad liberal e igualdad natural. El autor argumenta que la igualdad liberal es preferible a la igualdad natural; debido a que la primera añade a los efectos de la “lotería natural”, el que todos los individuos tengan la oportunidad equitativa de obtener bienes. Es decir, que todos aquellos que se encuentren en condiciones similares en cuanto a capacidades y habilidades físicas y mentales, tengan la misma disposición para usarlas y las mismas perspectivas de éxito, sin que su posición social tenga implicaciones en ello.⁵⁵

La igualdad liberal, también añade un elemento importante a la distribución de capacidades naturales: el principio de diferencia (el cuál expondré más adelante); pero por ahora podemos anticipar que una de las razones por las que Rawls introduce este principio de justicia, es porque admite que la distribución natural de capacidades y facultades, conducirá a diferencias inevitables. Con el principio de diferencia pretende que dichas desigualdades terminen por beneficiar a todos y no sólo a un individuo o a un grupo de individuos.⁵⁶

Continuando con el análisis de la descripción que el filósofo americano hace sobre el velo de la ignorancia, llaman la atención dos restricciones de información que impone a las partes: que no conozcan sobre sus propias concepciones de bien y su desconocimiento acerca de las circunstancias particulares de su propia sociedad.

De acuerdo con las circunstancias subjetivas de justicia, cada una de las partes sabe que mantiene una concepción de bien y que la cooperación social le ayudará a promoverla y alcanzar sus intereses. Sin embargo, el velo de la ignorancia, los imposibilita para reconocer en qué consiste esa concepción de bien.

Por otro lado las partes en la posición original deberán elegir principios de justicia sin saber sobre las circunstancias particulares de la sociedad de la que provienen. Las partes sólo podrán saber nociones generales,

⁵³ Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III:§24] pp.135 y 136.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.* [II: §11] p. 78 y 79

⁵⁵ Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [II: §11] p. 78.

⁵⁶ Ver. *Ibid.* [II: §13] pp. 80 y 81.

por ejemplo, acerca de la sociedad humana, principios sobre economía y política, así como las circunstancias de la justicia.⁵⁷

Con el velo de ignorancia Rawls supone que es posible que las partes, en el ese sitio hipotético, se deslinden de sus fines y deseos particulares; lo cual sólo puede aceptarse si se reconoce exclusivamente una de las acepciones en las que el sujeto moral puede vincularse con sus bienes. Esta es, la que Sandel denomina como el “yo deontológico”, en donde la identidad del sujeto está dada independientemente de lo que posee; es decir independientemente de intereses, fines y de relaciones con los demás.⁵⁸ Ninguna otra forma de vincularse con sus bienes podrá ser admitida dentro de la posición original, bajo las restricciones que impone el velo de ignorancia. Los únicos fines que serán admitidos dentro de la posición original, son aquellos que no transgredan la identidad del <yo>.⁵⁹

Para esclarecer la limitación sobre los tipos de bienes que serán admitidos en la formulación de la posición original, podemos pensar - por ejemplo- en un sujeto o sujetos que tengan como uno de sus fines, el formar parte de la comunidad inglesa. Siguiendo la concepción de Rawls sobre los bienes (como algo que se puede poseer o no) ; en la posición original estos sujetos tendrían que desconocer su interés de pertenencia a la comunidad inglesa y concebirse a sí mismos sólo como ciudadanos libres e iguales. Una vez definidos los principios de justicia, no podrían enunciar su interés como : “ ser inglés” , puesto que ello implicaría un rasgo de su identidad. Deberán considerar a su interés por pertenecer a la comunidad inglesa, como una afiliación a una comunidad que ya está dada, con sus propios fines y bienes. Su deseo sólo podrá definirse en términos de inclusión (dentro de los límites impuestos por la comunidad misma) y no de identificación (en donde el ser del sujeto se define y contribuye a definir a la comunidad a la que pertenece).

Pensar el deseo de pertenencia a una comunidad exclusivamente como inclusión, parece contra intuitivo, sobre todo si tomamos en cuenta el carácter dinámico de las comunidades y la forma en la que éstas intervienen en la concepción del mundo de quienes forma parte de ellas.

Por otra parte, es interesante notar que como vimos en el apartado “La teoría tenue del bien y los bienes primarios “, Rawls define a los bienes primarios en función de su necesidad para desarrollar los bienes particulares de ciudadanos libres e iguales, y al hacerlo el filósofo estaría vinculado los bienes primarios con un sentido de identidad o naturaleza. No es únicamente que los ciudadanos deseen poseer bienes primarios; sino que, los bienes primarios son tales porque son necesarios para los ciudadanos. Son bienes irrenunciables que forman parte de su identidad como sujetos libres e iguales.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.* [III: §24]p. 136.

⁵⁸ Cfr. Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, p. 78.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.* p. 89.

Es contradictorio que el autor considere a los bienes primarios como constitutivos de la naturaleza del ciudadano dentro de su < teoría tenue del bien >, y que al mismo tiempo elimine cualquier idea de bien indistinguible de la identidad del sujeto que desea poseerlo, dentro de la posición original.

La restricción de desconocimiento acerca de su propia concepción del bien, que impone el velo de la ignorancia a las partes en la posición original, sólo puede validarse si se acepta únicamente la acepción de bien como posesión que puede tenerse o no, sin que ello afecte la identidad del sujeto moral. Y esto es algo que ni siquiera el autor parece aceptar; por lo menos no lo hace al definir a los bienes primarios.

Por otra parte, las dos restricciones que impone en velo de la ignorancia (conocimiento sobre sus concepciones de bien y circunstancias particulares de la sociedad de la que se proviene), nos brindan una pauta para pensar que la justicia como imparcialidad que Rawls nos propone, supone que es posible separar las concepciones sobre el bien y las características propias de la sociedad a la que se pertenece, del resto de los recursos de razonamiento, al elegir los principios básicos de justicia.

Si bien Rawls subraya que la posición es un mecanismo de representación y que por tanto éste no debe considerarse como una descripción que implique una idea de cómo se constituye una persona, me parece que las dos restricciones mencionadas, sí implican una idea acerca de la construcción de los razonamientos necesarios para la justificación de los principios de justicia. En estas restricciones que forman el velo de la ignorancia, se conjetura, por ejemplo, que es plausible convenir principios de justicia a partir de razonamientos que no involucren valores particulares, entendidos como concepciones del bien y como valoraciones propias de cada sociedad. Surge entonces el siguiente cuestionamiento: ¿Las restricciones de información que impone el velo de ignorancia como condiciones ideales para garantizar la imparcialidad en la elección de principios de justicia, realmente pueden deslindarse de cargas valorativas?

El velo de ignorancia es una de las condiciones ideales de justificación, que de acuerdo con Rawls, debe formar parte del ejercicio argumentativo para la elección de principios de justicia. Es un elemento importante puesto que evita que las partes en la posición original se vean influenciados por condiciones propias y traten de favorecer intereses particulares. Las partes en la posición original deben desconocer sus propias concepciones de bien y las circunstancias de la sociedad a la que pertenecen con la finalidad de que su elección de principios de justicia no esté dirigida por la satisfacción de bienes particulares. Son lo que podríamos denominar <partes imparciales> que para no verse influenciados por sus propios fines y contextos, de acuerdo con Rawls, deben desconocerlos.

Al tratar de disminuir y evitar las diferencias que puedan surgir a partir de la distinción entre intereses, el señalamiento de Rawls parece pertinente. Sin embargo, cuando pensamos su propuesta de velo de ignorancia desde la forma en la que se construye la objetividad o imparcialidad de las razones brindadas, notamos que:

- Cuando Rawls exige que las partes en la posición original se desprendan de sus concepciones de bien y de su conocimiento acerca de las circunstancias particulares de su propia sociedad, les está pidiendo que, como sujetos epistémicos, asuman una sola y única forma de acercarse a la realidad. Es decir, se da por hecho que todos los sujetos epistémicos (las partes en la posición original) pueden y deben compartir los mismos recursos teóricos, entendiendo por estos: valores, criterios epistemológicos , metodológicos, éticos, presupuestos metafísicos , reglas de inferencia, etc... ⁶⁰

En el caso de la posición original, los recursos teóricos compartidos serán el criterio de racionalidad (el cual analizaré en el siguiente apartado) , la ausencia de valoraciones éticas y metafísicas, así como la apreciación sobre los bienes primarios y el beneficio mutuo, que forman parte de la descripción que realiza el autor acerca de las circunstancias de la justicia.

El velo de ignorancia refleja que Rawls concibe a la imparcialidad, como una noción que establece un marco público de pensamiento , que debe prevalecer sobre razones particulares ⁶¹y es en este sentido que su propuesta se presenta como neutral y pretende ser compatible con cualquier tipo de fin (concepción de bien).

Para conseguir dicha meta de neutralidad, el filósofo cree que es necesario no favorecer ningún interés particular (es por ello que implementa las restricciones que impone el velo de ignorancia en la posición original).

Rawls no contempla otras vías para conseguir la imparcialidad moral y no cuestiona la forma en la que se vinculan los criterios de aceptabilidad racional con los valores, sino que asume que todos los sujetos epistémicos compartirán los recursos teóricos impulsados por la justicia como imparcialidad para conseguir un acuerdo en torno a los principios de justicia.

En los apartados precedentes, mostré que existen supuestos en la descripción de las circunstancias de la justicia y que estos no son puestos a discusión, sino que son asimilados incluso en el paso anterior a la formulación de la posición original. Es así que se asumen como razones, enunciados que no necesariamente pueden ser compartidos por todos los sujetos.

El velo de ignorancia que Rawls propone, parte de la premisa de que los sujetos epistémicos podrán desvincular sus razones de intereses particulares; pero esto no significa que prescindirán de valoraciones y criterios epistemológicos o metodológicos, porque la misma concepción procedimental de la justicia como imparcialidad, requiere de dichos elementos. Quiere decir que los sujetos epistémicos deben compartir los mismos recursos teóricos; y hasta ahora hemos señalado que, por lo menos la idea del beneficio mutuo y de

⁶⁰ Ver. León Olivé, *Razón y Sociedad*, capítulo 3, p. 58, en donde el autor aclara qué tipo de elementos son los que están incluidos en un marco conceptual.

⁶¹ Cfr. John Rawls, *Liberalismo Político*, [III: §5] p. 118.

bienes primarios, no forman parte de la discusión para la elección de principios de justicia; puesto que no se acreditan en la formulación de la posición original.

Como ejemplo de que es viable otra forma de entender la imparcialidad moral, sin recurrir al despojo de intereses y circunstancias particulares, podemos tomar en cuenta el planteamiento del filósofo Amartya Sen. Él formula la imposibilidad de que exista un sólo conjunto de razones imparciales igualmente válidas; por lo que el concepto de imparcialidad que Amartya Sen propone, pretende ser más incluyente y no sólo tomar en cuenta a los directamente involucrados, sino también las opiniones de otros, que tengan algo que aportar.⁶²

La exigencia de imparcialidad de Amartya Sen, reside en la posibilidad de ponerse en el lugar de otro, en la discusión y en el brindar buenas razones; propuesta que se distancia de la de Rawls, la cual supone el despojo de sentimientos, deseos e incluso condiciones intrínsecas como ser hombre o mujer, con la exigencia del velo de ignorancia.

1.3) La racionalidad de las partes

Rawls supone que las partes escogerán los principios básicos de justicia siguiendo el criterio de racionalidad que consiste en que las partes jerarquicen entre las alternativas de distribución de bienes primarios, de acuerdo con el grado con el que promuevan sus propósitos; por lo que elegirán aquellos principios que satisfagan el mayor número de sus deseos y no los que satisfagan menos. Las partes en la posición original también siguen el principio de racionalidad cuando se comprometen únicamente con acuerdos que pueden cumplir.⁶³

La racionalidad que Rawls suscribe a las partes, corresponde a la <regla maximin> : la cual nos dice que “[...]debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas”.⁶⁴

Al postular el criterio de racionalidad como una de las condiciones de la posición original, Rawls está siguiendo la <teoría de la elección racional> que puede describirse de la siguiente manera: “[...] todo agente en condiciones bien definidas, elige bien entre los medios más eficaces para alcanzar fines dados, o bien entre fines alternativos en función de sus preferencias y oportunidades disponibles”.⁶⁵

Es posible notar que, en la justicia como imparcialidad, existe un vínculo importante entre el velo de ignorancia, el beneficio mutuo y el criterio de racionalidad de las partes; tanto el beneficio mutuo como el velo de ignorancia forma parte de las <condiciones bien definidas> mencionadas en la cita anterior acerca de la

⁶²Amartya Sen, , *La idea de la Justicia*, p. 230.

⁶³ Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia* , [III:§25] p. 141.

⁶⁴ *Ibid.* [III:§26] p.150.

⁶⁵ Gilberto, Gutierrez, “ Razón y Maximización” en *Ética y decisión racional* , p.57.

teoría de la elección racional. De hecho, con el criterio de racionalidad <regla maximin>⁶⁶ Rawls trata de responder al cuestionamiento acerca de cómo las partes podrían elegir principios de justicia sin conocer su propia concepción de bien y también busca justificar por qué las partes se inclinarán por los principios de justicia de la justicia como imparcialidad y no por los que propondría _por ejemplo_ la postura utilitarista.⁶⁷ Es decir, el criterio de racionalidad deberá mostrar por un a lado, cómo es que las partes en la posición original guiarán su elección de principios de justicia recurriendo sólo al interés por llevar a cabo su plan de vida; y por otro lado deberá explicar cómo es que las partes pueden alcanzar tal objetivo, sin conocer el contenido de su concepción de bien.

El filósofo estadounidense describe a la persona racional de la siguiente forma:

[...] que tenga un conjunto coherente de preferencias entre las alternativas que se le ofrecen. Esta persona jerarquiza estas opciones de acuerdo con el grado con que promuevan sus propósitos; llevará a cabo el plan que satisfaga el mayor número de sus deseos, no el que satisfaga menos y, al mismo tiempo, el que tenga más probabilidades de ejecutar con éxito.⁶⁸

Llaman mi atención dos de las expresiones utilizadas por Rawls para describir a la persona racional. La primera de ellas es que Rawls afirma que se espera que la persona racional posea un <conjunto coherente de preferencias>. Dicha expresión me hace pensar en la necesidad de evaluar si determinados medios pueden realmente ayudar a obtener ciertos fines; y ello implicaría apelar a criterios propios del contexto en el que se enuncian y no exclusivos de la elección del agente racional.

La *coherencia* entre las preferencias (fines) y las alternativas (medios) supondría nociones particulares o comprensivas referentes a circunstancias, suposiciones y planificaciones; razón por la cual, la información que brinda el velo de ignorancia (nociones generales acerca de la sociedad humana, principios sobre economía y política, así como las circunstancias de la justicia), no sería suficiente para evaluar la pertinencia de los medios seleccionados.

Surge la pregunta: si las partes en la posición original no pueden conocer su concepción de bien entonces ¿desde dónde se imponen los parámetros para evaluar los medios en relación a los fines deseados? Es una

⁶⁶ Rawls prefiere la <regla maximin> entre otros modelos de elección racional ,como la regla maximax o el principio del promedio, debido a que estos demandan el conocimiento de probabilidades de ganancia y dicho conocimiento no está al alcance dentro de la posición original, por el velo de ignorancia. [Ver. Rawls, *Teoría de la Justicia* , [III:§28] p.169] Aunque no me propongo profundizar en la <regla maximin> como parte del criterio de racionalidad que Rawls asigna a las partes en la posición original, me parece interesante señalar el análisis que realiza Gilberto Gutierrez en su libro *Ética y decisión racional*. Él apunta que la teoría de elección asegura poner atención únicamente en el hecho mismo de preferir y no en el contenido de las preferencias; por lo que se presenta como neutral y universal. Características que, como discutiré en el apartado “los principios básicos de justicia”, son importantes para la elección de principios de justicia, de acuerdo con la propuesta de justicia de Rawls. [Ver. Gilberto, Gutierrez, “ Razon y Maximización” en *Ética y decisión racional* , pp. 55 y 72].

⁶⁷ De hecho Rawls aclara que su teoría de justicia busca ser una alternativa al utilitarismo, debido a que, bajo los principios utilitaristas cabría la posibilidad de sacrificar la libertad de una persona si con ello se obtuvieran mayores beneficios para la mayoría. Con su teoría de la justicia, John Rawls se propone garantizar las libertades básicas de todas y cada una de las personas por igual y le parece que desde el utilitarismo la exigencia de igualdad no puede asegurarse. [Ver. John Rawls, *Teoría de la justicia*, (prefacio), p. 10 y (I:§3), p. 27].

⁶⁸ Rawls, *Teoría de la Justicia* [III:§25] p. 141.

evaluación que necesariamente implica una validación externa al sujeto y que por tanto impone principios propios de una concepción de bien particular, que en el caso que nos ocupa, sería el de la justicia como imparcialidad y el de los valores que definen a una sociedad democrática.

La segunda expresión que me parece interesante resaltar, es cuando el autor asegura que la persona racional “llevará a cabo el plan que satisfaga el mayor número de sus deseos”. Pareciera que el filósofo asume a los fines como ya dados. Considera que los agentes racionales, ya han evaluado y fijado sus deseos (fines) y que siguiendo el principio de racionalidad, simplemente deberán elegir las alternativas más viables y eficaces para conseguirlos.

La teoría acerca de la continuidad entre medios y fines, que John Dewey suscribe, se opone a una visión como la de Rawls, en la que los medios y fines para alcanzarlos se muestran disociados.

Dewey afirma que los fines tienen una función hipotética y estos se evalúan simultáneamente a los medios que se consideran necesarios para alcanzarlos:

La proposición en la que cualquier objeto adoptado como fin contemplado es enunciable (o explícitamente enunciada) está *justificada* en la medida en que las condiciones existentes hayan sido examinadas y evaluadas en su calidad de medios.[...]Cualquier repaso de las experiencias en las que se constituyen fines contemplados, y en las que las tendencias impulsivas anteriores se transforman a través de la deliberación en deseo escogido, revela que el objeto finalmente valorado como fin a alcanzar viene determinado con su composición concreta por una evaluación de las condiciones existentes en cuanto a medios.⁶⁹

De acuerdo con Dewey , los medios no son los únicos que se evalúan en relación a si fueron o no los más adecuados para los fines propuestos; también son los fines los que se transforman de acuerdo a los medios que son contemplados como condiciones existentes, desde las que se concibe el fin a alcanzar.

El carácter hipotético de los fines agrega un elemento importante para la reflexión entre la relación medios y fines, ya que si los fines no son fijos porque se evalúan a la par de los medios y los medios no sólo se evalúan a partir de si los fines se realizaron o no, entonces las circunstancias existentes juegan un papel predominante en evaluación y apreciación de fines y medios.

El criterio de racionalidad de Rawls aunado al velo de ignorancia, incluso prohíbe a las partes reconocer las circunstancias existentes; lo que nos confirma que al postular el criterio de racionalidad de las partes, Rawls asume fines o bienes fijos, que se presentan únicamente como opciones a alcanzar y no como construcciones en constante cambio que se validan o invalidan según las circunstancias que se presenten. Además, el autor autoriza criterios y valores implícitos, desde los cuales se juzga si ciertos medios son adecuados o no para un fin particular; y con ello limita de manera radical la libertad que se supone tiene cada individuo para formar su propia concepción de bien. Contradice su propia definición la capacidad de racionalidad, según la cual las

⁶⁹ Ver. John, Dewey, *Teoría de la valoración*, pp.66 y 67.

partes pueden desarrollar una concepción del propio bien, elegir un plan de vida y seleccionar los medios más efectivos para los fines dados.⁷⁰

El criterio de racionalidad de Rawls, por sí sólo, no logra explicar cómo es que las partes en la posición original podrán elegir principios de justicia sin conocer el contenido de su plan de vida, ni las características propias de la sociedad a la que se pertenecen (velo de ignorancia) y guiándose exclusivamente por la motivación de realizar su noción de bien (beneficio mutuo); porque dicho criterio, como vimos, presupone elementos externos a la apreciación del sujeto que concibe sus propios bienes.

2. Los principios básicos de justicia

Rawls considera que en la situación ideal de la posición original, podrán acordarse dos principios de justicia. Principios que de acuerdo con el autor, expresan la concepción procesal de justicia; por lo que no contienen presupuestos que no estén presentes en la posición original. Sin embargo, como discutí en la sección anterior sobre las condiciones de la posición original, el beneficio mutuo, el velo de ignorancia y el criterio de racionalidad contienen supuestos que no son clarificados. Inclusive algunos de estos supuestos son contradictorios con los fundamentos del liberalismo político y restringen injustificadamente concepciones de bien.

En ésta sección acerca de los principios de justicia, pretendo mostrar cómo es que las implicaciones no explícitas de la posición original, influyen directamente en los principios de justicia, de la justicia como imparcialidad.

La imparcialidad reflejada en los principios de justicia es esencial, puesto que éstos funcionarán como guía para la distribución justa de bienes primarios, así como para eliminar la posibilidad de ceder o negociar derechos y libertades fundamentales.

Rawls especifica que los principios de justicia sólo se aplican a la estructura básica de la sociedad; es decir a instituciones como los procesos judiciales, parlamentos y sistemas de propiedad, y no a los individuos o a sus acciones en circunstancias particulares.⁷¹ Sin embargo, el filósofo puntualiza que aunque los principios de justicia se apliquen directamente a la estructura básica de la sociedad, esto no quiere decir que los principios no tengan inferencia en las prácticas cotidianas de los ciudadanos. Los principios de justicia también se aplican a las asociaciones que conforman a la estructura básica de la sociedad, aunque de forma indirecta.⁷²

⁷⁰ Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [I: § 3] p. 25.

⁷¹ Cfr. *Ibid.* [II: §10] p.62.

⁷² Cfr. Rawls, “Una revisión a la idea de razón pública” en *Derecho de gentes*, p.185.

Con dicha aclaración, Rawls pretende destacar que no considera a los dominios de lo público y lo privado (no político) como espacios separados. Nos muestra que apuesta por una concepción política de justicia definida en principios básicos de justicia, que se extiende desde la estructura básica de la sociedad hasta formas de organización no políticas.⁷³

La propagación de los principios básicos de justicia al resto de los aspectos de la sociedad, responde a la preponderancia de los derechos y libertades fundamentales por sobre cualquier interés particular. Es por ello que en la propuesta de justicia de Rawls, los principios de justicia deben ser definidos dentro de las condiciones que impone la posición original; ya que esto asegura que el dominio de lo público tenga inferencia en lo privado y que lo privado no intervenga en la deliberación de lo público.

El pensador americano, incluso menciona el orden en el que deberán convenirse principios de justicia en la posición original. Los primeros principios serán aquellos que se dirijan a la estructura básica de la sociedad y éstos son los que incluye en su propuesta de justicia como imparcialidad; posteriormente deberá haber acuerdo sobre los principios para los individuos, tomando como fundamento a los primeros, y finalmente podrán establecerse los principios de justicia dirigidos al derecho internacional.⁷⁴

Llama la atención que Rawls reconozca el vínculo entre la concepción política de justicia y el espacio no público, como una relación de un sólo sentido; es decir, espera que únicamente lo público trascienda al espacio privado y no en sentido opuesto.⁷⁵ La propiedad imparcial que el autor otorga a los principios de justicia, demanda que sea de esta forma.

También es relevante notar que la propuesta de justicia que el filósofo nos presenta, ubica a los principios referentes a relaciones entre diversas sociedades en último sitio y de manera separada a la elección de los principios básicos de justicia; lo cual nos lleva a suponer que el autor distingue a los principios de derecho internacional como principios que no tienen inferencia en la elección de principios propios de cada sociedad

Rawls enuncia a los principios básicos de la justicia como imparcialidad de la siguiente forma:

Primer principio: Principio de igualdad

“Cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más amplio de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos”⁷⁶.

Segundo principio: Principio de diferencia

⁷³ *loc. cit.*

⁷⁴ Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [II: §18] . p. 110.

⁷⁵ Con lo que hemos expuesto hasta ahora, en relación a la idea de posición original que Rawls nos presenta, podemos sostener que en la teoría de justicia de Rawls <Lo privado> se refiere a los intereses y concepciones sobre el bien particulares, ya sea de individuos o sociedades; mientras que <Lo público> se define a partir del debate político, en donde se acuerdan principios de justicia compartidos dentro del ejercicio hipotético de la posición original.

⁷⁶ Rawls, *Teoría de la Justicia*, [II: §11], pp. 67 y 68.

“Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de tal modo tal que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”.⁷⁷

Rawls explica que el primer principio básico de justicia responde a la necesidad por garantizar que las libertades básicas sean distribuidas de manera igualitaria. Dentro de las libertades básicas reconoce a la libertad política, de expresión y reunión, de conciencia y pensamiento, la libertad de la persona (integridad), y el derecho a la propiedad personal.⁷⁸

El segundo principio se refiere a la distribución de ingresos y riquezas ; distribución que no necesariamente debe ser igual. Pueden existir diferencias pero éstas deberán beneficiar a todos, especialmente a los menos aventajados. Este principio está relacionado con la distinción entre igualdad liberal y natural, y la regla maximin, que mencionamos en los apartados del velo de la ignorancia y la racionalidad de las partes; ya que Rawls no aboga por la igualdad radical, en donde la lotería natural terminaría por marcar diferencias inevitables sin posibilidad de tener alguna regulación sobre las mismas. Rawls acepta desigualdades siempre y cuando éstas beneficien a todos y no sólo a un grupo de individuos. Un ejemplo que puede ilustrar dicha situación, es el sistema de cobro y de distribución de impuestos; en donde la contribución tributaria es proporcional a la cantidad de ingresos percibida. Así los que perciben mayores ingresos deberán retribuir mayores impuestos; mismos que se espera, se traduzcan en beneficios públicos y sociales.

El filósofo asegura que los individuos en la posición original, siguiendo el criterio de racionalidad, se inclinarán por el principio de diferencia; porque éste se presenta como la mejor alternativa ante las capacidades y habilidades naturales que forzosamente propiciarán diferencias en la distribución de ingresos y riquezas.

John Rawls asigna orden y prioridad de los principios de justicia. Esclarece que el primer principio debe respetarse por sobre el segundo principio; debido a que el primero se refiere a la distribución de bienes primarios, mismos que no son negociables y no pueden intercambiarse por ganancias económicas. Son los bienes primarios, distribuidos equitativamente, los que permitirán que cada ciudadano pueda alcanzar sus propios fines. La libertad es una cualidad irrenunciable, de orden superior que “[...]sólo puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma”.⁷⁹

Rawls estima que los principios básicos de justicia, al ser los que describirán la concepción de justicia elegida, deberán poseer ciertas propiedades coherentes con la descripción de la posición original . Se refiere a ellas como <las restricciones formales de lo justo>⁸⁰ y es a partir de ellas que considera que los principios

⁷⁷ *Loc. cit.*

⁷⁸ *Cfr. Rawls, Teoría de la Justicia, [II: §11], p.68*

⁷⁹ *Rawls, Teoría de la Justicia, [IV: §39]p. 235.*

⁸⁰ *Cfr. Ibid. [III:§23]p. 129.*

básicos de justicia deberán ser : a) generales, universales, b) de carácter público, c) fungir como criterio de ordenación para responder a demandas conflictivas; d) también deberán ser de carácter definitivo.

“a)” Afirma que deberán ser generales. Entendiendo por ello que no apelen a nombres propios o a descripciones definidas, con la finalidad de que no respondan a intereses particulares⁸¹. Esta cualidad de los principios básicos de justicia, se relaciona con las restricciones de información que impone el velo de ignorancia, así como con la distinción entre doctrinas comprensivas y la concepción política de justicia, sobre la cual hablaré en el siguiente capítulo.

La propiedad de generalidad que Rawls asigna a los principios de justicia, apela a la propiedad descriptiva del lenguaje.

Tal como lo hace en la teoría tenue del bien, el autor pretende que los principios de justicia no contengan expresiones evaluativas que pertenezcan a una concepción de bien particular; sino que puedan funcionar como un denominador común compatible con múltiples ideas de bienes y fines. Sin embargo, los principios de justicia señalarán los términos en los que se lleve a cabo la cooperación social y al hacerlo, también tienen un efecto prescriptivo; es decir, indican lo que se debe o lo que se debería hacer.

Al querer evadir los elementos de carácter valorativo en los principios de justicia, el planteamiento de Rawls se asemeja al prescriptivismo; el cual “[...]sostiene que lo que rige la aplicación del concepto sobre el mundo es el elemento descriptivo y que el alcance evaluativo que tiene el concepto no desempeña con ello ningún papel”.⁸²

Empero, según lo discutí en el apartado acerca de la teoría tenue del bien, Rawls no clarifica cómo es que conceptos como libertades y derechos, podrán reducirse a una cualidad meramente descriptiva. Por el contrario, el autor supedita el significado de “derechos y libertades básicas” a su propia concepción de ciudadano libre e igual.

Rawls da por hecho que es posible presentar una lista general de los bienes primarios, que permitirá realizar cualquier plan de vida, en tanto estos planes de vida correspondan con la idea de ciudadano (libre e igual).

“b)” Cuando el autor asigna a sus principios de justicia la propiedad de universalidad, está contemplando la posibilidad de uso y de validez universal;⁸³ es decir, todos los miembros de la sociedad, deberán poder entenderlos y remitirse a ellos para resolver problemáticas, pero también todos deberán poder aceptarlos sin que ello implique contradicción alguna.⁸⁴

⁸¹ Cfr. *Ibid.* [III:§23]p. 131.

⁸² Bernard Williams, *La ética y los límites de la filosofía*, [§141], p. 180.

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ El sentido de validez universal que Rawls asigna a los principios básicos de justicia, recuerda al imperativo categórico kantiano, en su formulación de universalidad. Más adelante en la sección : “ la naturaleza kantiana de la teoría de la justicia de Rawls”, del capítulo II, ahondaré más al respecto.

Tal como ocurre con la propiedad de generalidad de los principios de justicia, el velo de ignorancia también tiene un papel preponderante en el hecho de que Rawls asigne la propiedad de universalidad a los principios de justicia; ya que es gracias al velo de ignorancia que se unifican las partes en la posición original. Todos son racionales, pero ninguno conoce su plan de vida particular, ni su lugar en la sociedad. Los principios valdrán para todos, como una base común de deliberación racional, independientemente de los intereses y circunstancias particulares.

La generalidad y universalidad que Rawls reclama a los principios de justicia, son las dos características que están fuertemente ligadas a la idea de imparcialidad del autor. En éstas se refleja la necesidad por el velo de ignorancia impuesto en el ejercicio hipotético de la posición original y con ello podemos inferir, que en la teoría de justicia que el autor nos propone, existe una relación necesaria entre la idea de imparcialidad y la de universalidad. Para que una concepción de justicia pueda considerarse como imparcial, es indispensable que tenga aplicación y validez universal; razón por la cual deberá estar libre de suposiciones, valores y criterios de validez particulares o contextuales.

Sin embargo, para poder asentar una noción de imparcialidad que esté unida a la generalidad y a la universalidad de los principios, es necesario acreditar que todos los sujetos pueden compartir los mismos criterios de justificación y los mismos recursos teóricos. A su vez es indispensable aceptar que los criterios de justificación racional no contienen presupuestos valorativos, que dependen de los recursos propios de cada contexto.

Rawls da por hecho que todos podrán asumir los criterios de justificación racional que promueve la justicia como imparcialidad. Aunque abona razones para defender la pertinencia de las condiciones de la posición original, que él propone, algunas de estas razones se comprometen con cargas valorativas, que van más allá de los recursos de razonamiento que él reconoce como parte de la elección pública de principios de justicia.

“c)” Los principios básicos de justicia deberán ser de carácter público. Cuando Rawls apela a la publicidad de los principios, se refiere a que “[...]todos sabrán acerca de estos principios lo que sabrían si su aceptación fuera el resultado de un acuerdo”.⁸⁵Esta propiedad de publicidad es primordial para Rawls ; incluso afirma que “un procedimiento imparcial hace imparcial el resultado sólo cuando es efectivamente observado”.⁸⁶

La publicidad de los principios de justicia, puede explicarse no sólo a partir de la observación constante del proceso de elección de principios de justicia, sino también en el reconocimiento pleno de que cada uno de los agentes morales sabe que el resto acepta y entiende los principios de justicia. De hecho en *Liberalismo Político* Rawls manifiesta que es irracional seguir principios que no estamos seguros de que todos los demás

⁸⁵ Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III:§23]p.132.

⁸⁶ *Ibid.* [II: §14] p. 91.

también los seguirán⁸⁷. Por tanto, aunque existan principios que no incurran en contradicción si se aceptarán de manera universal, deberán rechazarse si no son públicamente admitidos.⁸⁸

“d)” De acuerdo con Rawls, los principios de justicia también deberán fungir como un criterio de ordenación para responder a demandas conflictivas. Es decir, los principios básicos de justicia y los razonamientos que de ellos se desprendan ante situaciones particulares, deberán prevalecer por sobre las preferencias personales y por sobre el uso de la fuerza o la intimidación.⁸⁹

Es de esperarse que los principios de justicia se conviertan en los criterios máximos para juzgar exigencias como justas o injustas; ya que, de acuerdo con la justicia como imparcialidad, dichos principios son el resultado de un procedimiento que se presume imparcial. En este sentido es posible comprender a los principios de justicia como criterios de ordenación, tal como Rawls nos los presenta.

Sin embargo, sólo es posible aceptar que los principios de justicia funcionarán como un criterio de ordenación, si a la vez asumimos que los agentes racionales estarán dispuestos a desechar sus concepciones sobre el bien, cuando éstas entren en conflicto con la concepción de justicia enunciada en los principios de justicia. Rawls tratará de aclarar cómo es que los ciudadanos podrán llegar a un ajuste recíproco entre la concepción de justicia y sus fines, a partir del <equilibrio reflexivo>, el cual abordaré en el siguiente apartado.

“e)” Aunada a la característica de criterio de ordenación, que Rawls adjudica a los principios básicos de justicia, se presenta la condición de carácter definitivo de los principios.

El autor explica el carácter definitivo de los principios de justicia de la siguiente forma:

El esquema completo es definitivo y final en el sentido de que cuando el procedimiento de razonamiento práctico definido por él [sistema completo de principios] ha llegado a su correspondiente conclusión, la cuestión queda resuelta. Las demandas de los acuerdos sociales existentes y del interés propio han sido debidamente tomadas en cuenta. No podemos al final volver a considerarlas porque no nos haya agrado el resultado.⁹⁰

En la cita anterior, podemos notar que para el filósofo estadounidense, una vez que se ha convenido sobre una concepción de justicia representada en los principios básicos de justicia, está deberá considerarse como concluyente; por lo que tendrá que acatarse como el punto de vista a partir del cual se juzgarán los reclamos de los ciudadanos.

⁸⁷ Cfr. Rawls, *Liberalismo Político*, [II: §1] p. 71.

⁸⁸ El carácter público de los principios de justicia está vinculado a la idea de razonabilidad que Rawls sustenta, sobre ésta profundizaré en el apartado: “ racionalidad y razonabilidad” del capítulo II.

⁸⁹ Ver. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III:§23] p. 133 y Rawls, *Liberalismo Político* , [III: §5], p. 118.

⁹⁰ Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III:§23] p. 134.

Al asignar carácter definitivo a los principios de justicia, el autor pretende evitar que se presenten demandas aunadas a concepciones de bien particulares; es decir a que algún sujeto o un grupo, pretenda modificar los principios de justicia por defender sus intereses, una vez que se ha levantado el velo de ignorancia.

Es importante resaltar que el carácter concluyente o fijo que Rawls asigna a los principios básicos de justicia, no parece expresar necesidad lógica, en el sentido que la posee un argumento deductivo. Podemos cerciorarnos de ello porque Rawls introduce la idea de “equilibrio reflexivo”, al considerar que es posible que existan algunas dudas o conflictos que nos lleven a revisar la interpretación de la situación inicial o comprobar si nuestros juicios reflexivos son correspondientes con la concepción política de justicia acordada.

Si Rawls vinculara el carácter fijo y concluyente de los principios básicos de justicia con la necesidad lógica entonces la inferencia entre los principios de justicia y la resolución argumentativa frente a problemáticas particulares, debería ser inmediata.

Tanto el carácter fijo, como el criterio de ordenación que Rawls atribuye a los principios de justicia, corresponden con dos de los elementos esenciales que el autor atribuye a toda concepción de objetividad moral y política.

En *Liberalismo Político*, el filósofo asegura que cualquier concepción de objetividad debe especificar un concepto del juicio correcto y un orden de razones que se obtengan de sus criterios y principios.⁹¹ En ambos elementos agrega la necesidad por precisar “las concepciones apropiadas de la sociedad y de la persona”⁹² así como la distinción entre el punto de vista de los agentes razonables y racionales y el resto de los agentes. Esta petición del autor llama mi atención; puesto que, Rawls afirma que los principios de justicia encarnan la concepción procesal de justicia y son sólo un reflejo de la imparcialidad promovida a partir de la posición original. ¿Por qué habría entonces que añadir detalles acerca de las concepciones de persona y sociedad, como parte de los elementos esenciales de una concepción de objetividad o imparcialidad?

Pareciera que John Rawls está recurriendo a recursos y criterios ajenos al consenso asentado en los principios de justicia. Criterios que sólo pueden avalarse desde la concepción de justicia de la justicia como imparcialidad y no desde cualquier planteamiento de justicia.

⁹¹ Cfr. Rawls, *Liberalismo Político*, [III: §5], p. 118.

⁹² *Ibid.* p. 119.

3. *Equilibrio reflexivo*

Para su exposición, podemos separar concepción de la justicia de Rawls en dos etapas.⁹³ La primera de ellas se concentra en la elección de los principios de justicia posibles y que están dirigidos a la estructura básica de la sociedad. La segunda etapa tiene que ver con los ciudadanos en una sociedad bien ordenada⁹⁴ (una vez que han sido propuestos los principios básicos de justicia). Este momento está dedicado a la revisión de nuestros juicios y/o de la interpretación de la posición original, desde los que valoramos a la concepción de justicia.⁹⁵

Al segundo estadio es lo que Rawls denomina en *Teoría de la Justicia* como <equilibrio reflexivo> y en *Liberalismo Político* como <consenso entrecruzado>; aunque en este último agrega como objetivo principal del mecanismo, la posibilidad de que exista estabilidad en la concepción de justicia. Por ahora sólo me referiré al *equilibrio reflexivo*; ya que la idea de *consenso entrecruzado* (*overlapping consensus*) ,implica la comprensión de algunos otros elementos de la teoría rawlsiana como son: el pluralismo razonable, doctrinas comprensivas razonables y razonabilidad; los cuales desarrollaré en el siguiente capítulo.

Rawls especifica que el <equilibrio reflexivo> es un estado en el que la descripción de la posición original expresa condiciones que podemos aceptar como ciudadanos libres e iguales; y que produce principios que podemos aceptar desde nuestros juicios particulares. “Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación”⁹⁶.

El equilibrio reflexivo, surge ante la necesidad de justificar una descripción particular de la posición original, a partir de los principios elegidos; es decir, tomando como base la capacidad de los principios básicos de justicia para responder a nuestras dudas acerca de casos particulares y de nuestros juicios ante ellos.

El estado del equilibrio reflexivo se alcanza una vez que los individuos han comparado y analizado diversas concepciones de justicia y sus juicios en torno a estas. Los ciudadanos elegirán aquellos principios de

⁹³ Dicha separación deberá considerarse sólo como un recurso para su exposición y comprensión; puesto que no es posible elegir principios de justicia sin pensar en que estos deberán ser validados por las diferentes concepciones de bien y en que estas concepciones corresponden a la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables . Cfr. Sahuí, Alejandro, “*John Rawls: Del consenso entrecruzado al equilibrio reflexivo. Algunas consideraciones acerca del uso público de la razón*”, *Signos Filosóficos*, núm. 6, julio-diciembre, 2001, pp. 211-240, p. 214

⁹⁴ John Rawls considera a una sociedad como < bien ordenada> en tanto que cumple con tres características principales: 1) es una sociedad en la que cada cual acepta y sabe lo que todo el mundo acepta: los principios de justicia. 2) su estructura básica efectivamente cumple con los principios de justicia y 3) sus ciudadanos tienen un sentido efectivo de justicia (son razonables) [Rawls, *Liberalismo Político*, I: §6, p. 56].

⁹⁵ *Ibid.* [II: §4] p. 50 .

⁹⁶ John Rawls, *Teoría de la justicia*, [I:§4], p. 32.

justicia que correspondan con su sentido de justicia⁹⁷. Es un proceso en el que se ajustan o regulan mutuamente la concepción de justicia y los juicios particulares.

El equilibrio reflexivo reitera el carácter procedimental de justicia como imparcialidad, al vincular la validez de los principios básicos de justicia con la descripción de la posición original. Sin embargo también parece contradecir uno de los principios del liberalismo político al buscar equiparar los juicios particulares con la concepción de justicia. La racionalidad de los ciudadanos; es decir su capacidad para elegir su propia concepción de bien, se vería afectada si los ciudadanos deben asumir los mismos principios de justicia a partir de la correspondencia entre estos y sus juicios particulares. Se llegaría a una idea de lo bueno, que deberá ser sostenida por todos.

Es el mismo Rawls quien reconoce esta crítica y pretende responder a ella en *Liberalismo Político*⁹⁸ al abordar su idea de consenso entrecruzado, en donde el autor agrega la necesidad de que cada doctrina comprensiva considere a los principios de justicia como compatibles, desde sus propias concepciones de bien.⁹⁹

Para concluir este capítulo me gustaría recalcar que Rawls sostiene su noción de imparcialidad, en las condiciones ideales de justificación puntualizadas en la posición original. El autor pretende que la posición original pueda garantizar la elección consensuada y unánime de principios de justicia. Sin embargo, de acuerdo con el análisis realizado a las cuatro características de la posición original (las circunstancias de la justicia, las restricciones formales del concepto de lo justo, el velo de la ignorancia y la racionalidad de las partes), es posible notar que en cada una de ellas el filósofo americano presupone criterios que no están justificados. Es decir, que no forman parte del proceso de elección racional que garantiza la imparcialidad de los principios que guiarán la cooperación social y que por tanto, no están sujetos a cuestionamiento como sugiere el autor al presentar la posición original como un sitio hipotético.

Considero que la mayoría de presupuestos no justificados presentes en la posición original de Rawls, tienen un punto en común. Este es, que el autor trata de deslindar lo que para él pertenece a consideraciones privadas como son concepciones particulares de bien y las circunstancias propias de cada sociedad, del proceso argumentativo para establecer un consenso racional sobre los principios de justicia.

Me refiero a presupuestos tales como: la reducción de los bienes primarios a expresiones meramente descriptivas y las limitaciones de información que impone el velo de ignorancia, mismas que exigen que los sujetos epistémicos(las partes en la posición original) compartan los mismos recursos teóricos.

⁹⁷ Ver. *Ibid.* [I: §9]p. 57.

⁹⁸ Ver. John Rawls, *Teoría de la justicia*, [introducción], p.11 y 12

⁹⁹ Ver. apartado “ Consenso entrecruzado” del capítulo II

Algunos de los argumentos que pueden darse a favor de una postura que no disocie los criterios de aceptabilidad racional de los valores, los esbozaré en el capítulo tres de esta investigación, cuando planteé la discusión que sostienen Hilary Putnam y Habermas. Una de las dificultades que supera la propuesta de Putnam, es que no requiere de criterios de racionalidad neutrales y universales; lo cual permite el reconocimiento de múltiples razonamientos que incluyen valores y concepciones particulares, sin tener que recurrir a la unificación de recursos teóricos para considerar como objetiva o imparcial una proposición.

Pero, más allá de los argumentos que muestran cómo es que una noción de imparcialidad u objetividad que no precisa la desarticulación entre valores, bienes particulares y el resto de los razonamientos, puede superar diversas dificultades que se presentan en propuestas como la de Rawls que pretenden partir de una base común de estándares de aceptabilidad racional (que en el caso de la justicia como imparcialidad están especificados en la posición original); me parece que es contradictorio que por un lado, Rawls apele a la desvinculación entre las concepciones particulares de bien y los mecanismos de aceptabilidad racional (como lo hace en las exigencias del velo de ignorancia); y que por otro lado, sea el mismo autor quien deba de recurrir a la vinculación entre cargas valorativas propias de su concepción de justicia y los razonamientos que forman parte del proceso de elección de los principios de justicia. Como vimos en el desarrollo del presente capítulo, las cuestiones en las que recurre a dicha vinculación son: cuando da por hecho que el beneficio mutuo puede ser considerado sin discusión como un supuesto débil; en la descripción de los fines permitidos de acuerdo a las exigencias del velo de ignorancia, así como en el criterio de racionalidad que implica la evaluación de medios para ciertos fines, a partir de principios que no son esclarecidos por el filósofo.

El caso de dependencia entre valores y estándares de aceptabilidad racional al que Rawls recurre y que me parece más grave y evidente, es el de la definición de los ciudadanos libres e iguales. Ésta precede a la descripción de la posición original y tiene implicaciones desde la teoría tenue del bien, en la definición de los bienes primarios, hasta las características de los principios de justicia y la concepción de imparcialidad.

Rawls define a su teoría de justicia como el punto de vista objetivo de los ciudadanos libres e iguales, pero lo que se considera como <ciudadano libre e igual> no se decide dentro del procedimiento para acordar principios de justicia. Lo cual lleva a pensar que el autor falta a uno de los pilares esenciales de la justicia como imparcialidad y se compromete con una concepción particular de bien y de verdad.

II. EL PLURALISMO RAZONABLE Y EL RECONOCIMIENTO A LA PLURALIDAD DE PLANES Y FORMAS DE VIDA

En el capítulo I, reflexioné acerca de la noción de imparcialidad sostenida por el filósofo John Rawls . Señalé que dicha noción se ve reflejada en el recurso hipotético de la posición original, que es la figura representativa de los estándares de aceptabilidad racional; desde los cuales es posible defender la validez o invalidez de los principios de justicia.

Advertí que la noción de imparcialidad de John Rawls, aboga por la elección consensuada y unánime de principios de justicia, a partir de un proceso deliberativo de argumentación racional. Sin embargo, para cumplir con su objetivo, debe recurrir a criterios que no son justificados desde el procedimiento de elección de principios de justicia, sino que apelan a concepciones propias de una concepción particular de bien y de verdad.

En el presente capítulo, reflexionaré sobre la forma en la que la noción de imparcialidad de Rawls tiene implicaciones importantes en al menos tres componentes de su propuesta de liberalismo político: en la distinción y relación entre las capacidades de racionalidad y razonabilidad de las partes en la posición original, en la distinción entre doctrinas comprensivas razonables y no razonables, y finalmente en su diferenciación entre pluralismo razonable y pluralismo como tal. Lo cual a su vez repercute en la capacidad de respuesta que tiene la propuesta de Rawls frente a la diversidad de formas de vida. Me propongo mostrar cómo es que la noción de imparcialidad de Rawls, afecta de manera significativa a la capacidad de reconocimiento que el liberalismo político de Rawls tiene frente a la diversidad de sistemas de prácticas y creencias.

Concluiré que la propuesta de Rawls, reduce la diversidad de formas de vida a diferencias ideológicas, y no contempla aquellas de tipo ontológico, e incluso se ve limitado para considerar a la pluralidad epistémica¹⁰⁰.

Antes de comenzar con el análisis acerca de la forma en la que influye la noción de imparcialidad que Rawls sostiene en los elementos que conforman su liberalismo político, expondré sobre algunos componentes de la justicia como imparcialidad que Rawls retoma del planteamiento kantiano. Considero que el reflexionar acerca de la influencia kantiana en la teoría de justicia de Rawls puede ayudarnos a comprender, con mayor claridad, a qué se refiere el autor americano cuando afirma el carácter universal de los principios de justicia y a la posibilidad de elegir de manera unánime una concepción de justicia. Principalmente me interesa resaltar el vínculo que se puede notar entre el imperativo categórico de Kant y el velo de ignorancia que forma parte de la posición original propuesta por Rawls.

El filósofo americano recurre a conceptos kantianos para sustentar la posibilidad de una concepción política de justicia común a cualquier ciudadano libre e igual, e introduce un criterio de reciprocidad que involucra el

¹⁰⁰ Por diversidad onto-epistemológica entiendo ambas premisas del relativismo extremo [Ver. Introducción y conclusión]

concepto de “razonabilidad”¹⁰¹, el cual, como analizaré, forma parte de importante del liberalismo político de Rawls y de su respuesta a las diferentes doctrinas comprensivas.

1. Naturaleza kantiana de la propuesta de Rawls

Rawls menciona que su propuesta sobre la justicia es de naturaleza kantiana;¹⁰² ya que, entre otros factores, se apega a la concepción kantiana de la voluntad humana al afirmar que cada persona debe ser tratada como un fin en sí mismo y nunca como un medio para adquirir un beneficio.¹⁰³ Lo cual reafirma el interés de John Rawls por alejarse del utilitarismo.

La influencia kantiana en la teoría de la justicia de Rawls puede notarse en varios aspectos, por ejemplo, Rawls señala que las características de los principios de justicia como la generalidad, universalidad y carácter público; así como en la condición del velo de ignorancia que él demanda dentro de la posición original, se encuentran implícitos en el imperativo categórico kantiano.¹⁰⁴

El filósofo norteamericano considera que la formulación kantiana del imperativo categórico lleva implícita la demanda por desconocer nuestras inclinaciones, el lugar que ocupamos en la sociedad y la distribución de ventajas y capacidades naturales cuando nos situamos en la posición original para la elección de los principios de justicia.¹⁰⁵

Me parece que es factible comprender la interpretación que Rawls hace del imperativo categórico de Kant para realizar dicha afirmación (velo de la ignorancia implícito en el imperativo categórico kantiano), si tomamos en cuenta la distinción que Kant efectúa entre imperativo hipotético y el imperativo categórico.

El filósofo alemán reconoce al imperativo categórico como “[...]aquel que representa una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin”; de validez universal y que se adquiere de manera *a priori*; por lo que debe obedecerse de manera obligatoria aún en contra de alguna inclinación personal. Mientras que define al imperativo hipotético, como aquel que está vinculado a las acciones que son buenas, sólo en tanto son medios

¹⁰¹ Estimo que Rawls emplea el término “razonable” para definir por lo menos cuatro aspectos de su teoría de la justicia: 1) Para tratar de alejar su propuesta de cualquier tipo de implicación de verdad o bien, 2) Para distinguir entre dos tipos de doctrinas: las doctrinas comprensivas razonables y las no razonables o irracionales [Ver. Rawls, *Liberalismo político*, p.12 y Rawls “Una revisión a la idea de razón pública” en *Derecho de Gentes*, p.197], 3) Para caracterizar al pluralismo (pluralismo razonable) a partir del cual busca definir una concepción política de justicia. [Ver. Rawls, *Liberalismo político*, p. 18] 4) Al definir a los miembros en la posición original como razonables y racionales [Ver. Rawls, *Teoría de la Justicia*, pp. 25-26. Es por ello que en cada apartado del presente capítulo buscaré profundizar sobre el término “razonabilidad” que Rawls emplea.

¹⁰² Rawls, *Teoría de la justicia*, (prefacio), p. 10.

¹⁰³ Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, p. 173 y Ver. Immanuel Kant, *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [4:428 y 4:429].

¹⁰⁴ Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, p. 132.

¹⁰⁵ Ver. *Ibid.* p.135.

para obtener algo más. Éste se desprende del ámbito empírico, y es por ello que está condicionado y es contingente.¹⁰⁶ Aunado a la diferenciación entre el imperativo categórico y el hipotético, Kant resalta que:

Una acción realizada por deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la ley [...] y por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones.¹⁰⁷

Es así que, de acuerdo con Kant, el imperativo categórico debe funcionar como una ley universal que sea el único principio de la voluntad; es decir como aquel que debe determinarla. Es una máxima que podría ser aceptada por todos independientemente de inclinaciones, deseos o concepciones personales acerca del bien o la felicidad.¹⁰⁸

Con base en las afirmaciones que Kant realiza acerca del imperativo categórico y sobre la influencia exclusiva que éste debe tener sobre la voluntad; podemos inferir que la exigencia rawlsiana por el velo de la ignorancia dentro de la posición original, comparte con el imperativo categórico kantiano la necesidad por prescindir de cualquier tipo de deseo o inclinación particular. Es decir, mientras que para Kant la voluntad sólo puede regirse por el imperativo de la moralidad; para Rawls, la elección de principios de justicia, que funjan como fundamentos generales y de valor universal, únicamente podrá llevarse a cabo en condiciones tales que prevengan la intervención de consideraciones no generales; es por ello que el velo de ignorancia que Rawls propone, impide que las partes en la posición original conozcan su lugar en la sociedad, sus talentos y capacidades o su plan de vida.¹⁰⁹

Esta interpretación que Rawls hace del imperativo categórico de Kant me parece sumamente interesante porque nos muestra que para el filósofo americano la elección de los principios de justicia, se valida, entre otras cosas,¹¹⁰ cuando se realiza en condiciones tales que no se involucren deseos, inclinaciones personales o cualquier circunstancia que remita a lo particular; ya que son estos elementos, que él considera contingencias, los que podrían llevar a la elección de principios desiguales o injustos. Entendiendo por ello, el que respondan a intereses de uno o algunos y no de todos.¹¹¹

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.* [4:§416- 4:§420].

¹⁰⁷ Immanuel Kant, *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [4:§401].

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.* , [4:§419].

¹⁰⁹ Ver. capítulo I, apartado “ El velo de ignorancia”.

¹¹⁰ En el apartado acerca de posición original del capítulo I, aclaré en qué consiste, lo que Rawls llama “las condiciones que caracterizan la situación inicial”, dentro de las cuales figura el velo de ignorancia y la racionalidad de las partes contratantes [Ver. Rawls, *Teoría de la Justicia* ,III, p. 119] .

¹¹¹ Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [II:§11], p. 69.

Con la disociación que Rawls hace entre las circunstancias que juzga particulares y la elección de principios de justicia, es plausible vislumbrar por qué Rawls vincula al *velo de la ignorancia* con la posibilidad de elegir manera unánime principios generales de justicia y por lo tanto una concepción de la justicia compartida:

El velo de la ignorancia hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia. Sin estos límites puestos al conocimiento, el problema de las negociaciones en la posición original sería infinitamente complicado. Aunque teóricamente hubiese una solución, no podríamos, al menos por el momento, ser capaces de determinarla.¹¹²

Es conveniente destacar una precisión que Rawls hace respecto a la concepción de justicia. Él menciona que con su concepción de justicia no busca sostener que siempre deba llegarse a una elección unánime de principios, sino que lo importante es la discusión y reflexión que surja en el desarrollo del debate por la validación de principios de justicia.¹¹³ Sin embargo sí apela a la legitimidad de la concepción política razonable, que debe ser reconocida por todos.¹¹⁴ Para entender a qué se refiere el filósofo con ello, podemos recurrir al nexo entre el concepto de autonomía y el de universalidad presente en el pensamiento de Kant y que también Rawls mantiene ¹¹⁵ cuando afirma que “la posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico[...]”.¹¹⁶

Kant reconoce a la autonomía como el único principio de la moral; es decir como aquel que determina que un ser racional sea un fin en sí mismo y en tanto tal un legislador que se somete sólo a las leyes que se da a sí mismo y no a aquellas que determinan los objetos en relación a nuestra voluntad.¹¹⁷ El filósofo alemán opone a la autonomía de la voluntad: la heteronomía,¹¹⁸ que ocurre cuando la voluntad es determinada por una ley externa; por lo que está vinculada a imperativos hipotéticos y no categóricos, además de que no responde a la dignidad propia de un ser racional.¹¹⁹

¹¹² Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III:§ 24], p.139.

¹¹³ Cfr. Rawls, “Una revisión a la idea de a razón pública” en *Derecho de gentes*, p. 195.

¹¹⁴ Ver. *Ibid.* pp. 193 y194.

¹¹⁵ Ver. Wolff, *Para comprender a Rawls: Una reconstrucción y una crítica de teoría de la justicia*, pp. 102- 106 en donde Wolff explica que tanto Rawls como Kant tratan de responder a la pregunta por principios morales que puedan determinar las acciones morales de los seres humanos a pesar de sus deseos e inclinaciones. Wolff afirma que ambos responden a ello con la idea de autonomía, que a su vez está vinculada con la de universalidad.

¹¹⁶ Rawls, *Teoría de la Justicia*, [IV: § 40], p.241.

¹¹⁷ Cfr. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [4:438].

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.* [4:§441].

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.* [4:§433].

Para ampliar su definición de autonomía Kant enuncia de manera concluyente: “El principio de la autonomía, es pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal”.¹²⁰

Es en esta última frase en donde el filósofo incluye una idea crucial en su concepto de autonomía; ésta es que las máximas elegidas por la voluntad autónoma deben ser universales.

Podemos entender que un ser racional en tanto fin en sí mismo y conforme a su dignidad sólo puede guiarse por leyes que se impone a sí mismo, pero asentir que de ahí se siga que las leyes que el ser racional auto- legisle tengan carácter universal, requiere de recordar la particularidad, antes mencionada, que Kant asigna al imperativo categórico: es una máxima que podría ser aceptada por todos los seres racionales independientemente de inclinaciones y deseos personales.

Si es un ser racional el que se auto- asigna las leyes , necesariamente lo hace cumpliendo con la condición de que éstas puedan ser aceptadas por todo ser racional (formulación del imperativo categórico como ley universal).¹²¹Es en este sentido en el que la voluntad autónoma debe entenderse como una voluntad universalmente legisladora.

Podemos concluir entonces que la idea de autonomía que Kant sostiene no sólo significa auto-legislación, sino que implica una forma específica de llevarla a cabo, y ésta es reconociendo únicamente aquellas máximas que no estén mediadas por ningún otro fin, que no sea ella misma; es decir que no obedezcan a inclinaciones o deseos personales. Deben ser de carácter universal, al poder ser reconocidas y obligatorias para todos los agentes racionales.

Tomando en cuenta estos apuntes sobre la idea de autonomía de Kant, podemos retomar la pregunta: ¿qué quiere decir Rawls cuando se refiere al carácter universal de los principios de justicia y a la posibilidad de elegir manera unánime una concepción de justicia?

John Rawls afirma que una de las características de los principios de justicia, que deberán elegirse en el marco de la posición original, es que “han de ser universales en su aplicación. Tienen que valer para todos, por ser personas morales”.¹²²Lo cual también significa que todos deben entenderlos y poder usarlos.¹²³Aquí podemos notar la similitud que tiene su postura con el planteamiento de Kant. Las personas morales a las que Rawls se refiere, bien pueden identificarse con los seres racionales de voluntad autónoma a los que Kant apela. Los principios de justicia deben ser tales, que puedan ser reconocidos y obedecidos por todos los agentes, puesto que comparten la peculiaridad de que son ellos mismos los que los eligen, sin ningún tipo de imposición que

¹²⁰ *Ibid.* [4: §440].

¹²¹ *Cfr. Ibid.* [4:§402].

¹²² Rawls, *Teoría de la justicia*, [III:§23], p. 131.

¹²³ *Cfr. Loc. cit*

pueda considerarse externa; incluyendo aquellas exigencias que traen consigo los deseos, la idea particular acerca del bien o las condiciones específicas correspondientes a un contexto definido.

Para aclarar la idea de Rawls acerca de la concepción unánime de justicia y que está vinculada con la universalidad de los principios de justicia, podemos tomar en cuenta la idea de legitimidad política que él sostiene. La cual está basada en su criterio de reciprocidad:¹²⁴

El criterio de reciprocidad exige que cuando [los términos de cooperación social] se proponen como los más razonables para la justa cooperación, quienes los proponen también tienen que considerar que para los otros resulta al menos razonable aceptarlos como ciudadanos libres e iguales[...] . Por consiguiente, cuando en material constitucional o de justicia básica todos los funcionarios competentes actúan según la razón pública y todos los ciudadanos razonables se consideran legisladores legales que siguen la razón pública, la expresión jurídica de la opinión mayoritaria es legítima. Tal vez no sea la más razonable para cada uno pero es política y moralmente obligatoria para el ciudadano y se debe aceptar como tal.¹²⁵

Aunque en apartados posteriores será necesario esclarecer varios de los conceptos enunciados como “razonable” y “ciudadanos libres e iguales”; en la cita anterior podemos notar que el filósofo norteamericano defiende el carácter obligatorio de los principios de justicia, independientemente de que estos sean considerados por todos y cada uno de los ciudadanos como predilectos de acuerdo a sus concepciones sobre el bien o formas de vida. Esto nos da la pauta para pensar que el significado de unanimidad para Rawls, no está vinculado con que todos los involucrados en el proceso de la formulación de una concepción de justicia, mantengan las mismas ideas sobre deseos o inclinaciones; pero sí con que puedan aceptar una idea de justicia como razonable; incluso si ésta atenta en contra de intereses particulares.¹²⁶Es por ello que resulta política, moralmente obligatoria y unánime; puesto que puede ser compartida por todos los ciudadanos en tanto libres e iguales,¹²⁷ y no en tanto seres con preferencias, inclinaciones y deseos individuales.

Rawls destaca que la concepción política de justicia, aquella que podemos reconocer de manera unánime como ciudadanos libre e iguales, puede considerarse como un “módulo, una parte constituyente esencial, que encaja en varias doctrinas comprensivas razonables y que puede ser sostenida por ellas, las cuales perduran en la sociedad a la que regula”.¹²⁸Más adelante aclararé a qué se refiere Rawls con doctrinas comprensivas razonables, pero podemos adelantar que éstas incluyen concepciones sobre el bien, valores e ideas sobre la vida humana.

¹²⁴ Cfr. Rawls , “Una revisión a la idea de a razón pública” en *Derecho de gentes* , p.162.

¹²⁵ *Ibid.* p. 161.

¹²⁶ *Loc. cit.*

¹²⁷ Cfr. *Ibid.* p.165.

¹²⁸ Rawls, *Liberalismo político*, [I : §2], p. 37.

Rawls reconoce que las doctrinas comprensivas razonables; es decir las diferentes ideas del bien, valores, etc... que forman parte de la sociedad, comparten algunos elementos con la concepción de justicia aceptada; sin embargo, puntualiza que esto no quiere decir que la concepción política de justicia provenga de los valores o ideales propios de cada doctrina comprensiva; sino que “se presenta como libremente aceptada y expresada aparte de cualquier otro entorno más amplio, y sin referencia alguna con él”.¹²⁹

La pregunta que me surge ante los dos pronunciamientos del autor sobre la concepción de justicia, es : ¿Cómo sería posible delimitar el espacio correspondiente a la concepción política de justicia, del área que pertenece a valores, deseos e inclinaciones propios de cada doctrina; si de hecho las doctrinas comprensivas razonables tienen vínculos con la concepción política de justicia?; si mantienen una forma de relación por lo menos para que la concepción de justicia pueda ser entendida y aceptada por las diferentes doctrinas .

Considero que la intención por responder a este planteamiento, está presente en la distinción que hace Rawls entre lo políticamente razonable y las doctrinas comprensivas;¹³⁰sobre lo cual me gustaría ahondar en la siguiente sección, que corresponde a una de las propiedades que Rawls asigna a su teoría de la justicia: la considera libre de cargas metafísicas y epistémicas. Por ahora me interesa resaltar que las ideas de universalidad de los principios de justicia y la posibilidad de elección unánime de la concepción de justicia, que Rawls sostiene, están íntimamente ligadas a su apuesta por disociar lo que él percibe como no político: deseos, inclinaciones e ideales particulares, de lo político; es decir de lo que concierne a la conformación de una concepción de justicia.

Para finalizar esta sección, me gustaría remarcar que la interpretación que Rawls realiza sobre el imperativo categórico kantiano, muestra por un lado, que para Rawls los contextos específicos, las emociones, inclinaciones y deseos personales no pueden formar parte de la elección de principios que se pretendan justos. Por otro lado, refleja que para Rawls la universalidad y objetividad de los principios morales responde a la posibilidad de formar una concepción unánime de justicia o de justicia razonable, construida por las partes, concebidos como libres e iguales, y no como seres con preferencias, inclinaciones y deseos individuales (elementos de los que son despojados en el ejercicio del velo de la ignorancia). Aunque ello no signifique que todos deban compartir los mismos deseos e inclinaciones; sí implica que en lo que se refiere a la idea de justicia razonable, sean capaces de ir más allá e incluso por sobre sus intereses particulares.

¹²⁹ *Loc.cit.*

¹³⁰ Rawls considera como <política> o razonable una concepción de justicia, cuando ésta no se compromete con ninguna doctrina de carácter metafísico o epistémico. [Ver.Rawls, *Liberalismo político*, p. 37]

2) ¿Una concepción política de justicia sin cargas metafísicas ni epistémicas?

Es conveniente mencionar que en su libro *Liberalismo Político*, Rawls realiza diversas puntualizaciones a su *Teoría de la Justicia*; una de ellas es la introducción de un componente importante en su concepción de justicia: la noción de “doctrina comprehensiva”.¹³¹

Al incluir la idea de “doctrina comprehensiva”, Rawls asume a la diversidad como una realidad de ideologías, de diferentes formas de entender al mundo a las que pueden adscribirse los individuos, y que por tanto son colectivas. La diversidad ya no se trata únicamente de individuos con distintas concepciones sobre el bien, sino de grupos de individuos que comparten valores y creencias religiosas, morales, etc.

Es relevante considerar la especificación de “doctrina comprehensiva” que hace Rawls; ya que es desde ella, que podemos comenzar a discutir entorno a los alcances del liberalismo político frente a la diversidad de formas de vida.

Con la idea de “doctrina comprehensiva” Rawls admite diversidad moral e ideológica de agrupaciones pero no reconoce a la diversidad de prácticas y creencias como una condición irrenunciable. Esto quiere decir que desplaza a cualquier tipo de diversidad de base ontológica;¹³² puesto que son los individuos los que se afilian o afirman a las doctrinas comprehensivas y no hay determinaciones que vayan más allá del individuo o de la suma de individuos.

El reconocimiento limitado a la diversidad ideológica y no ontológica por parte de la propuesta de Rawls, también puede notarse en las restricciones que impone el velo de ignorancia a las partes en la posición original. Tal como mencioné en el capítulo anterior, la propuesta de Rawls sólo reconoce aquellos bienes que no transgreden la identidad del yo.¹³³ Al hacerlo, el autor impide que cualquier tipo de bien constitutivo del sujeto, forme parte de lo que el autor considera doctrina comprehensiva.

En *Liberalismo Político*, Rawls aclara que una de las limitaciones de su *Teoría de la Justicia* es que carece de la distinción pertinente entre las doctrinas comprehensivas y la concepción política de justicia. Es por ello que en *Liberalismo Político* se propone resarcir dicha falta y con ello superar algunas de las limitaciones que se presentan en su propuesta de justicia como imparcialidad.¹³⁴

¹³¹ Ver. Rawls, *Liberalismo Político*, p. 38 en donde el autor señala que una doctrina es comprehensiva “cuando incluye concepciones de lo que es de valor en la vida humana, ideales de amistad y de relaciones familiares y de asociación, y muchos otros elementos que conforman nuestra conducta, y en última instancia nuestra vida en su totalidad”.

¹³² Ver. Bermudo, p. 178 y Parekh p. 43 Ambos autores señalan que la diversidad reconocida por el liberalismo político de Rawls es únicamente ideológica y no cultural. Yo estimo y discutiré más adelante, que la propuesta de Rawls se ve limitada para hacer reconocimientos de tipo ontológico porque mantiene a la noción de imparcialidad como punto de vista compartido e independiente.

¹³³ Ver. Cap. I, apartado: “Velo de la ignorancia”.

¹³⁴ Ver. *Liberalismo Político*, Introducción, p. 11.

En *Liberalismo Político*, el filósofo busca aclarar que la concepción de justicia que propone, “no preconiza ninguna doctrina específica, metafísica o epistemológica, más allá de lo que está implícito en la concepción política misma”¹³⁵. Es decir, que trata de no comprometerse con alguna doctrina moral o de ninguna otra índole, ni asignarle a su propuesta la propiedad de verdad. Rawls explica que es por esta razón que sustituye el término verdadera por el de razonable para describir su concepción de justicia. Y especifica que la considera así porque ésta articula sólo valores políticos¹³⁶ y no otro tipo de valores, además de que se da en una base pública de justificación.¹³⁷

Rawls aclara que una concepción política de justicia, para ser tal, debe poseer algunas características primordiales: se aplica a la estructura básica de la sociedad (instituciones políticas y sociales); es independiente de las doctrinas generales de cualquier clase y se puede elaborar a partir de las ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública (por ejemplo, la concepción de los ciudadanos como libres e iguales).¹³⁸

La justicia como imparcialidad que nos presentó en *Teoría de la Justicia*, se convierte entonces en un ejemplo de una concepción política de justicia que debería poder cumplir con los requisitos que John Rawls concede a una concepción de justicia. Requerimientos que se oponen a los de una doctrina comprensiva.

Resulta sumamente interesante la propiedad de independencia que Rawls atribuye a una concepción política de justicia; ya que es en ésta, en donde Rawls asegura, se sostiene la posibilidad de que se respeten las múltiples doctrinas comprensivas y que al mismo tiempo pueda sustentarse una idea compartida de justicia que no se comprometa con una doctrina comprensiva en particular. La concepción política de justicia es un punto de vista compartido y públicamente reconocido, a partir de la cual puede juzgarse la legitimidad de los reclamos ciudadanos y desde la que se puede lograr un acuerdo político sobre cuestiones esenciales de justicia.¹³⁹

Para entender por qué Rawls considera que una concepción política de justicia debe y puede ser independiente de las doctrinas comprensivas, es necesario revisar algunos elementos que forman parte del liberalismo político de Rawls, como son: 2.1) la concepción política de persona que Rawls defiende (libres, iguales y poseedores de dos capacidades morales fundamentales: racionalidad y razonabilidad); 2.2) la división entre valores políticos y no políticos; 2.3) la distinción entre doctrinas comprensivas razonables y no razonables; y entre 2.4) doctrinas comprensivas y una concepción política de justicia; 2.5) la idea del consenso entrecruzado y finalmente la 2.6) diferenciación entre pluralismo como tal y pluralismo razonable.

¹³⁵ *Ibid.*, [I:§1]p. 35.

¹³⁶ John Rawls explica que por valores políticos entiende aquellos que se realizan en instituciones públicas; es decir en la estructura básica de la sociedad. Como ejemplos de valores políticos el autor enumera: justicia, tranquilidad doméstica, bienestar en general, libertad y autonomía. Ver. Rawls, “Una revisión a la idea de a razón pública” en *Derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001.

¹³⁷ Cfr. Rawls, *Liberalismo Político*, p. 15.

¹³⁸ Cfr. Rawls, “Una revisión a la idea de a razón pública” en *Derecho de gentes*, p. 167.

¹³⁹ Ver. Rawls, *Liberalismo Político*, [III : § 5] p. 156.

2.1 La concepción política de persona

En el apartado: “Equilibrio reflexivo” del capítulo uno, aclaré que para comprender mejor la justicia como imparcialidad de Rawls es posible separarla por un lado, en el momento de la elección de los posibles principios básicos de justicia y por el otro, en el de la sociedad bien ordenada.

Es por ello, que juzgo que cuando habla de las partes en la posición original, Rawls se refiere al primer momento; y enuncia concepción política de persona o ciudadano, cuando alude al segundo momento de su planteamiento de justicia. Sin embargo es necesario reconocer que los dos momentos están vinculados; y por tanto la descripción de las partes en la posición original y de ciudadanos o concepción política persona, como veremos, tienen inferencias una en la otra.

Las partes en la posición original poseen dos características: libres e iguales; y dos capacidades morales fundamentales: la racionalidad y la razonabilidad. La forma en la que se vinculan características y capacidades es la siguiente: las partes en la posición original que decidirán sobre los principios básicos de justicia, son libres e iguales gracias a que poseen dos capacidades morales razonabilidad y racionalidad.

De acuerdo con Rawls, la capacidad de racionalidad, les permite a las partes desarrollar una concepción del propio bien, elegir un plan de vida y seleccionar los medios más efectivos para los fines dados.¹⁴⁰ Mientras que la razonabilidad es la capacidad que les permite a las partes desarrollar un sentido de justicia para proponer e intervenir en el proceso de la elección de los principios básicos de justicia.

La racionalidad y la razonabilidad son capacidades de orden superior e irrenunciables; y de acuerdo con Rawls, son las dos capacidades que definen la libertad y la igualdad de las partes en la posición original. Libres, en tanto que los convierte en auto legisladores que propondrán y elegirán los principios de justicia que regirán las instituciones básicas de su sociedad; e iguales, porque todos tienen las mismas capacidades (razonabilidad y racionalidad).

Los intereses que mantengan las partes en la posición original siempre serán los de orden superior; es decir, las partes con las capacidades de razonabilidad y racionalidad, tendrían que proponer criterios que defiendan estas capacidades. Lo más importante para las partes será salvaguardar las capacidades de razonabilidad y racionalidad, puesto que son estas capacidades las que garantizan su libertad e igualdad.

Rawls defiende que las características de libertad e igualdad de los agentes están vinculadas a las circunstancias de justicia, a la forma en la que se plantea la estructura de la posición original; la cual implica velo de ignorancia, la publicidad de los principios de justicia, las restricciones formales del concepto de lo justo y la racionalidad de las partes contratantes.¹⁴¹

¹⁴⁰ Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [I:§3] p. 25 y Ver. apartado “La racionalidad de las partes”, Cap. I.

¹⁴¹ Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, [III], p. 119.

Sin embargo, en el capítulo uno señalé que en cada una de las condiciones que describen a la posición original existen presupuestos que no forman parte de un proceso imparcial. Es por ello, que en este capítulo será interesante notar de qué forma interviene el concepto de “ciudadanos libres e iguales” en la concepción política de justicia que Rawls expone y que él considera independiente de la diversidad de doctrinas comprensivas.

En una sociedad bien ordenada, Rawls explica que los ciudadanos se consideran libres, en tres sentidos:¹⁴²

1) Los ciudadanos son libres en tanto que se consideran a sí mismos como poseedores de una capacidad moral para tener una concepción del bien. Concepción que pueden modificar y no por ello pierden su estatus en materia de justicia; es decir en el ámbito de lo público.

2) Los ciudadanos se ven como personas libres porque se saben capaces de reclamar y realizar exigencias para hacer valer sus concepciones de bien, siempre y cuando éstas no sobrepasen los márgenes de la concepción política de justicia.

3) Por último, se consideran libres porque son capaces de asumir la responsabilidad de sus fines. Esto quiere decir que “ [...] pueden ajustar sus fines de tal manera que puedan perseguirse por los medios que pueden esperar razonablemente recibir en recompensa por lo que razonablemente puedan esperar contribuir”.¹⁴³

La primera forma en la que los ciudadanos se consideran a sí mismos como libres, corresponde a la capacidad de racionalidad que mantienen las partes en la posición original. La segunda y tercer manera en la que los ciudadanos se consideran libres, también están vinculadas a la capacidad de racionalidad de las partes. Sin embargo, en estas dos maneras en las que los ciudadanos se consideran libres, ya hay implicaciones sobre el modo en el que se lleva a cabo dicha capacidad. Los ciudadanos deben asumir ideas de bien que sean compatibles con la concepción de justicia; es decir, que tanto ellos como sus ideas sobre el bien, deberán ser razonables.

Lo razonable corresponde a la concepción de justicia acordada por todos los involucrados en las condiciones de imparcialidad que, de acuerdo con Rawls, brinda la posición original. Al vincular la noción de razonabilidad con las condiciones de la posición original, el autor pretende mostrar que lo razonable no es una imposición perteneciente a intereses particulares, sino una concepción compartida y reconocida por todos los ciudadanos. Empero, los supuestos no clarificados en la descripción de la posición original, vuelven a hacerse presentes y se ven reflejados en la exigencia de una idea de razonabilidad que no puede explicarse por completo a partir de la exposición acerca de la capacidad de razonabilidad de los agentes que nos brinda el filósofo. Para sustentar esta última afirmación, analizaré la idea de razonabilidad como capacidad moral fundamental de los ciudadanos, a la que Rawls se refiere.

¹⁴² Cfr. Rawls, *Liberalismo Político*, [I: §5], pp. 51-55.

¹⁴³ *Ibid.*[I: §5], p.55.

2.1.1 Razonabilidad y racionalidad

El autor de *Liberalismo Político*, puntualiza que la disposición de ser razonable no se deriva de lo racional, ni se opone a ello, sino que son dos capacidades complementarias; ya que, si las partes en la posición original no tuvieran fines y deseos propios entonces tampoco tendrían el interés por promoverlos dentro de una sociedad, entendida como un medio de cooperación justa. Y si los ciudadanos fueran irrazonables, no serían capaces de reconocer la validez de las demandas de los demás.¹⁴⁴

Al afirmar que no existe superioridad, ni conflicto entre las capacidades de razonabilidad y racionalidad que forman parte de su concepción de persona, Rawls pretende mostrar que mientras lo racional pertenece al ámbito de lo privado, lo razonable tiene que ver con un marco público y social¹⁴⁵ que puede y debe ser suscrito por todos los involucrados.¹⁴⁶ No obstante es importante notar que para sostener la complementariedad entre ambas capacidades, Rawls debe recurrir necesariamente a la exigencia por despojar a las partes de deseos, fines e intereses particulares; no sólo en el momento hipotético de la posición original, sino también después de la elección de principios básicos de justicia.

Es decir, mientras que las partes en la posición original deberán mantenerse bajo el velo de ignorancia sabiéndose poseedores de su capacidad de racionalidad pero sin conocer los detalles de ésta; los ciudadanos, pertenecientes a una doctrina comprensiva, deberán sostener fines, intereses y medios para alcanzar éstos, que sean compatibles con la concepción razonable de justicia. Esto implica que tendrán que dar prioridad al sentido de justicia por sobre sus propios intereses y bienes. La única razón que Rawls nos da para que los ciudadanos puedan hacerlo, es que sean considerados como ciudadanos libres e iguales y no como individuos con preferencias específicas.

Estimar como ciudadanos libres e iguales a los sujetos que forman parte de un sistema de cooperación social, implica reconocer el velo de ignorancia que Rawls suscribe, su idea acerca de los bienes que no pueden ser constitutivos de identidad, así como la evaluación de medios para fines fijos a partir de criterios externos al sujeto.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Cfr. John Rawls, *Liberalismo Político*, [II: § 1], p.70.

¹⁴⁵ Ver. *Ibid*, [II: § 1], p. 71.

¹⁴⁶ Para comprender el vínculo de la capacidad de razonabilidad con el ámbito público o político, es interesante notar la correspondencia que existe entre las nociones rawlsianas de racionalidad y razonabilidad y la descripción kantiana del imperativo hipotético y categórico, respectivamente. Kant aclara: “[...] el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la propia felicidad, esto es, al precepto de la sagacidad, es hipotético; la acción no es mandada en absoluto, sino como simple medio para otro propósito [racionalidad]. [...] Hay un imperativo que sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere [razonabilidad]”. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [4:§416].

¹⁴⁷ Ver. Cap. I, apartado: “La racionalidad de las partes”.

Tal como señalé en el capítulo uno, dichos planteamientos sugieren omisiones que no son puestas a discusión y que por tanto resultan en imposiciones externas al proceso imparcial de elección de principios básicos de justicia. Es así, que cuando el autor exige que los ciudadanos sean razonables, es decir, que se consideren libres manteniendo concepciones de bien que sean armónicas con la concepción política de justicia, realmente les está pidiendo que asuman elementos propios de la concepción de justicia propuesta por él, aún antes de haberla consensuado. Esto otorga razones para pensar, contrario a lo que Rawls afirma, que la capacidad de razonabilidad sí tiene preponderancia sobre la de racionalidad. De hecho la primera, tiene inferencia directa en la segunda; debido a que, antes que nada los ciudadanos para ser considerados como tales, deberán aceptar y dar prioridad a la concepción razonable de justicia por sobre sus intereses personales, aún antes de siquiera haberlos puesto a dialogar con dicha concepción.

El autor también asegura que no existe conflicto alguno entre las capacidades de razonabilidad y racionalidad. Pero cualquier disputa entre éstas podrá evitarse no gracias a un proceso imparcial de deliberación racional; sino porque de entrada lo razonable se asume como superior. Siendo esta la primera petición que hace la propuesta de Rawls, mucho antes de acordar los principios de justicia y de esperar a que se desarrolle un sentido de justicia en cada ciudadano.

2.2 Valores políticos y no políticos

Rawls distingue entre valores políticos y no políticos, explicando que los primeros son aquellos que se aplican a la estructura básica de la sociedad y están destinados a la indagación pública; por lo que no están vinculados con razones que son propias de una doctrina comprensiva.¹⁴⁸ Mientras que los segundos, son propios de cada doctrina comprensiva que los sustente y tienen una carga moral.¹⁴⁹

Como ejemplos de valores políticos, Rawls propone a “[...]la justicia, la tranquilidad doméstica, le defensa común, el bienestar general y las bendiciones de la libertad[...]”.¹⁵⁰ También añade a la libertad política y civil, la igualdad de oportunidades, la reciprocidad y la autonomía política.¹⁵¹

¹⁴⁸ Cfr. Rawls. “Una revisión a la idea de a razón pública” en *Derecho de gentes*, p.168.

¹⁴⁹ En “Una revisión a la idea de a razón pública”, p. 167, Rawls realiza el siguiente señalamiento sobre los valores políticos: “ Los principios y valores del liberalismo político, aunque intrínsecamente son valores morales, caen dentro de la categoría de lo político”. Con este comentario el autor remarca que los valores políticos sólo se distinguen del resto de los valores, por su uso (si están o no dirigidos a la estructura básica de la sociedad o a la indagación pública); pero coinciden en muchos otros elementos con los valores de cada doctrina comprensiva. ¿Cómo es que los valores políticos pueden quedarse sólo en el ámbito de lo público si comparten con el resto de los valores incluso el origen moral?

¹⁵⁰ *Op.cit*, p.168.

¹⁵¹ Cfr.Rawls, *Liberalismo Político*, [IV: §2]p. 214.

En “Una revisión a la idea de a razón pública”, Rawls expone la distinción entre la autonomía moral y la autonomía política como una forma de ejemplificar en qué consiste la diferencia entre un valor político y uno que no lo es. El filósofo explica que “la autonomía como valor puramente moral no satisface la coacción de la reciprocidad”;¹⁵² es decir, que no cumple con la característica de poder ser aceptado por cualquier ciudadano libre e igual.

Con dicho ejemplo, Rawls muestra que pretende que todas las doctrinas comprensivas compartan un grupo de valores: los valores políticos. Empero, lo que distingue a un valor político de uno no político, es que el valor político se identifica con los criterios de la concepción política de justicia y por lo tanto, cualquier ciudadano libre e igual podrá y deberá aceptarlo sin importar preferencias personales e incluso por sobre los valores propios de las doctrinas comprensivas a las que pertenezcan.

De la misma forma que el autor asiente que entre las capacidades de razonabilidad y racionalidad no se presenta conflicto alguno, asegura que los valores políticos no tienen por qué entrar en conflicto con los valores de las doctrinas comprensivas razonables; inclusive el filósofo afirma que los valores políticos deben prevalecer por sobre los valores no políticos.¹⁵³ Esto se debe, de acuerdo con Rawls, a que los valores políticos constituyen un bien público y afirman las virtudes propias de la cooperación pública.

La superioridad de los valores políticos frente a los valores no políticos, que Rawls sostiene, confirma el señalamiento que realicé en el apartado anterior (“*Razonabilidad y racionalidad*”) cuando sostuve que la capacidad de razonabilidad predomina por sobre la de racionalidad, pues son justamente los valores políticos los que determinan y forman parte de lo que se considera razonable. Si los valores políticos son apuntalados por Rawls como superiores frente a los no políticos, ¿qué argumento habría para negar la preponderancia de la capacidad de razonabilidad sobre la de racionalidad?

Rawls utiliza la distinción entre tipos de valores para argumentar acerca de la posibilidad de mantener un concepción política de justicia que prevalezca estable; ya que, sin importar la pluralidad de doctrinas comprensivas que surjan, con sus respectivos valores no políticos, siempre existirá unidad moral cimentada en los valores políticos.

Me parece que se pueden advertir dos puntualizaciones presentes en la distinción rawlsiana entre valores políticos y no políticos. La primera de ellas es que el autor no parece tomar en cuenta que las doctrinas comprensivas no sólo se diferenciarán entre ellas de acuerdo a los valores no políticos que cada una sostiene; sino que también lo harán desde las razones o criterios de justificación necesarios para sustentar la preponderancia de uno u otro valor, dentro del sistema de valores que ostenten. Es conveniente tomarlo en

¹⁵² Rawls, “Una revisión a la idea de a razón pública” en *Derecho de gentes*, p.170 y Ver. apartado: “Naturaleza kantiana de la propuesta de Rawls”, del presente capítulo.

¹⁵³ Ver, Rawls, *Liberalismo Político*, [III : § 8] pp.167- 169.

cuenta porque cuando dos doctrinas comprensivas entran en conflicto, debemos suponer que no sólo habrá diferencias en sus sistemas de valores, también las habrá en las razones por las que preservan la preponderancia de ciertos valores y no de otros.¹⁵⁴

Al no explicitar que cada doctrina comprensiva tendrá estándares de aceptabilidad racional distintos para sostener la relevancia de uno u otro valor no político, el autor de *Teoría de la Justicia* excluye componentes importantes para pensar la relación entre doctrinas comprensivas, y la reduce a la construcción de una concepción de justicia, que de acuerdo con él, les es común. El resto de las interacciones y conflictos que puedan surgir a partir de las diferencias frente a los distintos grupos de valores no políticos de cada doctrina comprensiva, simplemente es segregado a un espacio ajeno, que de acuerdo con Rawls, no tiene por qué intervenir en la construcción de la concepción política de justicia.

Por el contrario, la concepción política de justicia, sí interviene en el sistema de valores no políticos de cada doctrina comprensiva. Es desde la concepción política de justicia que se evaluará la pertinencia de los valores no políticos de cada doctrina para el sistema de cooperación social. Inclusive el autor espera que las doctrinas comprensivas, que mantengan valores no políticos que atenten en contra de la concepción política de justicia, concluyan y sea posible formar así, una sociedad bien ordenada.¹⁵⁵

Pero, si se concreta la erradicación de las doctrinas comprensivas cuyos valores no compartan el ideal de la concepción de justicia, ¿acaso no se vería mermada la capacidad de discusión y reflexión acerca de los valores no políticos? Es decir, cada doctrina comprensiva asigna a sus valores no políticos un orden jerárquico y posee razones y criterios propios para determinar el lugar y la forma en la que interactúan dichos valores. Es de esperarse que dichas razones y criterios surjan no sólo del interior de cada doctrina, sino también de la discusión entre los diferentes sistemas de valores de las doctrinas comprensivas que se le oponen.

Si se anhela una sociedad bien ordenada, compuesta sólo por aquellos sistemas de valores que sean compatibles con la concepción política de justicia, la variedad de configuraciones y las razones que hay detrás de ellas, se verán empobrecidas.

La segunda puntualización que es posible realizar a la distinción rawlsiana entre valores políticos y no políticos, es que el autor pretende que todas las doctrinas comprensivas compartan un grupo de valores políticos. Al hacerlo, Rawls sugiere que es posible desvincular lo que él llama las virtudes propias de la cooperación pública, de las razones que cada doctrina tendrá para aceptar como verdaderos el conjunto de valores no políticos que conforman las concepciones de bien de cada doctrina comprensiva.

¹⁵⁴ Ver. inciso 2.3 de este capítulo, en donde describo las características que Rawls asigna a las doctrinas comprensivas razonables.

¹⁵⁵ Cfr. Rawls, *Liberalismo Político*, [VI:§8]p. 239 y Ver. apartado “*Doctrinas comprensivas razonables y doctrinas comprensivas no razonables*” del presente capítulo.

De hecho el filósofo afirma que al discutir sobre aspectos esenciales de la justicia, es necesario recurrir a “[...] verdades llanas de aceptación generalmente aceptadas, o disponibles, en general, para todos los ciudadanos. De no hacerse esto así, la concepción política no nos proporcionaría una base pública de justificación”.¹⁵⁶

Cuando Rawls asegura que una justificación para ser pública debe contener verdades de aceptación general y por tanto valores políticos, nos deja ver que para él los criterios de aceptabilidad racional para validar cuestiones relativas a las concepción política de justicia, deberán estar deslindados de parámetros valorativos de cada doctrina comprensiva. El parámetro de aceptación de una moción acerca de la concepción política de justicia, no depende del sistema de creencias y valores de cada doctrina comprensiva, sino de que pueda ser consentida por todo ciudadano libre e igual. De ahí la necesidad de Rawls por defender la existencia y prioridad de los valores políticos y de postular al criterio de reciprocidad para la identificación de valores políticos, como vimos en el ejemplo en el que el autor distingue entre autonomía moral y política.

No sólo los principios de justicia son los que se aceptarán de manera general, también los criterios de justificación y las razones para admitir dichos principios, así como la forma en la que se aplicarán a problemáticas específicas acerca de la justicia fundamental, tendrán que ser públicamente compartidos.

Es por ello que Rawls afirma que: “[...] hablando de la justicia como imparcialidad; las partes, en la posición original, al adoptar principios de justicia para la estructura básica, también deben adoptar directrices y criterios de razón pública para aplicar esas normas”.¹⁵⁷

La idea de razón pública para Rawls, implica cuatro elementos:¹⁵⁸

- El concepto de ciudadanía
- El criterio de reciprocidad o razonabilidad (mencionado en el apartado “ Naturaleza kantiana de la propuesta de Rawls”)
- Los valores políticos básicos
- Las razones que puedan ser compartidas por todos los ciudadanos en tanto libres e iguales.

Aunque Rawls afirma que no trata de presentar una idea de razón pública como última y que también admite la existencia y validez de otras formas de razón pública o de concepciones de justicia, sí señala que el límite de éstas otras formas de razón pública es el criterio de reciprocidad¹⁵⁹; y con ello, me parece que impone una idea

¹⁵⁶ Rawls, *Liberalismo Político*, [IV : § 2] p.214.

¹⁵⁷ *Ibid.* [IV : § 2] p. 215.

¹⁵⁸ Ver. Rawls, “Una revisión a la idea de razón pública”, p. 165.

¹⁵⁹ *Cfr. Ibid.* pp. 166 y 197 . Rawls pone como ejemplo de otra forma de concepción política de justicia admitida, a la concepción discursiva de la legitimidad de Habermas.

de lo razonable, antes de permitir que cada doctrina comprensiva se vincule con dicha idea desde sus propia concepción de bien.

En los siguientes apartados, buscaré aclarar por qué lo considero así. Para ello expondré cómo es que la separación entre valores políticos y no políticos también ofrece a John Rawls la base para poder diferenciar entre doctrinas comprensivas razonables y no razonables; así como para distinguir entre doctrinas comprensivas razonables y una concepción política de justicia.

2.3 Doctrinas comprensivas razonables y doctrinas comprensivas no razonables

Rawls también emplea la distinción entre valores políticos y no políticos, para discriminar entre doctrinas comprensivas razonables y doctrinas comprensivas no razonables. Afirma que las doctrinas comprensivas razonables pueden considerarse como tal porque sus ideales satisfacen el criterio de reciprocidad;¹⁶⁰ es decir que son doctrinas que conservan valores y objetivos que son compatibles con la cooperación justa, y ofrecen razones que pueden comprender y aceptar otros ciudadanos libres e iguales.¹⁶¹

Además de satisfacer el criterio de reciprocidad, una doctrina comprensiva razonable tiene tres características principales :

- Es un ejercicio de la razón teórica; implica ideas acerca de cuestiones religiosas, morales y filosóficas .
- Es un ejercicio de la razón práctica;¹⁶² incluye un sistema de valores, que determina y organiza jerárquicamente.
- Pertenece o se deriva de una tradición de pensamiento.

Debido a que cada doctrina comprensiva razonable concibe de manera distinta valores y razones para sustentar sus creencias, existen múltiples doctrinas comprensivas y no sólo una. Sin embargo todas comparten el criterio de reciprocidad.

Por el contrario, en las doctrinas comprensivas no razonables, los valores políticos son anulados por los valores trascendentales; es decir, por los valores no políticos exclusivos de esa doctrina comprensiva.¹⁶³ Es

¹⁶⁰ Ver. Rawls , “Una revisión a la idea de a razón pública” en *Derecho de gentes*, p. 162, en donde Rawls enuncia su criterio de reciprocidad: “ cuando [los términos de cooperación social] se proponen como los más razonables para la justa cooperación, quienes los proponen también tienen que considerar que para los otros resulta al menos razonable aceptarlos como ciudadanos libres e iguales”.

¹⁶¹ *Cfr. Ibid.* p. 162.

¹⁶² *Cfr. Rawls, Liberalismo Político* , [II:§ 3] p. 75 y 76 . Rawls sigue la distinción kantiana <razón práctica>: se ocupa de la producción de objetos de acuerdo con una concepción de esos objetos; y <razón teórica>: se ocupa del conocimiento de objetos dados. [Ver. Rawls, *Liberalismo Político* , [III:§6] p. 124].

¹⁶³ *Cfr. Rawls* , “Una revisión a la idea de a razón pública” en *Derecho de gentes* , p. 197.

por esta razón que, de acuerdo con Rawls, las doctrinas comprensivas irrazonables atentan o ponen en riesgo la unidad política.

Rawls reconoce que dentro de una sociedad democrática también pueden existir doctrinas comprensivas no razonables. Sin embargo éstas no son tema primordial de la idea de justicia. Mientras que ante las doctrinas comprensivas razonables el cuestionamiento que el filósofo considera pertinente es por la forma en la que éstas pueden coexistir y compartir una concepción política de justicia,¹⁶⁴ ante las doctrinas comprensivas irracionales la pregunta que surge es cómo limitarlas o contenerlas.

Con la precisión que el autor hace al separar las doctrinas comprensivas razonables y las no razonables, muestra que su idea de justicia dista del relativismo moral y epistémico, puesto que no acepta cualquier tipo de planteamiento. Su teoría de justicia no considera válida a toda moción, sino que, los valores no políticos y las razones brindadas por las doctrinas comprensivas para justificar sus visiones sobre el mundo deben ser compatibles con la concepción política de justicia.

Pese a que, de acuerdo con Rawls, la concepción política de justicia funciona como criterio para validar o rechazar la pertinencia de las diferentes doctrinas comprensivas, dicha concepción no parece explicar cómo es que las doctrinas comprensivas no razonables simplemente podrán excluirse.

Rawls aclara que las doctrinas comprensivas irrazonables ponen en riesgo a la unidad política; siendo esta la razón por la que deberán contenerse, alejarse y expulsarse del sistema de cooperación social, pero no especifica la forma en la que se lleva a cabo la exclusión.

Aunque el uso de la fuerza podría ser una vía para mantener la distancia entre las doctrinas comprensivas razonables y las irrazonables, el conflicto con las doctrinas irrazonables permanecería y no siempre podrían mantenerse alejadas; de tal forma que existiría una amenaza constante al sistema de cooperación social y la pregunta por cómo relacionarse con ellas quedaría sin respuesta.

Cuando Rawls excluye a las doctrinas comprensivas no razonables del proceso de argumentación racional para la construcción de una concepción política de justicia, sugiere que también elimina cualquier tipo de conflicto relacionado con la coexistencia de doctrinas comprensivas razonables y no razonables; siendo que, previsiblemente, las disputas con las doctrinas comprensivas no razonables continuarán y dado que son éstas las que ponen en riesgo la estabilidad de la unidad política que permite sostener a una concepción política de justicia, debería de convertirse en una tarea apremiante discutir acerca de la manera en la podrían formarse las bases para la convivencia con dichas doctrinas comprensivas. De hecho, considero que esa tarea implica un reto reflexivo más exigente del que Rawls se propone al limitar su concepción de justicia a la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables.

¹⁶⁴ Ver. Rawls, *Liberalismo Político*, introducción p. 12 y [III: § 8]p. 169.

La búsqueda de una concepción política de justicia centrada en la diversidad de doctrinas comprensivas razonables, pone en evidencia que el autor estima que un consenso racional sólo puede proponerse a partir de una base común que guíe la argumentación. En el caso de la justicia como imparcialidad, los pilares compartidos son los valores políticos de los que participan todas las doctrinas comprensivas razonables.

2.4) Distinción entre doctrinas comprensivas y una concepción política de justicia

De acuerdo con John Rawls, una doctrina comprensiva implica valores políticos y no políticos, concepciones sobre la finalidad de la vida humana, sobre virtudes, bienes, relaciones sociales, etc...¹⁶⁵Las doctrinas comprensivas pueden ser de tipo filosófico o moral y religioso; mientras que una concepción política “[...]se presenta como libremente aceptada y expresada aparte de cualquier otro entorno más amplio, y sin referencia alguna con él”.¹⁶⁶

En consonancia con la independencia que le atribuye a la concepción política de justicia de cualquier fin o concepción de bien sostenida por alguna doctrina comprensiva, el filósofo americano explica que una sociedad democrática se distingue de una comunidad porque en la primera, sus integrantes comparten los valores políticos que la sustentan pero no existen fines ni objetivos últimos que la definan y con los que todos deban comprometerse. Es por esta razón que, contrario a lo que ocurre en una comunidad, las partes no requieren afiliación a ella. Una sociedad democrática, es para Rawls, un sistema completo y autosuficiente en el que se nace y muere.¹⁶⁷La pertenencia a ella, no tiene que ver con una elección, sino con una condición.

Dicha aclaración de las diferencias entre una comunidad y una sociedad democrática, refleja el acercamiento hacia la idea de bienes que tiene Rawls desde la descripción de la posición original. Como mencioné en el apartado “velo de la ignorancia” del capítulo dos, al describir la situación hipotética de la posición original, el autor únicamente considera a aquellos bienes que no son constitutivos de la identidad de quien o quienes los persiguen.

Al aproximarse a la idea de comunidad, el filósofo vuelve a omitir la forma constitutiva que pueden adquirir los bienes y da por hecho que cada doctrina comprensiva podrá deslindarse y poner en duda su sistema de valores para privilegiar a los valores políticos.

Rawls cree que contrario a una comunidad, la sociedad democrática que sustenta una concepción política de justicia, no se involucra con fines, bienes o valores que corresponden a una determinada forma de vida y de

¹⁶⁵ Cfr. Rawls, *Liberalismo Político*, [I: § 2] p. 38.

¹⁶⁶ *Ibid.* [I: § 1] p. 38.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.* [I: § 7], p. 60 y [IV: § 1] p. 139.

concebir el mundo. Sin embargo sí subraya que los integrantes de una sociedad democrática comparten los mismos valores políticos.

La identificación de cada doctrina comprensiva con los valores políticos que Rawls presenta, llama la atención porque los valores políticos se convierten entonces en bienes irrenunciables, comunes a todas las doctrinas comprensivas que forman parte de un sistema de cooperación social. Esto nos lleva a cuestionar: ¿Por qué Rawls considera que una comunidad puede poner en duda e incluso desprenderse de los bienes y valores no políticos que defiende, para formar parte de un sistema de cooperación social; y al mismo tiempo estipula que las doctrinas comprensivas que conforman una sociedad democrática, deben compartir un sistema de valores políticos constitutivos de dicha forma de organización social?

Una vía para tratar de responder a dicho cuestionamiento, es tomando en cuenta el criterio de reciprocidad que Rawls postula para reconocer qué valores deberán considerarse políticos y cuáles no. Este criterio, como mencioné en el apartado anterior (*Valores políticos y no políticos*) está vinculado con el concepto de razonabilidad; ya que implica la exigencia por aceptar un término de cooperación social cuando éste sea *razonable* para cualquier ciudadano libre e igual.

Más allá de que resulta contradictorio que el autor demande carácter constitutivo a los valores políticos y no así a los no políticos, considero problemático que Rawls no brinde más razón para sostener la preponderancia y fuerza vinculante de los valores políticos, que no sea la que concede a su criterio de reciprocidad; ya que este criterio está necesariamente vinculado con la idea de ciudadano libre e igual y, a su vez esta concepción permanece unida a una descripción de la posición original que no está libre de suposiciones ajenas a toda concepción de bien.

2.4.1 Una concepción política de justicia externa a los valores no políticos de cada doctrina comprensiva.

John Rawls aclara que a pesar de que la concepción política pueda considerarse como una parte de las doctrinas comprensivas, puesto que comparten con ella muchos de sus valores (los políticos), esto no significa que la concepción política de justicia se formule o se deduzca a partir de los valores no políticos de las doctrinas comprensivas.

Con esta aclaración, se reitera la necesidad de Rawls por presentar una concepción política de justicia que sea externa o independiente (*freestanding*) a los bienes y valores propios de cada doctrina comprensiva. También se pone en evidencia que el filósofo estima necesaria una base común de valores políticos para la conformación de un sistema de cooperación social.

La cualidad de exterioridad que John Rawls concede a su propuesta de justicia, está relacionada con su carácter contractual y por tanto, con los criterios de aceptabilidad racional delineados en la figura de la posición

original. Es así que “[...] el argumento contractual exige un espacio puramente racional sobre el que se puedan imponer, desde el exterior, las condiciones de lo razonable- es decir, las restricciones de nuestro sentido de justicia”.¹⁶⁸ Este espacio es la posición original, el lugar hipotético que, para Rawls, garantiza condiciones imparciales para la elección de una concepción de justicia.¹⁶⁹

De acuerdo, con la propiedad de exterioridad que Rawls concede a la concepción política de justicia, los estándares de aceptabilidad racional en lo que respecta a una idea de justicia, deberán ser únicos y compartidos por todas las doctrinas comprensivas que se estimen razonables. De tal forma que el parámetro a partir del cual se evalúen los asuntos básicos sobre la justicia, será ajeno a cada doctrina comprensiva. Para decirlo en otras palabras, “lo razonable” no dependerá de cada doctrina comprensiva. De hecho tener una descripción exclusiva de “lo razonable” es lo que permite a Rawls delinear la diferencia entre las doctrinas comprensivas razonables y las no razonables. Ofrecer a “lo razonable” como un criterio en la construcción de una teoría sobre la justicia, parece coherente con un planteamiento no relativista, en donde se establecen límites entre lo aceptable o válido y lo inválido; con la pretensión de evitar que sea imposible la cooperación entre las diversas doctrinas comprensivas y finalmente con el carácter deontológico de la propuesta de Rawls, en donde lo justo tiene prioridad sobre lo bueno:

[...] en la justicia como imparcialidad, la prioridad de lo justo significa que los principios de justicia política imponen límites sobre las maneras de vivir permisibles; de ahí que las exigencias que hagan los ciudadanos de poder perseguir fines que transgredan esos límites no tienen peso alguno.¹⁷⁰

Lo cierto es que Rawls presenta el carácter de exterioridad de la concepción de justicia, como una cualidad que aporta valor a su propuesta de justicia, en el sentido de que la independencia de la concepción política de justicia, para él, garantiza que lo justo no estará fundamentado en criterios propios de una doctrina comprensiva, y que por tanto resulte impositiva para el resto de las doctrinas.

Como veremos en el siguiente apartado, para Rawls “[...] el principio moral de lo razonable adquiere un peso extraordinario en la perspectiva de limitar y acotar los sistemas de creencias y valores que constituyen la base motivacional de la justicia liberal consensuada”.¹⁷¹

En contraposición a una postura en el que el principio de razonabilidad único, sea un parámetro de referencia para delimitar lo aceptable y lo que no lo es, Luis Villoro sugiere una idea múltiple de lo razonable, que no puede traducirse en normas universalmente válidas, puesto que, de acuerdo con él, deberá evaluarse la

¹⁶⁸ Mariano C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal: el proyecto de la neutralidad política*, Plaza y Valdés, México, 2010, p. 141.

¹⁶⁹ El carácter de exterioridad que Rawls atribuye a la concepción política de justicia, lleva a pensar en un camino comparativo entre la teoría de justicia de Rawls y el realismo interno de Hilary Putnam; acerca del cual hablaré en el siguiente capítulo.

¹⁷⁰ John Rawls, *Liberalismo Político*, [II: §5], p.171.

¹⁷¹ Jesús Rodríguez Zepeda, *La política del consenso : una lectura crítica del Liberalismo político de Rawls*, Anthropos, UAM iztapalapa, 2003, p.35.

capacidad de realización de nuestros juicios morales en cada caso concreto. Es así que “podemos atribuir razonabilidad a culturas extrañas; aunque no compartamos sus creencias, con tal de que se guíen por sus propias razones”.¹⁷²

La visión de Villoro sobre la razonabilidad, nos hace pensar en otra manera de entender ésta noción. Lo razonable no sería un criterio único para calificar la pertinencia de un juicio u otro, por ejemplo para el proyecto de una sociedad, sino un punto de reflexión desde el cual sea posible el intercambio de razones. Las posiciones irracionales sólo serán aquellas que no se funden en razones y no aquellas que no cumplan o que pongan en peligro una concepción de razonabilidad consensuada.

2.4.2 Vínculo diverso entre la concepción política de justicia y las doctrinas comprensivas razonables

El filósofo puntualiza que cada doctrina comprensiva se vincula de manera distinta con la concepción política de justicia; es decir, que la concepción política de justicia es aceptada por todas las doctrinas comprensivas razonables desde sus propias formas de razonamiento.¹⁷³ Este señalamiento nos lleva a conjeturar que la teoría de justicia que Rawls nos presenta contempla la pluralidad epistémica. Con ello quiero decir, que acepta que cada doctrina comprensiva hace uso de sus propios medios (valores, creencias, razones no públicas) para concluir en la ratificación de una concepción política de justicia. Sin embargo esto no significa que Rawls pueda conceder que lo “razonablemente aceptable” sea relativo a cada doctrina comprensiva; ya que, como discutimos en el apartado anterior, el autor define una idea de razonabilidad correspondiente a la concepción política de justicia, la cual es compartida y única.

El vínculo diverso entre la concepción política de justicia y las doctrinas comprensivas de acuerdo con sus razones para aprobarla, que Rawls propone, llama la atención, sobre todo si tomamos en cuenta el carácter de independencia o exterioridad que Rawls atribuye a la concepción política de justicia, su criterio de reciprocidad, la petición del autor por el uso de la justificación pública al discutir sobre aspectos esenciales de la justicia que mencioné en el apartado (*Valores políticos y no políticos*), así como su noción de lo razonable. ¿Cómo es posible que las doctrinas comprensivas puedan aceptar las proposiciones sobre la justicia desde su propio punto de vista, si el filósofo asegura que la concepción política de justicia debe mantenerse independiente a los fines y valores de cada doctrina comprensiva?

A partir de la figura del “consenso entrecruzado” (*overlapping consensus*), el autor pretende dar respuesta a esta pregunta. Es por ello que me referiré a su idea de consenso entrecruzado en el siguiente apartado, pero antes de hacerlo me gustaría resaltar una inflexión clave en el vínculo diverso que Rawls nos propone entre

¹⁷² Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir; ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, p. 210.

¹⁷³ John Rawls, *Liberalismo Político* [III: § 8] p. 169.

doctrinas comprensivas y la concepción política de justicia . Está es, que el autor asume dos acepciones de la razón pública:¹⁷⁴

- 1) razón pública como punto de vista exclusivo: dada en términos generales, apoyados en valores políticos.
- 2) razón pública como punto de vista inclusivo: formado desde la visión de una doctrina comprensiva en particular.

Aunque el filósofo estadounidense admite ambos vínculos con la concepción política de justicia, subraya que lo esencial es que ambos “[...] refuercen el ideal de la razón pública misma”.¹⁷⁵ Sin importar cuál de las dos vías sea utilizada, el objetivo primordial es la consolidación de los principios sustantivos de la justicia, así como las directrices de indagación pública que hacen posible a la concepción política de justicia (ejemplo: valores políticos, la disposición a escuchar y a aceptar las premisas razonables).¹⁷⁶

Rawls acepta que los valores no políticos de cada doctrina comprensiva, pueden intervenir en el proceso de ratificación de la concepción política de justicia, de ahí que hable de vínculos diversos entre doctrinas comprensivas y la concepción política de justicia; pero esto no significa que puedan llegar a consolidarse concepciones políticas de justicia que se fundamenten en razones propias de cada doctrina comprensiva. Por el contrario, será la razón pública, la que ejerza un poder político coercitivo frente a aquellas razones no públicas que no coincidan con los principios de justicia defendidos.

A pesar de los múltiples vínculos que Rawls consiente entre las doctrinas comprensivas razonables y la concepción política de justicia, no es capaz de reconocer diversos resultados a los procesos de razonamiento. Sólo existe una idea de “lo razonable” y una sola razón pública. Siguiendo éste razonamiento, podemos decir que cuando Rawls se refiere a los diversos vínculos posibles entre las doctrinas comprensivas razonables y la concepción política de justicia, únicamente está sugiriendo que los valores no políticos, creencias y formas de razonamiento de cada doctrina comprensiva, pueden contribuir para la consolidación de la concepción política de justicia pero jamás pueden resultar determinantes para su construcción.

Antes mencioné que el autor asegura, que al proponer la idea de una concepción política de justicia, no pretende comprometerse con ninguna idea de verdad y es por ello que utiliza el término “razonable” para referirse a su concepción de justicia. Al no atribuir la propiedad de verdad a la concepción política de justicia, Rawls quiere decir por un lado, que no le interesa advertir cuáles son las enunciaciones verdaderas que sostiene cada doctrina comprensiva y cuáles no, sino que le parece que ésta es una tarea de cada doctrina comprensiva. Por otro lado, se refiere a que la concepción política de justicia no puede justificarse en criterios propios de las doctrinas

¹⁷⁴ Ver. *Ibid.* [VI: § 8] p. 234.

¹⁷⁵ Rawls, *Liberalismo Político*, [VI: § 8] p. 234.

¹⁷⁶ *Cfr. Ibid.* [VI: § 8],p. 239.

comprehensivas, porque ello implicaría involucrarse con alguna de las ideas de bien o de verdad que sostienen las doctrinas comprensivas.¹⁷⁷

Sin embargo “lo razonable”, que sustituye a la idea de verdad en la propuesta de Rawls, sí tiene un papel determinante. En primer lugar lo razonable funge como una guía para delinear lo que es aceptable y lo que no en un sistema de cooperación social democrático.

Como vimos en secciones anteriores, es desde la idea de lo razonable que Rawls delimita a las doctrinas comprensivas y al sistema de valores que podrán sostener para ser consideradas doctrinas comprensivas razonables, y no como doctrinas comprensivas que representen una amenaza a la estabilidad política.

En segundo lugar, lo razonable “[...] establece un principio de intersubjetividad y cooperación que conduce a la recuperación de la estrategia contractualista para efectos de la justificación de las obligaciones que habrán de cumplirse en el dominio de lo político[...]”.¹⁷⁸ Es decir, una vez que se establece una concepción política de justicia (razonable), ésta se convierte en un espacio común para que los sujetos, independientemente de las doctrinas comprensivas que suscriban, puedan discutir y tomar acciones en relación a las condiciones básicas de justicia.

Podemos cerciorarnos de que la idea de “lo razonable”, establece un principio de intersubjetividad para Rawls, si tomamos en cuenta su idea de legitimidad política que está basada en el criterio de reciprocidad propuesto por el filósofo:

[...] Nuestro ejercicio del poder político es apropiado sólo cuando creemos sinceramente que las razones que ofreceríamos para nuestras acciones políticas-si tuviéramos que formularlas como funcionarios públicos- son suficientes, y cuando creemos razonablemente que otros ciudadanos pueden aceptar de manera razonable tales razones.¹⁷⁹

Cuando hablamos de un principio de intersubjetividad nos estamos refiriendo a una idea de justificación objetiva, en el sentido de que trasciende al sujeto. Es así que, “una razón es objetivamente suficiente si es suficiente para cualquier sujeto de la comunidad epistémica pertinente, que la considere”.¹⁸⁰

Al describir su idea de legitimidad política, Rawls apela en dos ocasiones al planteamiento de “lo razonable”. Lo hace al referirse a la forma en que deberíamos exponer nuestras razones como auto legisladores y al delinear la manera en que éstas deberán de ser reconocidas.

¹⁷⁷ Ver. Rawls, *Liberalismo Político*, introducción, p. 15.

¹⁷⁸ Jesús, Rodríguez Zepeda, *La política del consenso : una lectura crítica del Liberalismo político de Rawls*, Anthropos, UAM iztapatlapa, 2003, p.95.

¹⁷⁹ Rawls, “Una revisión a la idea de a razón pública” en *Derecho de gentes*, p. 161.

¹⁸⁰ Villoro, *Creer, Saber, conocer*. Siglo XXI, México, 1996, p. 148. De acuerdo con Luis Villoro, una comunidad epistémica pertinente: conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para una creencia. Todo sujeto (S) forma parte de una comunidad epistémica determinada, construida por todos los sujetos epistémicos posibles que tengan acceso a las mismas razones.

John Rawls también hace mención del criterio de suficiencia y especifica que las razones planteadas deberán ser consideradas como razonables y suficientes para otros ciudadanos; es decir para un grupo específico de sujetos, para aquellos que forman parte de un sistema de cooperación social democrático. Es por ello, que considero que los elementos referidos por Rawls al postular su idea de legitimidad política, concuerdan con la exposición de una condición de intersubjetividad y por tanto de justificación objetividad. Llama la atención que Rawls pretenda deslindar de cargas epistémicas la concepción política de justicia, sobre todo si consideramos su noción de lo razonable. Pareciera que al no presentar su concepción política de justicia como verdadera, sino como aquella que se considera la más razonable Rawls considera que ésta pierde cualquier relación con la noción de verdad. Empero, al postular “lo razonable” como un criterio de legitimidad, establece la validez o invalidez de los argumentos propuestos para defender normas de cooperación social y una concepción política de justicia y al hacerlo, me parece que “lo razonable” adquiere un sentido epistémico. Entonces ¿ por qué el autor busca desvincular su propuesta de alguna idea de validez o verdad?

Una respuesta posible a esta pregunta, es que al nombrar su concepción política de justicia como razonable y no como válida o verdadera, Rawls pretende no comprometer a su justicia como imparcialidad con una idea de verdad que sea correspondiente con una descripción completa y fija del mundo moral; lo cual sería coherente con el reconocimiento de la pluralidad de doctrinas comprensivas que defienden ideas distintas de bien y de verdad. Sin embargo, ello no explica por qué el filósofo americano no reconoce que su idea de “lo razonable” tenga un peso epistémico al desempeñarse como un criterio que señala la validez o invalidez de un argumento que forme parte del debate público.

En su texto “<Razonable> versus <Verdadero> o la Moral de las concepciones de mundo”, Habermas cuestiona a Rawls su separación entre lo político y lo metafísico. De acuerdo con el filósofo alemán no hay razón suficiente para que Rawls establezca que su justicia como imparcialidad pueda moverse completamente en el campo de lo político.

[...]Una teoría que no sólo quiere fomentar un tal consenso tiene que ser en este sentido <política y no metafísica>. Pero de ahí no se sigue que la teoría política pueda moverse <completamente> en el campo de lo político y permanecer al margen de controversias filosóficas que no cesan. Los debates filosóficos pueden rebasar la esfera de lo político en distintas direcciones.¹⁸¹

Sumándome a la crítica que Habermas realiza a la pretensión rawlsiana por mantener a la concepción política de justicia en el dominio de lo público incluso en las reflexiones que se hagan sobre ella, me parece que la pretensión del filósofo americano por desvincular a su liberalismo político de la noción de validez o verdad,

¹⁸¹ Jürgen Habermas, John Rawls, “<Razonable> versus <Verdadero> o la Moral de las concepciones de mundo” *Debate sobre el liberalismo político*, traducción de Geral Vilar Roca, Paidós, 1998, p. 149.

podría impedir la posibilidad de crítica por parte de cualquier postura filosófica.¹⁸² Lo cual la convertiría en una propuesta abordable sólo desde sí misma.

Para ilustrar dicho señalamiento, retomo la respuesta que Rawls proporciona a Habermas cuando el filósofo alemán pregunta si el término “razonable”, en el liberalismo político, expresa la verdad o la validez de los juicios morales:

El liberalismo político no emplea el concepto de verdad moral aplicado a sus propios juicios políticos (siempre morales). Sostiene que los juicios políticos son razonables o irrazonables, y expone ideales políticos, principios y estándares como criterios de lo razonable. Estos criterios, a su vez, están conectados con los dos rasgos básicos de las personas razonables en tanto ciudadanos.¹⁸³

En la cita anterior, podemos notar que Rawls hace referencia a los “criterios de lo razonable” que para él sólo son concepciones políticas del derecho y la justicia, y no, consecuencias de doctrinas comprensivas religiosas, metafísicas e incluso filosóficas;¹⁸⁴ son criterios que deben ser entendidos exclusivamente por el lugar que ocupan en su propuesta de liberalismo político.

Rawls concluye su respuesta a Habermas admitiendo que si bien, las discusiones en torno a la verdad continuarán, así como las acusaciones al liberalismo por no dirigirse a tales debates, ello no tiene por qué representar una objeción para el liberalismo político.¹⁸⁵

Aunque no podemos reclamarle al liberalismo político de Rawls que no se involucre en las discusiones filosóficas sobre la validez o la verdad, sí podemos hacer observaciones al criterio de legitimidad de Rawls, desde las disertaciones en torno a la noción de validez o verdad.

Considero que Rawls busca desvincular a su liberalismo político de la noción de validez o verdad, no sólo porque pretenda mostrar que su concepción de justicia no se involucra ni se fundamenta en alguna idea de bien o verdad que sostenga una doctrina comprensiva particular, sino también, porque al no declarar abiertamente que “lo razonable” constituye un criterio de validez, se deja de lado que este principio de legitimidad se aplica a todos los ciudadanos (libres e iguales, racionales y razonables) que forman parte de un sistema de cooperación social democrático; los cuales, se presume, deberán elegir doctrinas comprensivas que también sean

¹⁸² Otra crítica interesante a la pretensión de Rawls por no comprometer su concepción política de justicia con una idea metafísica de verdad, es la que realiza Faviola Rivera, al considerar que cuando Rawls recurre al constructivismo kantiano como base para proponer su constructivismo político, se compromete con la idea de verdad que sostiene la postura kantiana. Es así que, aunque Rawls recurra al constructivismo kantiano para evitar una posición metafísica en la que los valores deban entenderse como hechos morales independientes o dados, la idea de que los valores morales son producto de la razón humana (razón práctica y no teórica) se sostiene tanto en el planteamiento kantiano como en el de Rawls y ésta también es una tesis metafísica. [Ver. Faviola Rivera, “Rawls, Filosofía y Tolerancia” en *Tolerancia y Pluralismo*, Rodolfo Vázquez (compilador), Ediciones Coyoacán, México, 2005].

¹⁸³ Jürgen Habermas, John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, p. 99.

¹⁸⁴ Cfr. *Ibid.* 77.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibid.* p. 100.

razonables. El autor no está pensando entonces en comunidades epistémicas pertinentes, sino que únicamente se está refiriendo a sujetos epistémicos pertinentes (los ciudadanos).¹⁸⁶

Al filósofo no le interesa diferenciar entre las comunidades epistémicas pertinentes, porque da por hecho que todos los ciudadanos (sujetos epistémicos pertinentes) acceden a las mismos criterios de justificación racional; así como a las mismas condiciones de justificación, conformados desde la posición original.

Siguiendo al autor, las doctrinas comprensivas no han de confundirse con comunidades epistémicas; ya que, las primeras sólo representan opciones a las que puede adherirse cualquier ciudadano sin ser afectados por ellas en tanto ciudadanos. Mientras que las segundas sí implican valores y recursos propios que forman parte de las razones brindadas por los sujetos que las conforman, para validar una creencia.

Al prescindir de la noción de comunidad epistémica el filósofo norteamericano pone en evidencia que a pesar de haber introducido en *Liberalismo Político* la idea de “doctrina comprensiva”, mantiene la pretensión por postular a la posición original como la figura que describe estándares de aceptabilidad racional libres de cargas valorativas, tal como lo plantea en su propuesta de justicia como imparcialidad en *Teoría de la Justicia*; y al hacerlo, como señalé en el capítulo uno de este trabajo, al autor presupone elementos que no forman parte del proceso de elección racional que garantiza la imparcialidad de los principios que guiarán la cooperación social.

Siguiendo dicho razonamiento, la concepción de justicia de Rawls sí se estaría comprometiendo con ideas de bien y de verdad propias de una doctrina comprensiva particular y no podría señalarse como política en el sentido que el autor busca describirla; es decir independiente de tesis metafísicas sobre la noción de verdad.

2.5 Consenso entrecruzado

Mencioné en el apartado: “equilibrio reflexivo” que el ejercicio de equilibrio reflexivo propuesto por Rawls, se distingue de su idea de consenso entrecruzado porque es en éste último en donde el autor plantea la posibilidad de mantener estable la justicia como imparcialidad. Es decir, tiene por objetivo responder a dos cuestionamientos acerca de la justicia como imparcialidad: ¿si al convenir sobre principios que regulen instituciones justas, los ciudadanos podrán adquirir un sentido de justicia? y si ¿es posible mantener un acuerdo sobre la justicia que prevalezca ante intereses particulares y al paso del tiempo?¹⁸⁷.

La idea de consenso entrecruzado cobra especial importancia, porque es a partir de ella que Rawls busca justificar la pertinencia y plausibilidad de su propuesta de justicia. También es conveniente reconocer que es en

¹⁸⁶ Villoro define como sujeto epistémico pertinente de la creencia (S en p) a todo sujeto al que le sean accesibles las mismas razones que le son accesibles a (S) y no a otros. Villoro, *Crear, Saber, conocer*. Siglo XXI, México, 1996, p. 147.

¹⁸⁷ Ver. John Rawls, *Teoría de la justicia*, [IV: § 2], p. 143.

el consenso entrecruzado en donde podemos percatarnos que el liberalismo político, sostiene determinados presupuestos sobre la pluralidad de formas de bien; ya que el consenso entrecruzado que el filósofo americano formula, se desarrolla dentro de la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables; por lo que no todas las ideas sobre el bien son contempladas, sólo aquellas que comparten lo que es públicamente admitido.¹⁸⁸

El ejercicio del consenso entrecruzado que John Rawls propone consiste en que cada una de las doctrinas comprensivas razonables puedan aceptar desde sus propios valores una concepción política de justicia. De acuerdo con el filósofo, la concepción política de justicia podrá recibir el reconocimiento necesario por parte de todos los ciudadanos (que son libres, iguales, racionales y razonables), independientemente de los valores y bienes propios de las doctrinas comprensivas a las que pertenezcan, sólo cuando se alcance un consenso entrecruzado razonable.

Rawls asegura que el consenso entrecruzado no es cualquier tipo de consenso, sino que éste mantiene características particulares ajenas a la política cotidiana en donde se pretende alcanzar un acuerdo a partir de la conciliación de intereses y exigencias existentes. El consenso del liberalismo político, nos dice Rawls, parte de la idea de que la concepción política de justicia es independiente a los puntos de vista de las doctrinas comprensivas, por lo que no tiene que “[...] considerar, o intentar ajustarse, o incluso conocer lo que son, las doctrinas comprensivas existentes”.¹⁸⁹

Al separar la idea del consenso entrecruzado de las doctrinas comprensivas que de hecho existen, John Rawls busca evitar que el equilibrio reflexivo se convierta en un equilibrio de fuerzas. Pretende impedir que la justificación de la concepción política de justicia recaiga en una negociación, que puede no representar el resultado de un proceso de deliberación racional.¹⁹⁰

Con dicha estrategia de distanciamiento frente a las doctrinas comprensivas que realmente existen, Rawls también se aleja de la idea de un consenso efectivo que pueda confundirse con un criterio de objetividad¹⁹¹ y delega esta función, como discutimos en el apartado anterior, a “lo razonable”. Esto puede notarse en la descripción que hace sobre la *estipulación* como forma de discurso que expresa una forma de razonamiento público:

¹⁸⁸ Ver. Apartado sobre la distinción entre pluralismo y pluralismo razonable.

¹⁸⁹ Jürgen Habermas, John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, p. 93, también Ver, Rawls, *Liberalismo Político*, [I:§ 6] pp.59 y 60.

¹⁹⁰ Ver. Michael Walzer, *Politics and Passion : toward a more egalitarian liberalism*, Yale University Press, New Haven, 2004, pp. 96 y 97 en donde Walzer propone una lista para distinguir la deliberación racional de otras actividades. Aunque también señala que la deliberación racional se encuentra en tensión con otros elementos valorativos como son la pasión, los compromisos, la solidaridad, competitividad, etc...

¹⁹¹ Ver. Villoro, *Crear, Saber, conocer*. Siglo XXI, México, 1996, p.151 en donde Villoro explica que “la falacia del consenso” ocurre cuando se confunde un consenso real, con un criterio de objetividad o con la validez intersubjetiva.

La justificación pública no es simplemente el razonamiento válido sino la argumentación dirigida a los otros; parte de premisas que aceptamos y que pensamos que otros razonablemente podrían aceptar y llegar a conclusiones que pensamos que ellos también razonablemente podrían aceptar.¹⁹²

Cuando el autor resalta que un razonamiento público debe ser no sólo válido, sino también presumiblemente aceptable por cualquier ciudadano, nos muestra que en su idea de consenso entrecruzado, “lo razonable” adquiere un peso especial al establecer un principio que no sólo nos ayuda a evaluar los principios básicos de justicia, sino también la pertinencia de los argumentos utilizados por las múltiples doctrinas comprensivas para defender una concepción política de justicia.¹⁹³

El consenso entrecruzado no se obtiene desde los elementos básicos importantes para las doctrinas comprensivas de un momento histórico específico, sino que el autor parte de la premisa de que la concepción política de justicia compartida cumple con tres condiciones: es independiente de cualquier doctrina comprensiva, no contiene ninguna idea que vaya más allá de lo político y puede esperarse su aprobación por parte de todas las doctrinas comprensivas razonables.¹⁹⁴

Sin embargo, en el apartado anterior discutí acerca de la posibilidad de independencia de la concepción política de justicia y concluí que no es posible aceptarla tal como Rawls la estima; es decir, como una concepción libre de tesis metafísicas o epistémicas. Aunque el autor no se comprometa con una noción fuerte de verdad (por ejemplo al describir su idea de “lo razonable”), esto no quiere decir que no plantee un criterio para reconocer lo válido y lo inválido en la argumentación pública y al hacerlo, no puede evitar comprometerse con alguna tradición de pensamiento correspondiente a una doctrina comprensiva particular.

Tomando en cuenta lo anterior, es plausible preguntarse si el consenso entrecruzado que Rawls nos propone es posible, para decirlo con otras palabras: ¿es factible que los sujetos pertenecientes a múltiples doctrinas comprensivas logren justificar la pertinencia de una concepción política de justicia, sin recurrir a valoraciones, deseos e intereses propios de la doctrina comprensiva que sustentan?

Michael Walzer, por ejemplo, defiende una idea de minimalismo moral que “consiste en principios y reglas reiterados en diferentes tiempos y lugares y que se consideren similares aun cuando se expresan en diferentes idiomas y reflejan historias diversas y visiones del mundo distintas”.¹⁹⁵

Walzer se niega a consentir un minimalismo moral que sea producto de la persuasión del mutuo reconocimiento porque considera que todo procedimentalismo involucra cargas propias de una forma de vida.

¹⁹² Rawls, “Una revisión a la idea de a razón pública” en *Derecho de gentes*, p.179.

¹⁹³ Cfr. Jesús Rodríguez Zepeda, *La política del consenso : una lectura crítica del Liberalismo político de Rawls*, Anthropos, UAM iztapalapa, 2003, p.98.

¹⁹⁴ Jürgen Habermas, John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, pp.78 y 79.

¹⁹⁵ Michael Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, traducción de Rafael del Águila, Alianza editorial, España, 1994, p. 49.

De hecho, de acuerdo con Michael Walzer el mínimo moral incluye necesariamente al máximo; es decir está culturalmente enraizado.¹⁹⁶ Es por ello, que para él no es permisible imponer un conjunto de principios morales que trascienda a las múltiples formas de entender el mundo; aunque no por ello renuncia a la posibilidad de formar una crítica con alcances externos(de mínimos) que permita abrir el debate a otras formas de vida.

En contraste, cuando Rawls aboga por la factibilidad de una concepción política de justicia que sea el foco del consenso entrecruzado, se basa principalmente en dos aspectos:¹⁹⁷

i)En la superioridad de los valores políticos, que son difícilmente superables por ser el cimiento de la cooperación política y social.

ii) En la razón pública que especifica las directrices de la reflexión pública.

Con esta aclaración que realiza el autor, reitera por un lado, la superioridad de los valores políticos frente a los no políticos y por otro lado, resalta la necesidad del filósofo por apelar a un conjunto común de valores que funja como base para la unidad moral.

Cuando Rawls separa al consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas que realmente existen y limita su ejercicio a doctrinas comprensivas razonables, establece un mínimo moral (valores políticos) que prevalece por sobre cualquier sistema de valores no políticos, defendido por las doctrinas comprensivas.

Dicha unidad moral, para ponerlo en palabras de Walzer, representa para Rawls un “mínimo moral”¹⁹⁸que deberá ser compartido por todos los ciudadanos, justo porque no posee ningún carácter cultural particular. De acuerdo con Rawls, es un mínimo que no tiene alcances más allá de lo político.

Para concluir ésta sección y a manera de respuesta al cuestionamiento acerca de la factibilidad del consenso entrecruzado que planteé líneas arriba, podemos decir que el consenso entrecruzado que Rawls nos propone, sólo es posible si se acepta que la concepción política de justicia puede ser independiente de cualquier doctrina comprensiva (ajeno a ideas de bien o de verdad) y si se parte del supuesto de que el consenso entrecruzado se forma únicamente entre doctrinas comprensivas razonables. De lo contrario no es viable defender la superioridad de la unidad moral (valores políticos) y por tanto, tampoco es oportuno asegurar que una concepción política de justicia pueda ser el foco del consenso entrecruzado.

Acerca de la condición de independencia de la concepción política de justicia, ya he mostrado mi postura, y en el siguiente apartado discutiré sobre la limitación que Rawls impone, al cimentar su consenso entrecruzado exclusivamente entre doctrinas comprensivas razonables.

¹⁹⁶ Cfr, *Ibid.*, p. 45.

¹⁹⁷ Cfr. Rawls, *Liberalismo Político*, [IV: § 1] pp.141 y 142.

¹⁹⁸ La visión de Rawls, correspondería con la visión filosófica estándar de minimalismo moral señalada por Walzer de la siguiente forma: “es la moralidad de todos porque no es la de ninguno en particular; los intereses subjetivos y las expresiones culturales han sido evitados o eliminados”. Sin embargo, Walzer indica al respecto:” [...] tal esperanza es infundada porque el minimalismo no es objetivo ni inexpressivo” . [Michael Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, pp. 39 y 40].

2.6) *Pluralismo como tal y pluralismo razonable*

Con la distinción entre doctrinas comprensivas razonables y no razonables, Rawls logra asignar una propiedad que me parece indispensable para comprender su teoría sobre la justicia: Rawls afirma que su planteamiento de justicia, su liberalismo político se construye a partir de la diversidad de doctrinas comprensivas que pueden llegar a ser incompatibles entre sí, pero todas ellas comparten la propiedad de ser razonables.¹⁹⁹Rawls aclara :

[...]el liberalismo político supone el hecho del pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, que incluye a las doctrinas religiosas y no religiosas. Este pluralismo no se considera como un desastre, sino como el resultado natural de las actividades de la razón humana en regímenes de instituciones libres y duraderas.²⁰⁰

Con la distinción entre pluralismo simple y pluralismo razonable, introduce el límite y las razones en las que funda la validez o invalidez de una doctrina comprensiva. En otras palabras, cuando afirma que el pluralismo político supone el hecho del pluralismo razonable, está delimitando el alcance de tolerancia²⁰¹ que mantendrá su concepción de justicia.

Según Rawls la pluralidad de doctrinas es el resultado de la actividad de la razón en una sociedad democrática; por lo que la identifica como *factum* de doctrinas comprensivas razonables y no como pluralidad de cualquier tipo de doctrinas que incluso podría resultar indeseable por incluir doctrinas irrazonables que atenten en contra de la unidad política.²⁰²

El filósofo estadounidense aclara que la cultura política de una sociedad democrática se caracteriza por tres **hechos**.²⁰³

1. Las sociedades democráticas, no pueden considerarse como una situación histórica con un momento específico de existencia; sino que deberán contemplarse como una condición permanente, producto de la cultura pública democrática o del ejercicio de la razón humana.

2. El hecho de la opresión: cualquier concepción de justicia fundamentada con base en una doctrina comprensiva razonable, requiere del uso de la fuerza para conseguir ser sostenida por todos los ciudadanos.

¹⁹⁹ Cfr. *Ibid.* p. 12

²⁰⁰ Rawls, *Liberalismo político*, Introducción, p. 18.

²⁰¹ Estoy pensando en los uno de los tres criterios que Sartori enumera para establecer “el grado de elasticidad de la tolerancia”, que sostiene una postura: el criterio de las razones para considerar algo como tolerable, razones que separan a una postura del dogmatismo. [Ver. G., Sartori, *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001, p. 42].

²⁰² Cfr. Rawls, *Liberalismo político*, [IV: § 3] p.146.

²⁰³ Cfr. *Ibid.* [I :§6], pp. 57- 59.

3. Para que todos los ciudadanos suscriban una concepción política de justicia, que pueda servir como base pública de justificación, dicha concepción debe formar parte de los puntos de vista generales de los ciudadanos; aunque cada uno decida cómo relacionarse con ella desde sus doctrinas comprensivas.

Rawls agradece a Joshua Cohen, el haberle mostrado la importancia de distinguir entre pluralismo como tal y pluralismo razonable.

Cohen afirma que debido a la gran diversidad de concepciones de valor y a su aparente rivalidad irresoluble, la protección de las libertades deliberativas (lo que permite el liberalismo político) no puede resultar solamente en un pluralismo moral, sino que además deberá poder reconocerse, entre tal diversidad, a las doctrinas razonables.²⁰⁴ Joshua Cohen defiende la idea de que el pluralismo razonable no niega la relevancia de la diversidad moral, pero la respuesta ante ella es discriminativa en el sentido de que establece la distinción entre lo razonable y lo no razonable frente a la gran diversidad moral.²⁰⁵

Cohen agrega a su defensa del pluralismo entendido como razonable un argumento que, en mi opinión, es importante tomar en cuenta para entender más acerca de por qué Rawls identifica al pluralismo, como pluralismo de doctrinas comprensivas razonables. Cohen nos dice que la distinción entre el pluralismo como tal y el razonable es viable, porque “[...] algunas formas de la diversidad son la consecuencia natural del libre ejercicio de la razón práctica”.²⁰⁶ Esta afirmación de Cohen corresponde con el primero de los tres hechos por los que Rawls, considera, se caracteriza la sociedad democrática; la cual como vimos, de acuerdo con Rawls, no puede considerarse como una situación histórica; sino que deberán contemplarse como una condición permanente, producto de la cultura pública democrática o del ejercicio de la razón humana.

Pareciera que Rawls, siguiendo a Cohen, distingue entre aquella diversidad que es producto de la razón práctica y aquella que se identifica con situaciones históricas.

De acuerdo con dicho razonamiento, el pluralismo razonable sólo contemplará aquella diversidad que sea producto de la razón práctica y de la cultura pública democrática; el resto de la pluralidad moral, aunque se reconoce su existencia, como Cohen aclara, no puede formar parte del consenso entrecruzado.

Llama la atención que para Rawls, la pluralidad sea el resultado del ejercicio de la razón humana, y no la condición desde la que se aborde la posibilidad de estabilidad del liberalismo político. Es decir, ¿en dónde recaería el interés por preguntar si una concepción política de justicia puede ser el foco del consenso entrecruzado, si se afirma de antemano que dicho consenso se realizará entre aquellas doctrinas que sean razonables, mismas que para ser consideradas como tal, deberán defender la superioridad de los valores

²⁰⁴ Cfr. Joshua Cohen, “Moral pluralism and political consensus” en *The idea of democracy*, editado por David Copp, Jean Hampton y John E. Roemer, Cambridge University, 1993, p. 282.

²⁰⁵ Cfr. *Ibid.* p. 285.

²⁰⁶ *Loc. cit.*, texto original: “[...] that adjustment is reasonable because some forms of diversity are the natural consequence of the free exercise of practical reason”

políticos propios de una concepción política de justicia, por sobre los valores no políticos? Mientras el consenso entrecruzado se realice únicamente entre doctrinas comprensivas razonables, su factibilidad está asegurada.

Juan Manuel Bermudo tiene una apreciación interesante sobre la decisión de Rawls por considerar al pluralismo de doctrinas comprensivas razonables como un hecho y no así al pluralismo de doctrinas comprensivas razonables e irrazonables. Para Bermudo, Rawls limita al pluralismo razonable como el tipo de pluralismo aceptable por la razón y al hacerlo “encubre una opción axiológica, a saber, el reconocimiento de esa pluralidad de doctrinas como un bien (cuestión de valor)”.²⁰⁷

Con el objetivo de apoyar la postura de Bermudo y para cerrar este apartado, podemos decir que si se considera al hecho del pluralismo razonable como el resultado del ejercicio de la razón práctica en el marco de las instituciones libres; es decir bajo el precepto de una sociedad bien ordenada, tendríamos que considerar los sesgos o presupuestos propios de una idea de bien y verdad presentes en la noción de imparcialidad de Rawls. Presupuestos que, como discutí en el capítulo uno, no forman parte del proceso de elección racional que el autor nos propone; sino que requieren de asentar elementos externos a dicho proceso. La idea acerca de la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, no se mantendría libre de presupuestos con cargas valorativas, lo que convertiría la escisión entre pluralismo como tal y pluralismo razonable, en arbitraria y conveniente sólo para el liberalismo político de Rawls.

Para concluir este capítulo, me interesa resaltar algunos aspectos del liberalismo político de Rawls discutidos en el desarrollo de los apartados dedicados a clarificar la cualidad de independencia que el filósofo estadounidense otorga a la concepción política de justicia.

La idea de “lo razonable” que como vimos, funciona como criterio de legitimidad y por tanto como un principio de intersubjetividad, con el que Rawls pretende sustituir la idea de verdad para no comprometer la concepción de justicia a ningún precepto metafísico. Funciona como criterio de legitimidad puesto que es a partir de lo razonable que se delimita lo que será aceptable y lo que no para la conformación de un sistema de cooperación social. De ahí que Rawls distinga entre doctrinas comprensivas razonables y doctrinas comprensivas no razonables.

Lo razonable como principio de intersubjetividad, se acerca a la especificación de un plano común para la deliberación racional acerca de las cuestiones fundamentales de justicia. Rawls visualiza al espacio político libre de concepciones de verdad o valor propias de las doctrinas comprensivas; lo piensa como un sitio imparcial en el que los ciudadanos se despojan de intereses particulares y se aseguran de mantener la prioridad de lo político frente a las ideas de bien y de verdad que defienden las doctrinas comprensivas a las que se adscriben.

²⁰⁷ J.Manuel, Bermudo, *Filosofía y Globalización*, p.191.

Ambas acepciones de lo razonable, están cimentadas en un proyecto de unidad moral que el filósofo mantiene a lo largo de su exposición, y que está representada por el conjunto de valores políticos, mismos que están vinculados de manera necesaria con una idea de ciudadano(libres, iguales, razonables y racionales) . Son los ciudadanos razonables lo que tendrán que adscribirse a doctrinas comprensivas razonables en las que los valores políticos prevalecen por sobre los valores no políticos. También son los ciudadanos lo que deberán dar prioridad al sentido de justicia antes de considerar sus intereses particulares; y a los que Rawls estima como sujetos epistémicos pertinentes para juzgar la validez o invalidez de una creencia acerca de las cuestiones fundamentales de justicia.

Al asociar su proyecto de unidad moral a una idea de ciudadano como libre, igual, racional y razonable, el filósofo está recurriendo a los estándares de aceptabilidad racional que describe la “posición original” y al hacerlo, considero que impone a su planteamiento de liberalismo político los presupuestos contenidos en la figura de la posición original, sobre los cuales discutí en el capítulo uno.

Dicha imposición de presupuestos pueden notarse, en el liberalismo político de Rawls, en elementos tales como: la distinción entre comunidad y la concepción política de justicia, así como en su pretensión por distinguir entre pluralismo razonable y pluralismo como tal. Surge entonces la pregunta : ¿qué tipo de diversidad reconoce el liberalismo político de Rawls?.

Rawls asegura que cada doctrina comprensiva podrá vincularse desde sus propios valores y formas de razonamiento con la concepción política de justicia; además de que cada una de ellas podrá sustentar creencias acerca del mundo y valoraciones del mismo. Con ello Rawls admite que pueden existir múltiples formas de entender la realidad; es decir que “no puede haber una única, completa y verdadera descripción acerca del mundo”.²⁰⁸De hecho, como analizamos, Rawls trata de separar su noción de razonabilidad de la de verdad, asignándole a la primera, únicamente un alcance político.

Sin embargo el filósofo también sostiene que las doctrinas comprensivas razonables podrán llevar a cabo un consenso entrecruzado, gracias a que comparten valores políticos y la guía de la razón pública. Lo razonable corresponde a un único criterio de evaluación compatible con cualquier doctrina comprensiva que es capaz de aceptar la superioridad de los valores políticos (unidad moral) frente a sus valores no políticos y formas de razonamiento particulares.

Al no admitir diversas formas de “lo razonable”, el autor tampoco acepta criterios de aceptabilidad racional propios de cada doctrina comprensiva y relacionados con el sistema de valores no políticos de cada doctrina. Rawls no podría sostener que los valores no políticos de cada doctrina comprensiva son constitutivos de las formas de razonamiento y que por tanto, son inseparables del marco conceptual en el que surgen.

²⁰⁸ León, Olivé, *El bien, el mal y la razón*, cap. 9, p. 179 en donde Olivé clarifica una de las tesis principales del relativismo cognitivo.

La distinción que hace Rawls entre valores políticos y no políticos, nos muestra que aunque el filósofo en un principio reconozca la existencia de diversas doctrinas comprensivas caracterizadas por sistemas de valores e ideas religiosas, filosóficas, etc..., al diferenciar entre doctrinas comprensivas razonables y no razonables a partir de una idea de unidad moral (valores políticos), termina por limitar dicha diversidad en aquella que es compatible con las razones consideradas objetivamente suficientes desde su liberalismo político.

No hay entonces, desde el liberalismo político de John Rawls, un genuino reconocimiento a la pluralidad epistémica, entendida como aquella en donde se estiman como válidos múltiples criterios de evaluación propios del contexto en el que se desarrollan.

Por otro lado, la propuesta del filósofo de Harvard , se aleja de la posibilidad de contemplar a la diversidad de doctrinas comprensivas más allá de ideologías a las que los ciudadanos pueden adscribirse. Rawls no podría, sin caer en contradicción con los elementos que defiende en su propuesta, aceptar que las doctrinas comprensivas tienen una inferencia directa en la forma en la que los sujetos conciben la realidad.

Como vimos, de acuerdo con Rawls cada ciudadano puede, sin perder su calidad como persona política, modificar sus ideas de bien y de verdad y con ello, pertenecer a diferentes doctrinas comprensivas. Por el contrario, la concepción política de justicia se mantiene estable sin sufrir alteraciones y puede ser sostenida por cualquier ciudadano sin importar la doctrina comprensiva razonable a la que pertenezca.

Es por lo anterior que estimo que el liberalismo político de Rawls tampoco es capaz de reconocer a la diversidad ontológica, entendida como aquella que supone que las diferentes formas de entender al mundo conforman un factor determinante para la realidad misma.

III. HILARY PUTNAM Y JÜRGEN HABERMAS: DOS APROXIMACIONES A LA NOCIÓN DE OBJETIVIDAD

Los apartados de este último capítulo, estarán destinados a hacer explícitas las diferencias entre dos vías que intentan responder a las demandas teóricas y prácticas que implica el reconocimiento de la diversidad de sistemas de prácticas y creencias: la propuesta habermasiana de inclusión recíproca y el pluralismo fuerte de Hilary Putnam. Llamo pluralismo fuerte a la postura de Putnam para distinguirlo del pluralismo razonable de Rawls que expuse en los dos capítulos anteriores. Como veremos en el desarrollo de este capítulo, dicha distinción radica en que el <pluralismo fuerte> de Putnam está sustentado en su concepción de realismo interno. La cual mantiene tres presupuestos principales : 1) la existencia de los hechos u objetos no depende de las conceptualizaciones que hagamos sobre ellos, pero todas las afirmaciones que hagamos sobre hechos u objetos están mediadas necesariamente por elecciones conceptuales. 2) por tanto, son realmente verdaderas las múltiples concepciones de la realidad 3) también pueden contemplarse <correctas> diversas consideraciones sobre la existencia. Estaríamos hablando de un pluralismo epistemológico pero también ontológico.

Centraré la discusión en el acercamiento a las nociones de objetividad y validez de los juicios morales que mantienen las posturas de Habermas y de Hilary Putnam; ya que es justamente ahí, en donde considero que radica la distinción más importante; por ser estas nociones las que llevan a los autores a construir propuestas diferentes, a pesar de que ambas buscan ser sensibles a la heterogeneidad de prácticas y creencias.

Haré referencia a la ética discursiva de Habermas, principalmente al principio de universalización que en ella se mantiene. También retomaré algunos de los señalamientos de Hilary Putnam acerca de la objetividad y sus argumentos en contra de la dicotomía hecho- valor.

Me interesa plantear la propuesta de Habermas, para tener un punto comparativo con la de Hilary Putnam que clarifique la distinción entre una concepción pluralista abierta que vaya más allá de la inclusión y que pueda distanciarse tanto de relativismo radical moral, como del universalismo autoritario; y una proposición universalista como la ética discursiva de Habermas que a pesar de mostrarse como un proyecto inclusivo corre el riesgo de resultar impositiva.

El objetivo de este capítulo será responder a si es posible pensar un principio de intersubjetividad, sin que éste deba de estar basado en un punto de vista común, con miras a la neutralidad en cuanto a los valores, normas, historia, creencias etc... de cada marco conceptual; como el que, como vimos, pretende plantear Rawls desde su concepción de imparcialidad y su idea de “lo razonable”.

Señalaré que la propuesta de objetividad de Putnam, nos permite pensar en tal principio con dichas características, gracias a las nociones de criterios de justificación racional, realidad y verdad, que sostiene dentro de su realismo interno y desde los cuales cimienta una idea de objetividad que permite no sólo

considerar como válidas múltiples descripciones sobre la realidad; sino que también se aleja del relativismo extremo, desde el cual se imposibilitaría la crítica e interacción entre diversos marcos conceptuales; haciendo inadecuado el planteamiento sobre la justificación intersubjetiva.

1. La ética discursiva de Habermas: una ética universalista

La ética del discurso de Habermas posee tres características básicas, que me parecen importantes de resaltar: es una ética procedimental, universalista y deontológica. Es procedimental, ya que se centra en las condiciones que posibilitan la comprensión intersubjetiva; es decir, a partir de las cuales podrá determinarse la validez o invalidez de las normas morales. Habermas fundamenta su propuesta en el lenguaje y en la capacidad comunicativa. Retoma y transforma la idea de persona kantiana,²⁰⁹ para poner el acento en la pragmática del lenguaje y en el diálogo como medio para expresar los distintos puntos de vista, de manera argumentativa. Una norma para ser válida, debe poder ser admitida por cualquier sujeto racional poseedor de competencia comunicativa, en condiciones ideales de diálogo; es decir en circunstancias tales que lo único que tenga carácter persuasivo y de coacción sea el mejor argumento al momento de que los involucrados se pongan de acuerdo sobre “[...] su forma de vida común y sobre su identidad[...]”.²¹⁰ De esta forma, las mejores razones serán las que fundamentarán a las normas morales y a partir de las cuales podrá conseguirse un consenso intersubjetivo; debido a que las buenas razones poseen como principal cualidad, la resistencia a todas las objeciones que se les plantean.²¹¹

Contrario a las éticas sustancialistas que rechazan la existencia de una forma única de fundamentación de las normas morales; el criterio de validez moral, inserto en el carácter procedimental de la ética discursiva de Habermas, concreta en ésta otro de sus atributos principales: es una ética universalista, no sólo en tanto que propone un sólo criterio de justificación de las normas morales, sino también porque hace uso del principio de universalidad como un mecanismo de prueba al cual debe someterse cualquier enunciado que pretenda convertirse en norma. Esto implica que una norma, para ser válida tiene que poder ser aceptada por todos los afectados.²¹²

²⁰⁹ Cfr. Adela Cortina, “La ética discursiva” en Camps Victoria, *Historia de la Ética*, Tomo III, Crítica, Barcelona, 1988, p.536.

²¹⁰ Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p.131.

²¹¹ Cfr. *Ibid.* p.277.

²¹² Cfr. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 74 y Ver Adela Cortina, “La ética discursiva” en Camps Victoria, *Historia de la Ética*, Tomo III, p.551.

Habermas afirma que “[...]el pluralismo de formas de vida y proyectos vitales obliga a un acuerdo sobre unas normas generales y abstractas que no estén hechas, de entrada, para casos especiales”.²¹³ Más adelante agrega que:

[Las] concepciones concretas de vida buena , en las que en cada caso están insertas las normas generales y abstractas, pierden su carácter evidente cuando las fricciones entre diferentes formas culturales de vida -ya sea en un contexto internacional o en el interior de un Estado- conducen a conflictos necesitados de regulación. Entonces, en los debates interculturales, se produce un impulso renovado de reflexión y de abstracción que hace aparecer también las implicaciones universalistas de justicia.²¹⁴

A mi parecer, en su texto *Verdad y Justificación*, Habermas nos muestra que contempla en un primer momento la diversidad de proyectos de vida y después la variedad de formas culturales pero lo hace con miras a sostener la necesidad de una postura común, de un consenso universal que señale las normas válidas para la convivencia. De hecho, considera que el planteamiento de una cultura política común es necesario para posibilitar la pluralidad de concepciones sobre el bien , por lo que la fundamentación de las normas “[...]puede obtenerse a partir del contenido implícito de los presupuestos universales de la argumentación”²¹⁵ y es en este sentido en el que se presenta como neutral:

El contenido ético de una integración política unificadora de todos los ciudadanos debe ser [...] neutral ante las diferencias existentes en el interior del Estado entre las diferentes comunidades ético- culturales que se integran de acuerdo con sus propias concepciones del bien.²¹⁶

En la cita anterior , podemos notar que de acuerdo con Habermas, la pretendida neutralidad de su propuesta universalista, recae en el contenido ético del planteamiento común. ¿Se trata entonces de un principio de universalidad (que llevará a definir las normas fundamentales) vacío de contenido, en relación a valoraciones sobre lo que es bueno? Este cuestionamiento, al que buscaré responder en apartados posteriores, nos lleva a la siguiente y última característica de la ética discursiva de Habermas que me gustaría resaltar: es una ética deontológica.

Cuando hablamos de ética deontológica nos referimos a aquella postura contraria a las propuestas teleológicas o consecuencialistas que tienen por criterio el fin u objetivo valorativo a alcanzar, o las consecuencias suscitadas por nuestros actos. La ética discursiva de Habermas, “[...] se presenta como deontológica en la

²¹³ Ver. *Op.cit.* p. 290.

²¹⁴ Habermas, *Verdad y Justificación*, pp.291 y 292.

²¹⁵ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 75.

²¹⁶ *Ibid*, p. 217.

medida en que se ocupa de la vertiente normativa del fenómeno moral y prescinde de las cuestiones referentes a la felicidad y la vida buena”²¹⁷ .

Sin embargo, como lo señala Adela Cortina,²¹⁸ no podemos considerarla como puramente deontológica en el sentido kantiano, porque tiene implicaciones consecuencialistas.

En la formulación del principio de universalidad, que hace Habermas²¹⁹ resalta la importancia de contemplar los efectos y consecuencias que pueden desprenderse de las normas acordadas. Incluso, la referencia a las posibles consecuencias se convierte en la condición básica para la aceptación universal de las normas.

Empero, aunque las consecuencias y efectos estén implicadas en el principio de universalidad de la ética discursiva, ello no disminuye la importancia que se le otorga a este principio; y es justamente la búsqueda por un acuerdo único y común, lo que considero, termina por convertirla en homogenizadora y autoritaria.²²⁰

En *La inclusión del otro*, Habermas defiende la idea de que tanto razones éticas (de formas de vida particulares) reflexiones pragmáticas, así como consideraciones morales, forman parte del proceso racional para formular normas jurídicas; puesto que “las normas jurídicas se refieren a los contextos de interacción de una sociedad concreta” . Sin embargo, el autor niega que en la deliberación de normas morales se incluyan otro tipo de consideraciones que no sean los principios del discurso racional.

Desde mi punto de vista la diferenciación que Habermas realiza entre normas jurídicas y normas morales nos muestra que si bien el principio de universalidad que el filósofo propone, pone énfasis en las consecuencias; de ahí no se desprende que dentro de estas consecuencias podamos admitir- por ejemplo- efectos negativos a la afirmación de una determinada identidad colectiva. Por tanto, considero que las restricciones que impone Habermas al proceso de deliberación de normas morales son cuestionables en dos sentidos: 1) ¿ es posible realmente prescindir de valoraciones éticas y contextuales en una deliberación racional? 2) suponiendo que fuera posible entonces ¿cómo podríamos asegurarnos de que las normas morales elegidas no contribuirán al deterioro de la diversidad cultural y a la homogenización?

Con el fin de respaldar esta afirmación, en los siguientes apartados me acercaré a las nociones de objetividad y validez de las normas morales desarrolladas por Habermas.

²¹⁷ Adela Cortina, “La ética discursiva” en Camps Victoria, *Historia de la Ética* , Tomo III, Crítica, Barcelona, 1988, p. 553.

²¹⁸ Cfr. Cortina, p.553.

²¹⁹ Ver. *Op.cit.*, p. 551, en donde Adela Cortina cita el principio de universalización de Habermas: “ Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento *universal* para la satisfacción de los intereses de cada uno(previsiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (y preferidos a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas”

²²⁰ Ver, Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 204 y 205

2. Habermas: la analogía entre la objetividad de las normas morales y los enunciados descriptivos.

La diversidad cultural y la propuesta de los derechos humanos universales nos enfrentan a retos y exigencias de reflexión importantes; ya que, frente a las cuestiones relativas, a lo que se debe hacer éticamente hablando, encontramos poca claridad probablemente mucha menos de la que contemplamos cuando nos acercamos a cuestiones referentes a la descripción del mundo material.

En nuestra vida cotidiana, existe un mayor número de dudas dirigidas a la validez de las normas y valores morales que a la validez de los enunciados de tipo empírico o descriptivo. Nos parece más factible preguntarnos por ejemplo: ¿qué es el bien, o si la tolerancia debería considerarse como un valor universal? ; a preguntarnos: ¿si es verdad que el cielo es azul? y a si tenemos buenas razones para afirmarlo.

Considero que esta distinción cotidiana que hacemos entre la validez de los enunciados empíricos y los enunciados valorativos, está íntimamente relacionada con la concepción de objetividad que prevalece. Todo aquello que pueda observarse y verificarse de manera práctica e inmediata, tiende a estimarse como algo objetivo y que por tanto puede aceptarse casi sin discusión; mientras que las normas y valores éticos, se consideran como asuntos relativos, o subjetivos, propios de cada persona o de cada sociedad. La reflexión y discusión en torno a normas y valores surge con las dicotomías entre las formas de vida; cuando intentamos defender normas que hagan viable la interacción aún en las diferencias y que limiten las configuraciones de acercamiento negativas como la violencia y el daño en general. Es hasta ese momento, en donde comienza la búsqueda por la objetividad de las normas y valores éticos entendida como aquello que podemos compartir y validar. La relatividad y subjetividad otorgada a las cuestiones de valor, ya no basta para responder a las problemáticas propias de la pluralidad e intercambio cultural.

Posiblemente sea por la premura con la que nos preguntamos por una objetividad moral que pueda hacer frente a las exigencias de la diversidad cultural, que una ética universalista como la de Habermas, en donde se postula un criterio único de justificación y validación de las normas morales, puede figurar como una propuesta sumamente atractiva que podría brindarnos claridad y certeza en lo que respecta a la objetividad de las normas morales. Sin embargo, es necesario analizar cuál es el funcionamiento y las repercusiones que pueden surgir de esta forma de validación, a partir de criterios únicos de justificación y del concepto mismo de objetividad.

Al mismo tiempo es posible notar que existe una relación importante entre las propuestas éticas y el fondo epistémico que se encuentra bajo los supuestos éticos y morales. Validez y objetividad, como nociones epistémicas, no pueden deslindarse del pensamiento sobre la normatividad moral.

Habermas hace una distinción radical entre la forma de justificación de las oraciones normativas (ON)²²¹ y la de las oraciones descriptivas (OD) ; cuando afirma que, contrario a los juicios empíricos, los juicios morales no tienen referencia en el mundo, en la realidad. Esto lo lleva a darle un peso importante al discurso racional y a las condiciones ideales en el que debe desarrollarse. Lo interesante es que el autor mantiene siempre en mente responder qué podríamos utilizar como restricción o límite de nuestras ON, tal como el mundo lo hace con respecto a nuestras OD.²²² Él está en la búsqueda de un criterio que pueda ser tan eficaz, certero , y posiblemente tan común como nos parece, por lo menos de manera inmediata, la fundamentación de los OD. Sin embargo nosotros podríamos preguntarnos cómo debería ser entendida la objetividad de los OD y si es que es plausible buscar en los enunciados relacionados con el saber moral esta misma forma de objetividad o reconocer alguna otra.

Para Habermas la disociación entre el saber moral y el saber empírico se basa en la referencia que éstos tienen a la acción. Es importante aclarar que Habermas entiende por <saber> moral aquellas oraciones que se refieren a la normatividad y que se oponen a las oraciones de tipo descriptivo. Él mismo aclara que el <saber> moral no debe considerarse propiamente como <saber>, puesto que no se refiere a hechos, sino a expectativas de comportamiento moral.²²³

Las OD se refieren a las cosas que existen, mientras que las ON tienen que ver con las formas de comportamiento; es decir , señalan cómo deben actuar las personas.²²⁴ No hay posibilidad de que las ON y las OD se confundan, porque cada una cumple con funciones diferentes.²²⁵ Lo único que comparten es que ambos tipos de enunciados pueden demostrarse por la vía discursiva. Es a través de esta vía que se exponen las razones y los argumentos que nos llevarán a aceptar o a descartar nuestras aseveraciones.²²⁶

Sin embargo, una vez que hemos agotado la vía discursiva-argumentativa, se agrega un factor pragmático desde el cual finalmente podremos concluir la validez o invalidez de nuestros enunciados. Y es en este punto, en donde el autor introduce una nueva y crucial separación entre las oraciones descriptivas y las normativas, al considerar que en el caso de los juicios de hecho, es el mundo físico el que impone restricciones a nuestros

²²¹ Para poder distinguir entre oraciones descriptivas o empíricas y oraciones normativas , tal como Habermas los clasifica, utilizare la siguiente nomenclatura: OD para referirme a oraciones descriptivas o empíricas y ON para oraciones normativas.

²²² Ver. Habermas, *Verdad y Justificación*, p.270.

²²³ Ver. *Ibid.* p. 263. Posiblemente sea por esta razón que el autor afirma distanciarse del realismo metafísico.

²²⁴ Cfr. Habermas, *Verdad y Justificación*, p.263.

²²⁵ Habermas acepta el señalamiento de Putnam acerca de la no disociación absoluta entre los enunciados descriptivos y los evaluativos. “ La descripción [también] es una toma de postura”; sin embargo no está de acuerdo con los señalamientos posteriores de Putnam acerca de la no distinción entre la validez de los juicios de hecho y los de valor. Ver. Habermas, Putnam, *Normas y valores*, Trotta, ,2008, pp.93-95.

²²⁶ Cfr. *Ibid.* p. 273.

enunciados; mientras que cuando nos referimos a juicios de valor, tal restricción no se impone. Esto ocurre porque cuando nos referimos al saber moral, lo único que tenemos como referencia es un mundo simbólico, que no es independiente de nosotros²²⁷.

Habermas está pensando en tres conceptos de mundo: el objetivo, que se refiere al conjunto de cosas existentes; el mundo simbólico o social, que tiene que ver con las relaciones entre las personas²²⁸ y un tercer mundo que es la representación de su propuesta: el mundo moral o el “[...]proyecto de un mundo social de relaciones interpersonales bien ordenadas y plenamente inclusivo [que] sólo comparte con el concepto del mundo objetivo- <un mundo que no está hecho por nosotros>y que <es el mismo para todos>”²²⁹

Partiendo de este supuesto, Habermas se pregunta ¿cómo es que podemos corregir o reafirmar nuestros juicios de valor ?;en otras palabras, el autor está en la búsqueda de una forma análoga de justificación de los juicios de valor, que pueda servir como lo hace el mundo , la realidad, con nuestros juicios de hecho.

Es así como construye dos concepciones de objetividad. La primera de ellas se refiere al funcionamiento acertado o al fracaso de los enunciados descriptivos, cuando se ponen en práctica en el mundo.²³⁰La segunda, que da sustento o corrige a los enunciados normativos, es “la solución consensuada de los conflictos de acción”.²³¹ Habermas concluye:

Las pretensiones de validez morales carecen de la referencia al mundo objetivo característica de las pretensiones de verdad. De esta forma están privadas de un punto de referencia que trascienda la justificación. En lugar de esta referencia al mundo aparece la orientación hacia una ampliación de los límites de la comunidad social y su consenso valorativo.²³²

Estas dos concepciones de objetividad, que señala el autor, suponen por lo menos tres aseveraciones importantes:

- Si los juicios de hecho se confrontan, legitiman y corrigen con el mundo dado, objetivo, ajeno a nuestras propias concepciones; significaría que existe una sola y misma realidad compartida, un mundo único que limita nuestras afirmaciones.²³³
- En el caso de los enunciados normativos, en los que no tenemos la referencia del mundo dado, a partir del cual justificar y darle objetividad a nuestras afirmaciones; la única posibilidad análoga a la concepción del

²²⁷ Cfr. Habermas, *Verdad y Justificación*, p.270.

²²⁸ Cfr. *Ibid.* p. 270.

²²⁹ *Ibid.* p. 287.

²³⁰ Cfr. *Ibid.* p. 281.

²³¹ *Ibid.* p. 283.

²³² Habermas,*Ibid.*, p.283.

²³³ Cfr. Mónica,Gómez,“Multiculturalidad y ética pluralista”, revista *Dianoia*, volumen LVI, número 67, p. 49.

conocimiento (de los hechos) para dar objetividad a nuestras aseveraciones morales, es un acuerdo obtenido racionalmente, un proyecto unitario de mundo moral.²³⁴

- Por tanto, la validez de cualquier pretensión normativa, estriba en el acuerdo común, en su universalidad. Si una oración normativa no pudiera cumplir con este principio de universalidad entonces no podríamos afirmar su objetividad.

En los siguientes apartados de este capítulo relacionaré estas aseveraciones implicadas en las dos nociones de objetividad de Habermas, con otros aspectos de la propuesta del filósofo; con el fin de aclarar a qué se refieren.

2.1 Validez moral: aseverabilidad idealmente justificada

Habermas, retoma la teoría consensual de la verdad de Pierce, para sustentar su postura acerca de la validez de las normas morales, y posteriormente, la tendrá en cuenta también para su noción de objetividad de las pretensiones morales.

Esta teoría consensual de la verdad puede resumirse en siguiente cita:

[...]Un predicado puede atribuirse a un objeto si y sólo si, cualquier otro que pudiera dialogar conmigo pudiera atribuir el mismo predicado al mismo objeto. De ahí que la condición de verdad de un enunciado consiste en el consentimiento potencial de todos los dialogantes potenciales, es decir, en la expectativa de alcanzar un consenso racional.²³⁵

Es así que para Habermas “un acuerdo discursivamente logrado [que cumpla con condiciones ideales de justificación] nos autoriza a tener por verdadero un enunciado”.²³⁶ Tomando en cuenta la distinción entre objetividad de las ON y de las OD que mencionábamos en el apartado anterior; Habermas considera que cuando nos referimos a enunciados de tipo empírico, nos referimos a la descripción de la existencia de las cosas y una aseveración de este tipo puede cambiar si se presentan nuevas evidencias,²³⁷ de acuerdo con el límite que el mundo físico impone.

Sin embargo, en el caso de la validez moral, como no tenemos la referencia de un mundo que restrinja nuestras propias construcciones, entonces es el consenso mismo el que fundamenta la norma. Por esto Habermas explica:

No entendemos la validez de un enunciado normativo en el sentido de la existencia de un estado de cosas, sino por la capacidad de ser digna de reconocimiento que posee la norma

²³⁴ Cfr. Habermas, *Verdad y Justificación*, p. 287.

²³⁵ Adela Cortina, “La ética discursiva” en Camps Victoria, *Historia de la Ética*, Tomo III, Crítica, Barcelona, 1988, p. 546.

²³⁶ Habermas, *Verdad y Justificación*, p.284.

²³⁷ Cfr. Habermas, *Verdad y Justificación*, p.284.

correspondiente(sobre la que debemos fundar nuestra práctica)[...]La aseverabilidad idealmente justificada es lo que entendemos por validez moral.²³⁸

A pesar de que “en ambos casos la validez de los enunciados sólo puede demostrarse por vía discursiva a través del medio de las razones disponibles”,²³⁹ debido a que las ON no pueden adecuarse o corresponderse con el mundo, como lo hacen las OD; no podemos hablar de valores de verdad o falsedad cuando nos referimos a ellas.

Para Habermas, la validez moral no es definitiva ni concluyente, pero a partir de ella sí podemos corregir nuestros juicios morales y orientar nuestra prácticas.²⁴⁰ La confianza para hacerlo está fincada en dos elementos: A) por un lado el reconocimiento intersubjetivo de las normas consensuadas, en el principio de universalización que nos llevará a un acuerdo universal; B) y por otra parte en las condiciones ideales en las que se lleva a cabo el consenso.

Pero antes de comentar en qué consisten “A” y “B”, es importante señalar la característica de falibilidad que Habermas apunta; la cual consiste en reconocer que las normas morales reconocidas universalmente, siempre serán una serie inacabada e incompleta; porque los contextos y circunstancias que componen al mundo social pueden variar.²⁴¹

Habermas explica que la universalidad que da validez a las normas morales, no está relacionada con un consenso inamovible y atemporal; sino con uno que pueda ser aceptado por todos y en un momento histórico específico. Sin embargo la condición de que sea uno y el mismo para todos, se sostiene, porque se pretende la validez universal de las normas morales. Lo que significa que una norma moral debe poder ser reconocida en todos los contextos.²⁴²

“A”) Principio de universalización : La aceptación universal de las normas discutidas y llevadas al discurso racional argumentativo, es un requisito necesario para su validación. Es por ello que Habermas postula un principio de universalización, por medio del cual podemos reconocer qué normas son válidas y cuáles no lo son :

[...]una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses

²³⁸ *Ibid.* p. 285.

²³⁹ *Ibid.* p. 273.

²⁴⁰ *Cfr.* Habermas, *Verdad y Justificación*, p.270.

²⁴¹ *Cfr.* *Ibid.* p. 271.

²⁴² *Ver. Ibid.* p. 286.

y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados.²⁴³

El principio de universalización de Habermas, es un principio que recuerda al imperativo categórico kantiano, que se presenta como un presupuesto de la argumentación misma y no como una norma con contenido; es por ello que Habermas afirma que “ es una regla de argumentación [que indica] cómo se pueden fundamentar las normas morales”.²⁴⁴

Al principio de universalización que Habermas nos presenta, está ligada a su idea de <inclusión recíproca> de perspectivas. La inclusión recíproca, de acuerdo con el filósofo, es la que formará el proyecto de mundo moral compartido²⁴⁵ y define el carácter irrestricto del acceso al discurso. Habermas plantea que la noción de inclusión, apela a los presupuestos universales de la argumentación y no tiene que ver con la imposición de una norma moral determinada, por lo que cualquiera, sin importar la cultura o sociedad a la que pertenezca podría llegar a aceptar las normas consensuadas y formar parte del proyecto moral compartido.²⁴⁶

“B”) Condiciones ideales de justificación: Habermas considera que el discurso racional que conducirá a la evaluación y elección de normas comunes y universales, debe realizarse bajo los parámetros de la <situación ideal del habla>; es decir que debe cumplirse con condiciones tales como “la publicidad del acceso, la participación en igualdad de derechos, la veracidad de los participantes,[y] la ausencia de coacción [que no sea la fuerza del mejor argumento]”.²⁴⁷ Esto con la finalidad de garantizar la legitimidad de las normas mínimas acordadas. Con ello se introduce a su vez la idea de la imparcialidad, entendida como igualdad de condiciones para todos los potenciales afectados.²⁴⁸

Habermas nos aclara que las condiciones ideales de justificación “[...]tienen un contenido normativo en el sentido amplio”,²⁴⁹ por lo que no funcionan como obligaciones o coacciones, sino que son parte fundamental de

²⁴³ Ver. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 74.

²⁴⁴ *Loc. cit.*

²⁴⁵ Ver. Habermas, *Verdad y Justificación*, p. 287.

²⁴⁶ Cfr. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 76 y Ver. p. 24 (prólogo del libro) en donde Habermas aclara: <la inclusión del otro> “[...] no significa aquí la incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno [...]indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños”.

²⁴⁷ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 168 y Ver. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 76 en donde Habermas menciona una condición de justificación más, que me parece interesante: “nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación”. Esta condición llama mi atención por el término <contribución relevante> ; ya que , aunque podemos relacionar éste término con el acceso igualitario a la participación, también parece que encierra una pre- comprensión determinada de lo que implica ser relevante o significativo. ¿Cómo se elegiría lo que es relevante y lo que no? .

²⁴⁸ Cfr. Habermas, *Verdad y Justificación*, p. 291.

²⁴⁹ Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p.141.

todo discurso argumentativo o racional.“[...]No obligan a actuar racionalmente; posibilitan las praxis que los participantes entienden como argumentación”.²⁵⁰ Lo anterior podría extenderse también al principio de universalización; ya que para el filósofo alemán dicho principio forma parte de la lógica del discurso.

Esta aclaración resulta importante porque el autor trata de responder con ella, a algunas críticas que se le han hecho a la ética del discurso y que se centran en la imposibilidad práctica de condiciones ideales de justificación.²⁵¹ Al mismo tiempo Habermas intenta responder a objeciones sobre la imposición de contenidos normativos previos al discurso racional.

No obstante, mencionábamos en apartados anteriores que la ética discursiva de Habermas es una ética universalista por dos razones principales: porque mantiene un sólo criterio de justificación de las normas morales y porque hace uso del principio de universalidad como mecanismo de prueba dentro del discurso racional, para aceptar o descartar ON.

La validez o aseverabilidad idealmente justificada de las normas morales, así como su objetividad dependen del principio de universalidad, de que todos los posibles afectados puedan aceptarlas. Se pretende conseguir un consenso inclusivo, que sea sensible a los cambios históricos y diferencias contextuales, que es inacabado, pero que debe ser común.

Esto nos hace pensar, de acuerdo con Habermas, en que la objetividad y validez de las ON no puede desprenderse de esa idea de universalidad; porque es ésta forma de entender la universalidad lo que le da sentido y legitimidad a las normas morales que son aceptadas. Es la universalidad la que funciona como parámetro y límite, como lo hace el mundo físico en el caso de las OD. Los sujetos involucrados en el discurso racional deben por tanto, compartir las mismas normas morales a pesar de que partan de contextos y formas de vida diferentes.

¿ Qué ocurre entonces con la diversidad de formas de vida, con la pluralidad de culturas si todos deben partir de un acuerdo común y por lo tanto compartir el mismo sistema de normas morales?. Deben llegar a un acuerdo que sea tan sólido como nos parece el mundo físico. ¿ No afecta esto a la diversidad y a la diferencia que en un principio se contemplaba?, ¿la exigencia de acuerdo común es posible o su planteamiento implica una imposición de valores ajenos a cada concepción de vida particular?. Es decir, todo aquel que no sea capaz de incluirse en el acuerdo estará fuera del mismo.

Podemos entender dicha demanda de universalidad, si pensamos en comunidades o culturas que tengan como objetivo atacar alguna otra cultura o forma de vida, como podrían ser los ejemplos históricos: el nazismo, el apartheid, etc... pero ¿qué ocurre con las posturas menos extremas, con las diferencias entre culturas que no implican necesariamente daño a otras culturas, como puede ser la diversidad de bienes, fines, valores, etc...?.

²⁵⁰ *Loc. cit.*

²⁵¹ Ver. *Op. cit.*p.140.

Estas diferencias- asegura Habermas²⁵²- podrían tomarse en cuenta pero no desde el momento en el que se inicia el discurso racional, sino hasta que ya se han acordado las normas “básicas” a partir de las cuales se discutirán argumentativamente otras propuestas. Para ilustrar esta última afirmación podemos tomar en cuenta la teoría de los derechos humanos que realiza Adela Cortina a partir de la ética discursiva de Habermas.

Tomo como referencia ilustrativa la propuesta de Adela Cortina en relación a los derechos humanos, porque me parece que la discusión en torno a los Derechos Humanos puede leerse como una reflexión acerca de la objetividad y validez de los juicios morales que fundamentan las normas de convivencia de las múltiples sociedades y culturas del mundo.

Adela Cortina afirma que desde esta propuesta es posible conjugar trascendentalidad e historia ; ya que se mantendría un mínimo de derechos prioritarios, innegociables e inalienables y “partiendo de ellos los afectados irán fijando los restantes derechos de modo histórico y contextual”.²⁵³

Es interesante notar que en esta propuesta los derechos básicos que fungirán como los derechos humanos universales son inamovibles e independientes de cada contexto cultural; con ello Adela Cortina, pretende garantizar que se realicen para todo ser humano y que no existan violaciones de los mismos o imposiciones que se contrapongan con la base normativa que posibilitan. Sin embargo lo común que en ellos se postula, es ajeno a cada contexto. Los derechos básicos se forman por medio de exigencias racionales y por las condiciones ideales del habla; pero es hasta un segundo momento, una vez que ya han sido acordados, que se integran las condiciones reales en los que operarán. El criterio de validez y objetividad que Habermas nos propone, demanda que sea de esta forma.

Aunque el pluralismo que Habermas expone, pretende conciliar el carácter universal de las normas morales fundamentales con la diversidad cultural, la carga esencial se encuentra en el consenso universal que se construye desde lo común para enfrentar las diferencias; pero no desde la diversidad, que es el hecho desde el que se parte para iniciar la discusión. El acuerdo que se presume común corre el riesgo de no tener impacto para ciertas culturas, por no ser parte de su forma de concepción del mundo, o de resultar en imposición e ir en contra de la pluralidad de culturas.

Los comentarios anteriores quedarán más claros con la exposición de la postura de Putnam, ya que éste nos muestra otra manera de entender la objetividad y validez de las normas morales; y por lo tanto otro acercamiento a la diversidad cultural y al deseo por encontrar la mediación entre la demanda de universalidad y los múltiples acercamientos a la realidad que mantiene cada sistema de prácticas y creencias.

²⁵² Ver. Habermas, *Verdad y Justificación*, pp. 291 y 292.

²⁵³ Adela Cortina, “La ética discursiva” en Camps Victoria, *Historia de la Ética* , Tomo III, Crítica, Barcelona, 1988,p. 572

3. Hilary Putnam: Objetividad moral como adecuación y perspicuidad

Como señalábamos en apartados anteriores, los conceptos de objetividad, validez y justificación que Putnam sustenta difieren de los de Habermas. En los siguientes apartados de este capítulo me gustaría ahondar en qué consisten dichas diferencias, con el objetivo de mostrar que los conceptos mencionados están íntimamente relacionados con la forma en la que se concibe la diversidad cultural y por tanto con el tipo de pluralismo ético que sustenta cada autor.²⁵⁴

Del análisis de la postura de Hilary Putnam y de la discusión que mantiene con las afirmaciones de Habermas, también se desprenderán dos cuestionamientos que me parecen esenciales en lo que respecta a la búsqueda de propuestas que respondan a las exigencias de la diversidad de sistemas de prácticas y creencias. El primero de ellos es si existe implicación necesaria entre universalidad, objetividad y la idea de lo común; es decir si es necesario que las normas y valores fundamentales de las culturas sean los mismos para poder considerarse como objetivos y universales o existen otras vías para fundamentar normas morales.

El segundo cuestionamiento tiene que ver con la posibilidad de sostener principios de intersubjetividad que figuren como neutrales, al deliberar sobre cuestiones morales básicas ; es decir, si las condiciones ideales de justificación, relacionadas con los estándares de aceptabilidad racional, realmente están vacías de contenido o implican conceptos éticos densos²⁵⁵ que pertenecen a una cultura en particular. Lo que convertiría a dichos criterios en autoritarios, además de carentes de sentido y significado para otras culturas.

A diferencia de Habermas que distingue entre la objetividad referente a enunciados de tipo descriptivo y la objetividad de enunciados normativos; Hilary Putnam rechaza la dicotomía entre hecho y valor porque considera que existen valores implícitos en los estándares de aceptabilidad racional, en función de los cuales consideramos algo como verdadero o falso independientemente de si nos referimos a lo que llamamos enunciados de hecho o juicios de valor;²⁵⁶ es decir a lo que es o a lo que debe ser. Esto significa que el conocimiento empírico, al que se dedican las ciencias, no es neutral, sino que está plagado de interpretaciones y valoraciones, tal como consideramos que lo están los enunciados de tipo moral. El autor afirma que incluso la

²⁵⁴ Los que se presentan en este trabajo: pluralismo universalista (Habermas), pluralismo fuerte(Putnam), pluralismo razonable (John Rawls)

²⁵⁵ Por <conceptos éticos densos> me refiero a los que Putnam define como conceptos que pueden significar realidades y valores a la vez. [Cfr. Gómez, Salazar Mónica, “Multiculturalidad y ética pluralista”, revista *Dianoia*, volumen LVI, número 67, p.54]; por lo que implican, valores y criterios propios del contexto en el que se enuncian. También Ver. Putnam, *Razón, Verdad e historia*, pp. 201 y 202 y Putnam, Habermas, *Normas y Valores*, pp. 54 y 55 en donde el autor habla sobre el vocabulario descriptivo-moral.

²⁵⁶ Cfr. Putnam, Hilary, *Razón, Verdad e historia*, cap. VI, p. 134.

propia distinción entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor implica valoraciones éticas, por lo que dicha diferenciación “es irremediabilmente difusa”.²⁵⁷

No concebir a los enunciados valorativos y a los descriptivos como dos conceptos perfectamente identificables, le permite a Putnam hablar de objetividad en términos distintos a los de Habermas. Putnam no concibe dos formas de objetividad (cuando nos referimos a oraciones empíricas y cuando nos referimos a oraciones valorativas), porque para él no es pertinente, ni posible siquiera reconocerlas entre sí. La objetividad de las ciencias sociales y de las naturales (de las ON y las OD) pierde su carga de neutralidad, entendida como despojada de valores y se convierte en una objetividad ligada a la relevancia y la inteligibilidad de nuestras afirmaciones. Putnam lo resume de la siguiente manera:

[...] los estándares de aceptabilidad racional tienen que ver con el modo en que juzgamos no sólo la verdad y la falsedad de los sistemas de enunciados, sino también su adecuación y perspicuidad. Hay otros motivos--estrictamente cognitivos --por los que un sistema puede ofrecernos una descripción que no resulte suficientemente satisfactoria, además de por ser falso.²⁵⁸

Si la relevancia y la inteligibilidad de nuestras afirmaciones juegan un papel importante en las valoraciones que realizamos, entonces el contexto en el que se expresan cobra radical importancia. Los criterios de aceptabilidad no están deslindados de los valores propios de cada cultura.

Si esto es así, cabe preguntarse si existe una forma de acceder a los criterios de otras tradiciones; es decir si podemos llegar a comprendernos por lo menos parcialmente²⁵⁹ a pesar de las distintas concepciones del mundo, o si debemos resignarnos a vivir bajo los valores y estándares de racionalidad que impone la propia cultura sin posibilidad de cuestionarlos ni de llegar a acuerdos. Es claro que este es un camino que nos llevaría al relativismo, pero ¿hasta qué punto y en qué sentido debe entenderse?. ¿Implicaría también subjetivismo?, es decir, no habría posibilidad de justificar enunciados de tipo valorativo, estarían completamente deslindados de la realidad o pertenecerían sólo al campo de los sentimientos y las emociones?

Para responder a estos cuestionamientos será necesario mostrar cómo se relacionan los estándares de aceptabilidad racional, los valores éticos, el mundo empírico, la noción de verdad y la objetividad de acuerdo con Putnam. El autor realiza tres afirmaciones que me parecen esenciales, porque lo llevan a construir su argumento sobre la dificultad de la distinción entre cuestiones de hecho y de valor, y a postular posteriormente su concepción de objetividad:

²⁵⁷ Cfr. *Ibid.* p. 132.

²⁵⁸ Hilary Putnam, *Razón, Verdad e historia*, cap. VI, p.141.

²⁵⁹ Al respecto, Putnam aclara que no deben confundirse los términos: concepto y concepción; ya que podemos tener diferentes concepciones sobre el mismo término, pero esto no significa que no podamos establecer una <equivalencia de conceptos> a partir de la traductibilidad, aunque por traductibilidad no podamos entender mismidad. De hecho Putnam considera, que puesto que podemos señalar las diferencias entre nuestras concepciones y las de otros, es posible suponer por lo menos cierto grado de inteligibilidad. [en Putnam, *Razón, Verdad e historia*, pp. 121-122].

1) Lo que consideramos como verdad se rige en función de los estándares de aceptabilidad racional que lo acrediten²⁶⁰. “[...] <racionalmente aceptable >y <verdad> son nociones interdependientes”.²⁶¹ Putnam nos explica que no podemos aceptar como verdad o como un hecho alguna afirmación si no concuerda con nuestros criterios de racionalidad; es decir con pautas determinadas, con reglas que nos muestran qué es aceptable y que no. Consideramos algo como verdadero porque cumple con ciertos parámetros cognitivos por ejemplo: la simplicidad, la eficacia y la coherencia; pero también porque nos parece plausible de acuerdo con nuestro sistema de creencias, de no ser así ni siquiera tendría importancia para nosotros, terminaría por parecernos una oración sin sentido e irracional.²⁶²

Para aclarar esta dependencia entre verdad y criterios de racionalidad, el autor nos describe una situación hipotética en la que un hombre cualquiera nos asegurara poseer la verdad. La primer pregunta que le haríamos a este hombre sería en qué se basa para afirmarlo, lo que estaríamos haciendo es justamente cuestionarlo por sus criterios de racionalidad.²⁶³ La verdad no está vacía de contenido, sino que está ligada a las formas en las que justificamos nuestras suposiciones y también con el resto de nuestras creencias no sólo de tipo empírico; de igual forma está vinculada con nuestros presupuestos morales. Esta afirmación es la que lleva a Hilary Putnam a un segundo razonamiento:

2) Existen valores morales implícitos en nuestros estándares de aceptabilidad racional ; ya que “tienen que ver con el modo en que juzgamos no sólo la verdad y la falsedad de los sistemas de enunciados, sino también su adecuación y perspicuidad”.²⁶⁴ Al introducir los términos: adecuación y perspicuidad, que me parece pueden entenderse también como la relevancia e inteligibilidad de nuestras aseveraciones, Putnam inclina su propuesta hacia una concepción relativista de la racionalidad y por lo tanto de la validez; ya que cada tradición y cultura tendría criterios diferentes para evaluar cualquier tipo de proposición. La carga histórica y contextual marcaría una distinción importante en la forma de acercarnos a la realidad.

Por ejemplo, al poner un término como <libertad de expresión> dentro de una oración en la que se acreditara su importancia: La libertad de expresión es esencial para el desarrollo de una sociedad; tendríamos que preguntarnos ¿a qué tipo de sociedad nos referimos, qué se entiende por desarrollo, por libertad y por

²⁶⁰ Cf. *Ibid.* p.134.

²⁶¹ *Ibid.* p. 199.

²⁶² Putnam, considera irracionales “[...] aquellas metas que si se aceptan y persiguen, conducen o bien a ofrecer en su favor argumentos disparatados o irracionales(si se acepta la tarea de justificarlos dentro de nuestro esquema conceptual normal) o bien aceptar un esquema alternativo para representar hechos descriptivo-morales ordinarios” [Putnam, *Razón, Verdad e Historia*, p. 210]. Esta definición de irracionalidad que Putnam nos brinda, resalta el carácter no universalista de su propuesta. Putnam trata de separarse de la ética kantiana al “no intentar derivar la ética de la sola razón”. [Putnam, *Las mil caras del realismo*, p.115].

²⁶³ Cfr. *Ibid.* p.133-134.

²⁶⁴ *Ibid.* p.141.

expresión?. Para ello recurriríamos a los criterios de aceptabilidad racional de determinado contexto y a los valores implicados en estos criterios; como podrían ser valores y estándares religiosos, valores acerca de la justicia y la injusticia, entre muchos otros.

Es posible que para alguna sociedad esta oración e incluso el término libertad de expresión no tuviera sentido o la misma forma de relevancia que tendría para otra cultura. Otra opción sería que el significado de la oración fuera distinto para culturas distintas, a pesar de que lo que se busca resaltar en dicha oración sea la importancia de la libertad de expresión como algo aceptable en términos de racionalidad. Es así que la objetividad, la justificación suficiente de una oración, depende de los recursos²⁶⁵ de cada sociedad.

Esta noción de objetividad que Putnam defiende, difiere de manera importante de la Habermas ; ya que, como mencionábamos en apartados anteriores, para el filósofo alemán la objetividad y justificación de una oración normativa recae en el principio de universalidad, en que todos los posibles afectados puedan aceptarla. Habermas no podría aceptar múltiples construcciones de objetividad ni de la racionalidad porque con ello renunciaría a la analogía entre la objetividad de los enunciados normativos y los descriptivos, y a su noción de validez como <aseverabilidad> justificada. La posibilidad²⁶⁶ de llegar a un acuerdo común a partir de un mismo proyecto racional e imparcial se perdería, y con ello la certeza de nuestros juicios morales.

Otro elemento que resulta afectado por el vínculo que Putnam señala entre estándares de aceptabilidad racional y valores implícitos, es la noción de verdad; ya que como indicábamos en el número uno de este apartado, de acuerdo con Hilary Putnam el contenido mismo de la noción de verdad depende de los criterios de aceptabilidad racional y éstos a su vez comprenden valores propios de cada cultura. Esto querría decir que : “ La teoría de la verdad presupone la teoría de la racionalidad que a su vez presupone nuestra teoría de lo bueno”.²⁶⁷

¿Qué debemos entender entonces por verdad o hecho, sería la verdad algo relativo como parece ser la validez y los criterios de racionalidad?. Para responder a este cuestionamiento pasemos a explicar la tercera afirmación de Putnam, que a su vez es la conclusión de su razonamiento:

3) Debido a que hecho o verdad y racionalidad son nociones interdependientes y en nuestros criterios de racionalidad-relevancia están supuestos nuestros valores, entonces el mundo empírico (hechos) depende de nuestros criterios de aceptabilidad racional, con las cargas valorativas que estos estándares contienen; y también

²⁶⁵ Aquí <recursos> no debe entenderse ligado a jerarquía, puesto que justamente los planteamientos de Putnam, buscan no favorecer a ninguna forma de validez particular. Con recursos quiero decir: valores, creencias, prácticas, etc...propios de cada cultura.

²⁶⁶ Es importante resaltar aquí la palabra “posibilidad” , debido a que Habermas defiende una idea de principio de universalidad y de consenso, que tiene que ver con las condiciones para que esté pueda considerarse como justificado y no la idea de que realmente se llegue a ese consenso.

²⁶⁷ *Ibid.* p. 212.

en sentido opuesto, nuestras valoraciones dependen del mundo empírico.²⁶⁸ Esta relación bicondicional entre hechos y valores me parece sumamente interesante porque significa que Putnam no está pensando en un mero subjetivismo o solipcismo racional, sino que hay una referencia empírica que nos brinda ciertas condiciones objetivas de justificación. Pero ¿cómo debemos entender dicha referencia empírica?

3.1 Verdad, Realidad y Criterios de racionalidad en el Realismo Interno de Hilary Putnam

Al relacionar racionalidad, valores y verdad, Putnam rechaza la concepción de verdad que defiende el realismo metafísico, de acuerdo con la cual la verdad debe entenderse como correspondencia con la realidad, y la existencia del mundo o la realidad son fijos e independientes de cualquier marco conceptual que lo interprete.

Al mismo tiempo está en desacuerdo con la idea de que la verdad pueda identificarse con la <aceptabilidad racional idealizada>; que le parece está presente en la ética discursiva de Habermas.²⁶⁹

Putnam busca apartarse de esta posición sobre la verdad principalmente por tres razones:

- 1) Porque considera que “[...]no hay razón para creer que el resultado de una discusión ideal y suficientemente prolongada de una cuestión ética sea inevitablemente correcto”²⁷⁰. Putnam se pregunta qué pasaría si un grupo de personas discutiera, por ejemplo,²⁷¹ si un padre es cruel o no con su hijo, y no pudiera llegar a un consenso aun cuando lo hicieran en condiciones ideales del habla; es decir aun cuando todos los involucrados en la discusión estuvieran interesados en llegar a una conclusión razonable, a partir de la justificación argumentativa y no de la imposición o la manipulación.

La posibilidad de no llegar a un acuerdo sobre un juicio de valor, surge no porque no se guíen por las reglas estipuladas para la discusión, sino porque “[...] sólo en casos dispersos se puede emitir un juicio correcto, fructífero, se puede constatar una conexión fructífera”.²⁷²

Al retomar el señalamiento de Wittgenstein, Putnam intenta resaltar que un sistema general de reglas no es suficiente para dar cuenta de la naturaleza humana; es decir, no es suficiente para saber si respondemos de manera correcta o no a una distinción ética particular.

²⁶⁸ Cfr. *Ibid.* p. 138.

²⁶⁹ Cfr. Habermas, Putnam, *Normas y valores*, Trotta, 2008, pp.65-67.

²⁷⁰ *Ibid.* p. 67.

²⁷¹ Cfr. *Ibid.* p.68 Argumento que formula a partir de un ejemplo sobre el enamoramiento que expone Ludwig Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alonso García Suárez y Carlo Ulises Moulines, Gredos, Madrid, 2009, [II:§ 11] pp.627-629.

²⁷² *Op.cit.* [II:§ 11], p. 627.

2) Al mismo tiempo el filósofo norteamericano, está interesado en hacer notar que la concepción de verdad como aceptabilidad racionalizada presupone que existe una respuesta correcta y universalmente válida que todos los interesados quisieran hallar.

3) Además de que los términos utilizados para definir lo que es una situación ideal del discurso, son éticamente densos ; por lo que corresponden a una tradición particular. De igual forma, las normas que se aceptaran como enunciados universalmente válidos estarían plagados de preferencias, deseos, valores y creencias.²⁷³ Convertirlas en universales, podría traer consigo dos problemáticas fundamentales: que no sean pertinentes para todas las culturas o que resulten autoritarias.

Por su parte, Habermas aclara que “ésta concepción no implica que no debemos atribuir infalibilidad a nuestras mejores intuiciones morales”.²⁷⁴

Con ello Habermas acepta (como se mencionó en el apartado “Validez moral: aseverabilidad idealmente justificada”) que pueden existir elementos no tomados en cuenta en determinado momento histórico, o que las condiciones ideales de justificación no fueron obedecidas del todo. De acuerdo con Habermas los juicios morales no deben entenderse como correctos o incorrectos, porque el consenso alcanzado sobre normas morales, la validez moral no tiene que ver con “[...]la existencia de un estado de cosas [...]”.²⁷⁵ Con estas afirmaciones, Habermas se aleja del realismo moral, pero no del universalismo; ya que para él la objetividad de las normas morales está ligada al consenso valorativo único.

El filósofo alemán también puntualiza (como se expuso en el apartado “ Condiciones ideales de justificación”) que las condiciones ideales de justificación no tienen un contenido como tal, sino que posibilitan la praxis y son parte fundamental de todo discurso racional. Él no está suponiendo que efectivamente suceda un discurso racional en condiciones ideales y que realmente se llegue a un acuerdo sobre juicios morales; sino que su propuesta trata de ser una guía para enfrentar los desacuerdos éticos que de hecho tenemos. El principio de universalización de Habermas al ser una reformulación del imperativo categórico kantiano, no es una formulación *apriori* que busque enumerar las normas morales universales últimas,²⁷⁶ sino que es una “condición trascendental del discurso”,²⁷⁷ y forma parte de él, de manera intrínseca.

²⁷³ Cfr. *Ibid.*, pp.61 y 63.

²⁷⁴ Habermas, *Verdad y Justificación* , Cap. VI p. 285.

²⁷⁵ *Ibid.* Cap. VI p. 284.

²⁷⁶ Ver. Habermas, Putnam, *Valores y Normas*, pp.52 y 53.

²⁷⁷ Xabier, Etxeberria , *Ética básica* , p. 59.

A pesar de estas aclaraciones de Habermas las críticas que Hilary Putnam realiza a la noción de verdad como aceptabilidad racionalizada, considero que éstas pueden mantenerse; ya que Habermas no responde a ellas del todo:

1) Aunque el principio de universalización de la ética discursiva sea distinto a una formulación *a priori* con contenido y a la enumeración de normas morales últimas; Habermas no se desprende de la idea de validez universal;²⁷⁸ al no hacerlo es difícil pensar cómo podría deslindarse del señalamiento de Putnam en relación a la presuposición de una respuesta común que se pretende alcanzar. Aunque de hecho no se logre, y a pesar de que exista la posibilidad de refutar las conclusiones obtenidas en determinado momento histórico, de acuerdo con Habermas, la pretensión de universalidad del consenso racional idealmente justificado, es lo que brinda objetividad a nuestros juicios de valor.

Cuando Habermas habla de falibilidad, lo hace en dos sentidos: “[...] se nos puede mostrar tanto que nos hemos engañado respecto a las presuposiciones de argumentación de las que hemos partido, como que no hemos previsto las circunstancias relevantes”.²⁷⁹ Esto quiere decir, que podemos reformular las normas alcanzadas que creíamos válidas, si nos damos cuenta de que no se han seguido las condiciones ideales de justificación cuando las formulamos; o si no hemos contemplado a todos los afectados, si surgen nuevos elementos a tomar en cuenta. Sin embargo es interesante notar que Habermas no se refiere a la falibilidad en relación a las normas universales alcanzadas en condiciones ideales de justificación. Si bien no hay una referencia en el mundo de estos enunciados, sí existe una guía para sustentarlos: la única respuesta <correcta> a la que aspiramos; y ésta no es puesta en duda.²⁸⁰

Desde mi punto de vista, si Habermas dudara de que existe una respuesta correcta en relación a las normas morales; es decir si pusiera a consideración la posibilidad de concretar el proyecto de mundo moral, tendría ciertos inconvenientes para sostener su noción de objetividad; ya que está vinculada con la idea de validez universal, con una perspectiva común.

<Correcta> , que en el caso de los juicios morales, nos aclara Habermas, no debe entenderse con referencia a un estado de cosas en el mundo, sino a la aseverabilidad idealmente justificada, a la validez y no a la verdad. Cuando Putnam subraya siguiendo a Wittgenstein, la ruptura de la implicación entre discusión ideal y resultado correcto, me parece que también está pensando en esta acepción de <correcto> y no en un conjunto de hechos y objetos ordenados, que existe más allá de nuestra racionalidad.

²⁷⁸ Cfr. Habermas, *Verdad y Justificación*, pp.286, 287.

²⁷⁹ *Ibid.* p.285.

²⁸⁰ Ver. *Ibid.* p.286 en donde Habermas afirma: “ Sólo podemos corregir los errores si presuponemos la posibilidad de decidir con objetivo de obtener una única<respuesta> correcta sobre la base del principio de bivalencia”.

Esto puede suponerse por la idea de verdad que Putnam defiende y que forma parte de su concepción de realismo interno; la cual se distingue del realismo metafísico y de las tres principales aseveraciones de esta corriente: 1) imagen ontológica de un mundo fijo y concluido, 2) verdad como correspondencia y 3) conocimiento como pensamiento representador; es decir que existe una descripción completa y verdadera del mundo.²⁸¹ Por lo que su señalamiento nos hace pensar por un lado, en si las condiciones ideales de justificación y la discusión racional guiada por estos realmente puede ayudarnos a concebir un objetivo común a alcanzar; y por otro lado, en qué ocurre con el disenso.

2) La pretensión de consenso universal de la ética discursiva, parte de la diversidad de concepciones morales. El pluralismo universalista de Habermas reconoce dicha pluralidad así como los conflictos entre las distintas partes. De hecho, como mencionamos algunos párrafos atrás, su ética discursiva no exige que el consenso universal sobre juicios morales efectivamente ocurra, pero sí demanda que las normas se fundamenten en el principio de universalidad; es decir, en el ejercicio del discurso argumentativo debe pensarse en la búsqueda del un consenso común, que le dará validez a las normas.

Lo anterior querría decir que en la ética discursiva de Habermas, aunque las diferencias sean aceptadas y el disenso forme parte de la diversidad de formas de vida, esto no significa que éste se reconozca más allá del ejercicio del discurso argumentativo y racional. Se considera al disenso como el punto de partida de acuerdo con las condiciones multiculturales, pero no se piensa en él como posibilidad, como una condición que podría persistir aún después de la búsqueda del consenso en condiciones ideales de justificación.²⁸² ¿Si no podemos llegar a un consenso sobre una norma en particular, entonces deberíamos rechazarla por considerarla inválida, tendríamos que excluir a los miembros de la cultura que la sustentan? La convivencia e interacción inminente estaría para ser enfrentada. ¿Una situación de esta naturaleza se resolvería por ejemplo a través del separatismo?

Por otra parte, negar al disenso como posibilidad nos hace reflexionar acerca de las consideraciones del pluralismo universalista sobre la diversidad misma. ¿A qué tipo de diferencias culturales se refiere? Es decir, si todas las discrepancias pueden encaminarse a un consenso común a partir de razones válidas para todos los afectados, entonces no se están suponiendo formas de oposición insuperables.²⁸³ Habermas estaría pensando

²⁸¹ Cfr. Habermas, Putnam, *Valores y Normas*, p. 83 y Carlos Garay, "Discusiones con Olivé en el seminario de La Plata", en *Conocimiento, realidad y relativismo*, María Cristina di Gregori, María Aurelia di Bernardino (comp.) UNAM: 2006, p. 53.

²⁸² La necesidad de consenso universal que Habermas defiende, también me hace pensar en que para Habermas el conflicto es una situación indeseable, a pesar de que es justamente por el conflicto que surge en la diferencia, que se generan las reflexiones en torno a las normas morales. ¿Terminar con el conflicto o aspirar a ello, sería una forma de terminar también con las reflexiones sobre las normas morales?

²⁸³ Ver. Bermudo José Manuel, *Filosofía y Globalización*, p. 202 para notar como él realiza esta crítica al pluralismo del disenso de Santori.

únicamente en conflictos vinculados al entendimiento, como podrían ser diferencias sobre significados de términos morales, y no con disputas acerca de las concepciones sobre la realidad, a las cuales sería imposible renunciar para cumplir con la petición de Habermas y formar una perspectiva común de inclusión recíproca.

3) Finalmente, Hilary Putnam resalta que los términos utilizados para definir lo que es una situación ideal del discurso son éticamente densos; es decir que son expresiones que al mismo tiempo contienen elementos descriptivos y valorativos. Así mismo las normas alcanzadas mediante el discurso racional tendrían esta característica por lo que universalizarlas resultaría problemático.

De acuerdo con el filósofo estadounidense las normas no pueden reducirse a expresiones meramente descriptivas, por lo que ni las condiciones ideales de justificación, ni las normas alcanzadas a partir del proceso argumentativo racional pueden concebirse como oraciones puras, deslindadas los criterios de aceptabilidad racionalidad que llevan implícitos criterios de adecuación y perspicuidad propios de cada contexto cultural.

Es por ello que existe una discusión importante entre Habermas y Putnam acerca de la posibilidad de distinción entre normas y valores. De acuerdo con Habermas es plausible diferenciar entre normas y valores; ya que las primeras representan los enunciados universalmente válidos que estamos obligados a respetar, son el tipo de oraciones que se consiguen a partir del diálogo racional. La norma universalmente vinculante es la de la acción comunicativa. Mientras que los valores son relativos, de carácter contingente, tienen que ver con preferencias pero no con lo que estamos obligados a hacer.²⁸⁴

Para Putnam, los valores representan mucho más que sólo contingencias históricas de diferentes modos de vida,²⁸⁵ forman parte de nuestras enunciaciones sobre el mundo, son parte de nuestros criterios de aceptabilidad racional y por tanto de lo que consideramos como verdad. De acuerdo con el filósofo americano “cualquier tipo de relativismo con respecto a los valores no puede dejar de afectar a las normas”.²⁸⁶

Anteriormente se mencionó que Habermas nos habla de imparcialidad en el sentido de que todos los afectados por la elección de una norma común, sean partícipes de la misma, y de validez moral universal, entendida como un conjunto de normas que puedan ser aceptadas independientemente de las concepciones de bien particulares de cada cultura. Sin embargo para Putnam esta forma de concebir a la imparcialidad y a la validez no tiene cabida; debido a la no distinción entre las oraciones descriptivas y las evaluativas, así como a la no disociación entre normas y valores. Solo podemos acceder a la realidad a partir de la mediación de cada marco conceptual; las condiciones ideales de justificación y las aseveraciones sobre el mundo son validadas en cada contexto dependiendo de las herramientas y valores particulares.

²⁸⁴ Ver. Hilary Putnam, Jürgen , *Habermas, Normas y Valores*, pp. 47-48

²⁸⁵ *Cfr. Ibid*, p. 53

²⁸⁶ *Ibid*.p. 60

Olivé explica lo anterior de manera muy clara cuando especifica, refiriéndose a su noción de verdad enmarcada dentro del realismo interno , que:

[...] el conjunto de tesis que he estado defendiendo no requieren de un criterio general y universal para decidir cuándo se han cumplido o no las condiciones epistémicas ideales[...] el cumplimiento de tales condiciones es algo que debe ser evaluado siempre en un contexto específico; eso podría ser evaluado por los sujetos epistémicos pertinentes, por los sujetos epistémicos que dialogan desde marcos conceptuales distintos, o bien por observadores externos.²⁸⁷

Para entender mejor estas últimas aseveraciones, centrémonos en la idea de realismo interno que Putnam sostiene, desde el cual le es posible respaldar la interdependencia entre verdad y criterios de aceptabilidad racional, así como la relación bicondicional entre el mundo empírico y las valoraciones que hacemos sobre él. Estimo que el realismo interno de Hilary Putnam puede sustentar su postura pluralista fuerte; que en mi opinión representa una vía distinta para responder a la pregunta sobre la objetividad de las normas morales, que no implica la necesidad de suponer validez universal de las normas morales, ni entender la pretensión de universalidad de éstas como un acuerdo único y común.

Con su propuesta de realismo interno Hilary Putnam trata de distanciarse tanto del relativismo radical, como del realismo metafísico; ya que considera que desde ambos enfoques sería imposible plantear una propuesta pluralista.

Por su parte, el relativismo radical, impediría la interacción y crítica entre marcos conceptuales diferentes, entre culturas distintas;²⁸⁸ todas las posturas tendrían que ser aceptadas como igualmente válidas y verdaderas.²⁸⁹ “Así el relativista radical no puede entender la teoría de la verdad en términos de condiciones de justificación objetivas [por lo tanto] la distinción entre estar justificado y creer que se está justificado no puede ser trazada ni siquiera con respecto a uno mismo”.²⁹⁰

Los dos peligros graves de esta forma de relativismo serían el solipsismo metodológico y la falta de inteligibilidad, así como de diálogo entre marcos conceptuales diversos. El solipsismo metodológico terminaría por refutar al principio básico del relativismo al convertirlo en una postura absolutista respecto cualquier planteamiento de verdad.²⁹¹

²⁸⁷ León, Olivé, “Discusiones con Olivé en el seminario de La Plata” [Respuestas a las objeciones] en *Conocimiento, realidad y relativismo*, María Cristina di Gregori, María Aurelia di Berardino (comp.) UNAM: 2006, p. 62.

²⁸⁸ Es importante puntualizar que las las culturas se constituyen en relación a diferentes marcos conceptuales y no sólo a uno; los cuales implican una determinada construcción de creencias, valores, conocimiento, relaciones sociales, etc..., por lo que existen marcos conceptuales que no podría identificarse como culturas, por ejemplo las comunidades científicas.

²⁸⁹ Ver. Hilary, Putnam, *Razón Verdad e Historia*, p. 124.

²⁹⁰ *Ibid.* p.128.

²⁹¹ *Cfr. Ibid.* p.127.

Ante la falta de inteligibilidad presupuesta por el relativismo, Putnam aclara que incluso la comparación entre dos marcos conceptuales, supone que al menos existen algunos conceptos compartidos; a pesar de que las concepciones puedan ser muy diferentes.²⁹²

Mientras que, desde el realismo metafísico habría que aceptar una sola forma de ordenar y entender el mundo; estaríamos en búsqueda de una descripción correcta y correspondiente a manera de copia de la realidad; situación que a Putnam le parece un sueño imposible.²⁹³

Para mí, el peligro más profundo del realismo metafísico puede notarse si se realiza un acercamiento desde él, al ámbito ético; ya que, tendríamos que asumir una sola configuración de normas, valores y criterios de justificación como válida y verdadera, mientras que desecharíamos al resto. El reconocimiento a la diversidad cultural sería nulo, puesto que cualquier planteamiento estaría subordinado a la descripción del mundo, reconocida como única, objetiva e infalible.²⁹⁴

El realismo interno que Putnam sostiene y que trata de ser una alternativa intermedia entre estas dos corrientes, es bastante atrayente. A primera vista las afirmaciones que forman parte del realismo interno de Putnam podrían figurar como contradictorias. Por una parte Putnam asume que la validez de los enunciados es relativa al contexto; puesto que los hechos no son independientes de nuestras elecciones conceptuales; y por otra parte acepta la existencia de hechos externos y nuestra capacidad para decir cuáles son.²⁹⁵

Para conciliar ambas afirmaciones y para responder a la pregunta que planteábamos al final del apartado anterior acerca de la relación de dependencia mutua entre hechos y valores, considero que podemos explicar en grandes rasgos el planteamiento de realismo interno de Putnam, dividiéndolo en tres ideas básicas: verdad, criterios de racionalidad y realidad. Aunque ya hemos hecho varias anotaciones sobre estas nociones, ubicarlas en el contexto del realismo interno de Putnam, será de utilidad para entenderlas mejor, así como para notar el distanciamiento entre la forma de pluralismo que Putnam apoya y el planteamiento de Habermas.

²⁹² Cfr. *Ibid.* p.124.

²⁹³ Cfr. Hilary, Putnam, *Las mil caras del realismo*, Paidós, España, 1994, p. 92.

²⁹⁴ De hecho considero que la propuesta universalista de Habermas se acerca, en cierta medida, a lo que resultaría de llevar el realismo metafísico al ámbito ético; principalmente porque compartirían el supuesto de la validez universal; el cual tiene consecuencias graves para el reconocimiento de la diversidad cultural. Sin embargo, es importante reconocer algunas diferencias entre el planteamiento de Habermas y el del realismo metafísico: Habermas no apela a la existencia de un mundo moral en sí, para ser descubierto; sino que su noción de validez está ligada al consenso racional y universal, de inclusión recíproca. Es por ello que puede introducir los conceptos de falibilidad y de <corrección>, en su propuesta. Pero me parece que es plausible preguntarse ¿en qué medida el consenso universal y la aceptabilidad idealmente justificada (con los que Habermas sostiene su noción de objetividad moral) pueden considerarse como un mundo moral ordenado, acabado, y único (como el que plantea el realismo metafísico)? [Ver. Habermas, *Verdad y Justificación*, p. 273 y 274].

²⁹⁵ Cfr. Putnam, *Las mil caras del realismo*, p. 82.

- **Criterios de justificación racional** : Para explicar esta noción podemos partir de una cita de Putnam que me parece refleja su postura:

Solamente podemos tener la esperanza de producir una concepción más racional de la racionalidad o una concepción mejor de la moralidad si operamos dentro de nuestra tradición"[...] pero ello de ningún modo significa que en nuestras concepciones actuales todo esté bien y todo sea razonable.²⁹⁶

Debido a que la aseveración de cualquier enunciado depende de los criterios de aceptabilidad racional, y estos a su vez están relacionados con los valores de cada situación cultural; los criterios de aceptabilidad racional deben figurar como pertinentes, inteligibles y coherentes al marco conceptual y a los contextos en los que se enuncian. Esto es lo que se puede ver reflejado en la primera parte de la cita anterior, cuando Putnam afirma que la producción de una “mejor” racionalidad o moralidad se hace a partir de cada tradición. Los criterios de aceptabilidad racional son distintos en cada cultura y por tanto la justificación racional de nuestras oraciones no puede realizarse a partir de principios universales. Además de que son criterios que no pueden considerarse como fijos, sino que su actualización resulta un proceso interminable de cuestionamiento y discusión.

Aceptar diversas formas de aceptabilidad racional, implica reconocer que es posible que comunidades distintas coincidan en diversas afirmaciones sobre el mundo pero no debido a los mismos criterios de aceptabilidad racional. Lo que Putnam busca es alejarse de la idealización del consenso universal y es por ello que señala que una discusión ideal no necesariamente nos llevará al resultado correcto, como mencionábamos anteriormente. Es decir, a pesar de que los integrantes de diferentes culturas, compartieran los mismos criterios de aceptabilidad racional esto no significa que considerarán como válidas las mismas aseveraciones, ni que tales fueran verdaderas.

De ahí que Putnam denomine a su realismo como internalista, en contraposición con una postura externalista en la que se considera un parámetro externo a partir del cual evaluamos nuestras consideraciones sobre hechos, objetos o actos. El internalista demanda “una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, *considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias— y no una correspondencia con «estados de cosas» independientes de la mente o del discurso*”.²⁹⁷

El hecho de que Putnam identifique a su propuesta como internalista, lleva a pensar en un camino comparativo entre la proposición de Putnam por aceptar diversas formas de aceptabilidad racional que deben figurar como pertinentes, inteligibles y coherentes al marco conceptual y a los contextos en los que se enuncian; y la teoría de

²⁹⁶ Hilary, Putnam, *Razón, Verdad e Historia*, p.213.

²⁹⁷ María Elena Candiotti de De Zan, “El programa de Putnam en la discusión realismo/antirrealismo. Del realismo interno al realismo pragmático”, *Tópicos* n.12 Santa Fe 2004, [consulta en línea: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php>, versión On-line ISSN 1666-485X] también Ver. Putnam, *Las mil caras del realismo*, p. 96 en donde el autor explica por qué bajo su lectura Kant puede ser considerado como el primer realista interno.

justicia de John Rawls, en su pretensión por ofrecer una concepción política de justicia externa a los valores no políticos de cada doctrina comprensiva.²⁹⁸

Es decir, si consideramos que las doctrinas comprensivas a las que se adscriben los sujetos, pueden identificarse como los múltiples marcos conceptuales desde los que se definen los estándares de aceptabilidad racional, entonces es posible resaltar que contrario a la necesidad inserta en el pluralismo razonable de Rawls, Putnam asume una posición internalista, que se opone a la idea de un consenso racional universal y por consiguiente es relativa respecto a los criterios de aceptabilidad racional y de lo que se considera razonable. Sin embargo no por ello abandona la posibilidad de diálogo y evaluación entre diferentes marcos conceptuales, ni afirma que todas las mociones sean igualmente correctas. La postura de Hilary Putnam motiva a cuestionar la pertinencia de la idea de razonabilidad común, que parece estar presente en la propuesta liberal de Rawls cuando propone la exterioridad de la concepción política de justicia y que se contrapone con la multiplicidad de doctrinas comprensivas.

La interrogante que planteamos en la introducción de este capítulo vuelve a surgir: ¿Es necesario mantener una idea externalista de razonabilidad para poder llegar a acuerdos entre doctrinas comprensivas que defienden diversos sistemas de valores y de creencias?

Para tratar de responder a dicho cuestionamiento, es importante tomar en cuenta la precisión que realiza Hilary Putnam, en la segunda parte de la cita que estamos comentando. El filósofo explica, que a pesar de que los criterios de racionalidad operen y se mejoren dentro de cada tradición, esto no quiere decir que todas nuestras concepciones sean razonables. Pero ¿cómo podríamos darnos cuenta de ello sin un parámetro externo a cada tradición y universal que nos lo mostrara?. Este es el primer cuestionamiento que surge ante la relativización de los criterios de racionalidad y por tanto de la validez.

Una respuesta plausible a este cuestionamiento podría encontrarse por un lado, en reconocer que la interacción entre diferentes marcos conceptuales puede formar nuevas concepciones que modifiquen u objeten a las que se consideraban como racionales en un contexto determinado. Por otro lado, que lo que se considera como racional, y lo que tiene validez para una cultura se encuentra en constante verificación de acuerdo con el éxito que éstas tengan al ser efectuadas; para decirlo con otras palabras, los criterios de aceptabilidad racional de cada cultura están en continuo escrutinio en relación a la realidad.

Lo anterior podrá comprenderse mejor, al acercarnos a los otras dos nociones del realismo interno de Putnam : verdad y realidad.

²⁹⁸ Ver. Capítulo II, apartado: “ Una concepción política de justicia externa a los valores no políticos de cada doctrina comprensiva”

- **Verdad:** Señalamos que para Putnam, la verdad y los criterios de aceptabilidad racional que a su vez contienen valores implícitos, son interdependientes; por lo que cada cultura se acerca a la realidad e manera distinta, la clasifica e interpreta de acuerdo con sus propios criterios de aceptabilidad racional.

No existe una sola descripción verdadera y completa del mundo, porque lo que se concibe como racionalmente aceptable es relativo a cada marco conceptual; pero esto no significa que Putnam reduzca a la verdad únicamente a una categoría epistémica, deslindada de la realidad. La verdad no queda subordinada por completo a la capacidad humana, sino que se acepta la existencia de objetos en el mundo, de hechos. Es en este sentido que la verdad trasciende los marcos conceptuales, que pueden discutir y compartir a partir del reconocimiento de ésta. Putnam lo explica de la siguiente forma:

Si tomamos “verdad” como nuestra noción intencional representativa, entonces afirmar que la verdad es objetiva(con minúscula) equivale a decir que cuando un enunciado es verdadero, es una propiedad de la verdad el ser lógicamente independiente de la creencia de que dicho enunciado es verdadero, por parte de la mayoría de los miembros de la cultura[...] [pero] Que la verdad se halle en el extremo “convencional” del *continuum* convención-hecho no significa que sea absolutamente convencional; esto es una verdad estipulada, libre de todo elemento fáctico.²⁹⁹

- **Realidad:** Putnam acepta la existencia de una realidad “independiente” de los marcos conceptuales que la describen; sin embargo la única forma en la que podemos acceder a ella es justamente a partir de los criterios, valores, creencias,etc... propios de cada marco conceptual. Hasta aquí podría entenderse que lo que comparten el realismo metafísico y el realismo interno de Putnam es la existencia de una realidad que no está sujeta a la interpretación de los marcos conceptuales; es decir, que se reconoce la existencia real de los objetos y hechos del mundo aún si no hubiera marcos conceptuales que delimitaran y ordenaran dicha realidad a partir de sus criterios de racionalidad. En este sentido Putnam se pronuncia en contra del antirrealismo. Sin embargo, es importante reconocer el matiz que diferencia al realismo interno del metafísico.

El realismo interno a diferencia del metafísico, indica que “[...] las afirmaciones acerca de lo que hay en esa realidad, todas, dependen algún marco conceptual, y que los objetos y hechos a los que se refieren[...]sólo existen[para nosotros] por la interacción del marco conceptual y la realidad”.³⁰⁰ Las afirmaciones sobre la realidad, no la realidad. Es por ello que Putnam manifiesta que “la adopción del realismo interno es la renuncia a la noción de <cosa en sí>[...] [puesto que] no sabemos de qué estamos hablando cuando hablamos sobre las <cosas en sí>”³⁰¹. Pero esta renuncia no significa la negación de la existencia de hechos externos a las enunciaciones que hacemos sobre ellos.

²⁹⁹ Hilary Putnam, *Representación y realidad: Un balance crítico del funcionalismo* , pp. 168 y 173.

³⁰⁰ León Olivé, “Discusiones con Olivé en el seminario de La Plata” [Respuestas a las objeciones], en *Conocimiento, realidad y relativismo* , María Cristina di Gregori, María Aurelia di Berardino (comp.) UNAM: 2006, p. 81.

³⁰¹ Putnam, *Las mil caras del realismo*, p. 87.

Por último y para concluir este capítulo, es importante resaltar que tanto Habermas como Putnam mantienen una idea de objetividad; es decir ambos autores consideran que es posible discutir y razonar sobre cuestiones morales, sin que estas se conviertan en mera subjetividad o en un relativismo radical que invalide cualquier tipo de crítica o reflexión ética sobre los valores y normas que forman parte de nuestra cultura o de otras culturas. Ninguno de los dos renuncia a la posibilidad del diálogo, ni tampoco a la posibilidad de justificar nuestras afirmaciones morales. Sin embargo, la forma en la que conciben la objetividad moral, lleva a los dos pensadores por caminos distintos. Esta aclaración me parece relevante; porque cuando Putnam reconoce a los criterios de aceptabilidad racional propios y pertinentes a cada tradición, así como la interdependencia entre éstos y lo que se acepta como verdadero, alguien podría reclamar que el filósofo no puede sostener una noción de objetividad e identificar el planteamiento de Putnam con el relativismo radical.

No obstante, considero que desde su realismo interno Putnam puede responder con éxito a una crítica de esa naturaleza; ya que las nociones de verdad y realidad que Putnam postula (como parte de su propuesta de realismo interno) pueden entenderse, como nociones dobles; ya que por un lado están íntimamente relacionadas con los criterios de aceptabilidad racional, propios de cada cultura; “la verdad no trasciende el uso”³⁰² y sólo podemos acercarnos a la realidad a partir de nuestros marcos conceptuales. Pero, por otro lado, ambas nociones están ancladas al reconocimiento de la existencia de un mundo independiente a sus diferentes interpretaciones. Lo que no se acepta es una sola *descripción* de la realidad.³⁰³

El hecho de que Putnam acepte la existencia de una realidad externa a cada tradición, para ser recortada y analizada, implica que no todos los puntos de vista se aceptan por igual, como ocurriría en el caso del relativismo radical. No todos los juicios morales, podrán considerarse como verdaderos e igualmente válidos, pero será la construcción en conjunto desde las diferentes tradiciones, la que indique esto y no el consenso universal idealizado que exige la aceptación de normas y criterios de racionalidad *comunes*; ya que este

³⁰² Putnam, *Representación y Realidad*, p.177.

³⁰³ Richard Rorty señala que habría que hablar sólo de solidaridad y no de objetividad en lo que respecta a la relación intercultural; y reclama a Putnam el sugerir “un concepto-límite de verdad ideal” porque considera que lo lleva al cientifismo del que quiere alejarse. Es decir, de acuerdo con Rorty al aceptar una noción de objetividad en su propuesta de realismo interno, Putnam asume “la idea de que la racionalidad consiste en la aplicación de criterios”. [Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, p.47] . Es por ello, que Richard Rorty se inclina por la noción de solidaridad, por ampliar <el nosotros> y aceptar que no podemos decir nada acerca de la verdad o de la racionalidad que no sea lo que se utiliza en nuestra comunidad. De acuerdo con Rorty debemos rechazar toda forma de racionalidad transcultural. Sin embargo el autor se identifica como un pragmatista etnocéntrico y no como relativista.[Ver. Rorty, Richard, “¿solidaridad u objetividad? en *Objetividad, Relativismo y Verdad*, Paidós, España, 1996, pp. 39-56]

Aunque no es mi intención profundizar en la propuesta de Rorty, el señalamiento que hace a Putnam sobre su noción de objetividad me parece interesante porque me hace pensar en las razones por las que Putnam decide mantenerla.

Además de que Putnam busca alejarse del relativismo radical porque éste se autorrefuta (como él nos lo explica), creo que podríamos agregar otra consecuencia negativa para la diversidad cultural. Para decirlo con otras palabras, si Putnam asumiera únicamente la parte internalista de su propuesta y no la realista, podría incurrir en el peligro de validar a una racionalidad en particular y rechazar al resto, si bien ya no por la vía universalista (Habermas), sí por la vía del etnocentrismo, como me parece que le sucede a Rorty, al proponer su noción de justicia como <lealtad más amplia>.] Me parece que Rorty asume el etnocentrismo y rechaza la noción de objetividad porque parte del supuesto de que la objetividad está ligada necesariamente a las estructuras subyacentes, a lo que tienen en *común* las comunidades. Putnam por el contrario nos muestra una idea distinta acerca de la objetividad. [Ver. Rorty, “ La justicia como una lealtad más amplia” en *El pragmatismo, una versión: autoritarismo en epistemología y ética*, Ariel filosofía, España, 2000, pp. 225-247.

consenso entendido como tal nos llevaría al reconocimiento de una descripción única y ordenada del mundo moral.

La consecuencia más grave de vincular la objetividad moral con criterios de racionalidad comunes, es que las normas que pudieran llegar a ser acordadas bajo el principio de universalización no fueran relevantes para muchas tradiciones, por lo que aparecería el riesgo de la imposición y finalmente el no reconocimiento de la diversidad cultural.

Es por ello, que concibo las aportaciones de Putnam a la discusión sobre la noción de objetividad, como una alternativa importante, que se separa de la idea de la objetividad entendida como normas comunes universales y que puede superar por lo menos tres de las dificultades que presenta una ética universalista como la de Habermas:

- Criterios de racionalidad neutrales y universales: Con su noción de objetividad como adecuación y perspicuidad, el filósofo americano, no tiene la necesidad de recurrir a criterios de racionalidad que figuren como neutrales y por lo tanto deslindados de los valores, deseos, creencias, etc... de cada cultura en particular. De hecho Putnam subraya la imposibilidad que existe para hacer la distinción entre el contenido normativo y el descriptivo en nuestras enunciaciones sobre el mundo; para el autor, incluso los términos utilizados para definir lo que es una situación ideal del discurso son éticamente densos. Antes de buscar negar esta condición, será apremiante reconocerla y partir de ella para cualquier discusión ética.
- Validez universal y la idea de un mundo moral compartido: Mencionábamos que Habermas hace una conexión indisoluble entre objetividad y consenso racional universal. Para él, este último figura como la condición necesaria para darle justificación suficiente a una norma, sin éste no existiría parámetro o criterio para poder aseverar una oración de tipo normativo. Con ello impone la necesidad de que el consenso sea común; es decir que todos los participantes o posibles afectados, deben poder aceptar las mismas aseveraciones para formar el mundo moral; aquel mundo de relaciones ordenadas y justificadas. Es un mundo que funciona como límite y verificación de la misma manera que el mundo físico actúa con las oraciones descriptivas.

De acuerdo con él, a pesar de las diferencias culturales o contextuales, de los diferentes valores que mantiene cada cultura, compartimos este mundo de oraciones normativas esenciales que nos llevan a la inclusión recíproca. Las oraciones normativas alcanzadas mediante el proceso de argumentación racional, del diálogo, tienen validez en cualquier cultura. Esto supone, también el reconocimiento de un sólo criterio de justificación a partir del cual se le otorga validez o invalidez a las normas morales.

A pesar de que Habermas considera que no es posible reconocer a nuestras oraciones normativas como un estado de cosas en el mundo puesto que estas son falibles y están en continua discusión; al considerar al consenso racional universal como parámetro de validez, supone una concepción ideal a la cual aspiramos y con

ello se acerca a la definición de cómo debería ser el mundo moral. Un mundo que finalmente será independiente de cada cultura y de sus propias formas de enfrentarse a la realidad, puesto que debe ser común para todos.

Es así que para Habermas la validez universal es una noción irrenunciable para soportar la noción de objetividad y lo es también la idea de un mundo moral ordenado, análogo al mundo físico.

Estimo que el mundo moral, que Habermas propone, comparte con el físico algo más que su función de límite o parámetro para confrontar nuestras aseveraciones; comparte además la característica de ser uno y el mismo para todos; lo cual implica la idea de que existe sólo una forma correcta de pensarlo. Habría entonces, una preconcepción de lo que el mundo moral debe ser; no sería una construcción en conjunto a partir de todas las visiones del mundo, lo cual afectaría directamente a la diversidad cultural.

- Diversidad cultural más allá de diferencias superficiales: Me parece que las nociones de objetividad que defienden Putnam y Habermas tienen repercusiones importantes en lo que consideran diversidad cultural.

Cuando Putnam vincula criterios de racionalidad con verdad y con nuestros valores, asume que la diversidad cultural no sólo implica distintas opiniones acerca de cómo debería responderse a ciertas situaciones; sino que también contempla pluralidad de elecciones conceptuales, de criterios de racionalidad y más allá de eso, la diversidad cultural incluye variadas consideraciones sobre la existencia. El pluralismo que Putnam plantea asume que “[...] todas las afirmaciones que consideramos verdaderas en nuestras múltiples versiones realmente son verdaderas”³⁰⁴ y también que las nociones de objeto y existencia tienen más de un uso posible.

Es por ello que Putnam no se compromete con la idea de verdad como aceptabilidad racional idealizada, ni con el proyecto de validez universal y mucho menos con la imagen de un mundo moral común, como lo hace Habermas.

Desde el planteamiento de Habermas la diversidad cultural, entendida como multiplicidad de valores, bienes, criterios de racionalidad y de concebir la realidad, sería contemplada sólo como una condición para ser superada en la deliberación racional sobre normas compartidas

³⁰⁴ Putnam, *Las mil caras del realismo*, pp. 84 y 85.

CONCLUSIONES

Para concluir esta investigación realizaré un recorrido por los capítulos de este trabajo a manera de puntuario, con el fin de resaltar cuáles fueron las consideraciones que surgieron en cada capítulo, a partir de las tres preguntas planteadas en la introducción general de la tesis. Por otra parte, también me gustaría incluir una breve reflexión final para mostrar cómo es que a partir de la propuesta de objetividad de Putnam es posible defender un principio de intersubjetividad que permite considerar a la diversidad de formas de vida más allá de diversidad de ideologías (como señalé, lo hace el planteamiento de justicia de Rawls). Para ello, utilizaré los elementos que se desprendieron de la comparación entre la noción de objetividad de Putnam y la de Habermas, en el último capítulo.

En el capítulo I, en el que pretendí responder a la pregunta acerca de cuál es la concepción de imparcialidad que sostiene John Rawls dentro de su propuesta de justicia, defendí la idea de que dicha noción, puede verse reflejada en la figura de “posición original” que Rawls mantiene en su propuesta de justicia.

Siguiendo el razonamiento acerca del carácter procedimentalista que Rawls atribuye a su propuesta de justicia y al analizar cada una de las cuatro condiciones (las circunstancias de la justicia, las restricciones formales del concepto de lo justo, el velo de la ignorancia y la racionalidad de las partes) con las que Rawls caracteriza a la “posición original”, advertí que el filósofo concibe a la noción de imparcialidad como un proceso de argumentación, a partir de criterios de justificación racional, desde los cuales que es posible garantizar la elección consensuada y unánime de principios básicos de justicia.

Sin embargo, también indiqué que existen presupuestos en la descripción de posición original que no forman parte del proceso de elección de principios de justicia y que por tanto, no están justificados. Resalté que dichos presupuestos pueden vincularse con la pretensión del autor por deslindar lo que para él son consideraciones privadas (valoraciones y circunstancias particulares), de los criterios públicos de justificación racional en su búsqueda por asegurar que las partes en la posición original compartan los mismos recursos teóricos y que la elección de principios de justicia no se vea comprometida con una concepción particular de bien y de verdad.

Como parte de los presupuestos no justificados que forman parte de la idea de posición original defendida por Rawls y en ese sentido también de su noción de imparcialidad, destacué los siguientes:

Circunstancias de la justicia:

-Pretende reducir a un uso descriptivo expresiones tales como “derechos, libertades y oportunidades”; lo cual impone restricciones previas a la posición original e impide que los bienes primarios mantengan el uso diverso que pueden llegar a tener. También puntalicé que al describir al beneficio mutuo como una de las circunstancias subjetivas de la justicia, el autor no sólo estaría describiendo una característica de las partes en la

posición original, también estaría calificando el comportamiento de las personas; puesto que basa su supuesto acerca del beneficio mutuo, como motivación principal para la cooperación social, en la experiencia. Esto lo aleja de su pretensión por presentar la idea de beneficio mutuo como una moción que no implica conjeturas fuertes, es decir que no requieren de la validez de múltiples presunciones.

Velo de ignorancia:

- Las restricciones de información acerca de su concepción de bien y circunstancias particulares que impone el velo de ignorancia a las partes en la posición original, permite advertir dos premisas contenidas en la propuesta de Rawls:

1) En la formulación de la posición original sólo podrán ser reconocidos aquellos bienes que no transgredan la identidad del <yo>, en donde la identidad del sujeto está dada independientemente de lo que posee.

Sobre de esta proposición, también destaqué que considero contradictorio que el filósofo elimine cualquier idea de bien indistinguible de la identidad del sujeto que desea poseerlo dentro de la posición original, y que al mismo tiempo defina a los bienes primarios como constitutivos de la naturaleza del ciudadano dentro de su <teoría tenue del bien>.

2) Para garantizar que su propuesta de justicia se presente como neutral y pretenda ser compatible con cualquier tipo de fin (concepción de bien), da por hecho que todos los sujetos epistémicos (las partes en la posición original) pueden y deben compartir los mismos recursos teóricos, entendiendo por estos: valores, epistemológicos, metodológicos, éticos, presupuestos metafísicos, reglas de inferencia, etc... En el caso de la posición original, algunos de los recursos teóricos compartidos son el criterio de racionalidad, la ausencia de valoraciones éticas y metafísicas, la apreciación sobre los bienes primarios y el beneficio mutuo.

La racionalidad de las partes:

Puntalicé que en la definición de racionalidad que John Rawls nos brinda, involucra la evaluación de medios eficaces para alcanzar fines dados; lo cual implicaría apelar a criterios propios del contexto en el que se enuncian y no exclusivos de la elección del agente racional.

Los principios de justicia y las restricciones formales de lo justo:

Busqué poner en evidencia que al describir las restricciones formales de lo justo, Rawls transfiere algunas de las presuposiciones no justificadas que forman parte de la posición original, a los principios básicos de justicia y por tanto, vuelve a demandar que los sujetos puedan compartir los mismos criterios de justificación y los mismos recursos teóricos. Además de hacer indispensable la idea de que los criterios de justificación racional no contienen presupuestos valorativos que dependen de los recursos propios de cada contexto. Lo cual se hace evidente principalmente en las características de generalidad y universalidad que el filósofo norteamericano asigna a los principios básicos de justicia.

A partir del análisis de la posición original que Rawls sostiene, concluí que la noción de imparcialidad que el filósofo defiende aboga por la elección consensuada y unánime de principios de justicia que pretende ser común e independiente a los bienes y valores de toda concepción de bien y de verdad particular. Sin embargo, para cumplir con su objetivo, debe recurrir a criterios que no son justificados desde el procedimiento de elección de principios de justicia, lo cual lleva a pensar que los criterios de justificación racional representados por la posición original, sí se comprometen con una concepción particular de bien y de verdad.

En el capítulo II del presente trabajo, busqué responder al cuestionamiento acerca de los alcances y limitaciones que mantiene la noción de imparcialidad John Rawls, frente al reconocimiento de la diversidad de formas de vida. Es por ello que me interesó subrayar que la idea de lo razonable en la propuesta de Rawls funge como criterio de legitimidad (al delimitar lo que será aceptable y lo que no en la conformación de un sistema de cooperación social) y como principio de intersubjetividad (al establecer un plano común para la deliberación racional).

Argumenté que el pensador cimienta dichas acepciones de “lo razonable” en un proyecto de unidad moral: los valores políticos y los vincula con la idea de ciudadano (como sujetos epistémicos pertinentes para juzgar la validez o invalidez de un enunciado acerca de las cuestiones fundamentales de justicia).

Puntalicé que el filósofo asegura que una concepción política de justicia (como es la justicia como imparcialidad) es independiente a toda doctrina comprensiva, por lo que no se compromete con ninguna idea de bien o de verdad particular. A partir de dicha afirmación Rawls pretende demostrar que “lo razonable” corresponde a un único criterio de evaluación compatible con los intereses de cualquier doctrina comprensiva razonable. Sin embargo, argumenté que al asociar su proyecto de unidad moral a una idea de ciudadano como libre, igual, racional y razonable, el filósofo está recurriendo a los estándares de aceptabilidad racional que describe la “posición original” y al hacerlo, considero que impone a su planteamiento de liberalismo político los presupuestos contenidos en la figura de la posición original, sobre los cuales discutí en el capítulo uno.

Concluí que debido a que el autor admite únicamente un criterio de lo que se considera razonable, externo al sistema de valores no políticos de cada doctrina comprensiva, no existe, desde el liberalismo político de John Rawls, un genuino reconocimiento a la diversidad de criterios de justificación racional, inseparables de los valores del marco conceptual en el que surgen.

También, al delimitar sus razonamientos en torno a la justicia a lo que él define como pluralismo razonable, el filósofo excluye del ejercicio reflexivo a todas aquellas doctrinas comprensivas que no compartan su proyecto de unidad moral y por tanto, de razonabilidad. La propuesta de justicia de Rawls no se enfrenta a la diversidad de prácticas y creencias que de hecho existen; sino que considera a dicha diversidad como un resultado enmarcado en el principio de razonabilidad. Lo cual reafirma su rechazo al planteamiento de que los

criterios de justificación racional están necesariamente relacionados con valores particulares que constituyen un factor determinante para la construcción de la realidad misma.

Así mismo discurrí que la propuesta de Rawls impone serias limitaciones al reconocimiento de la diversidad de formas de vida, al considerar a las doctrinas comprensivas razonables sólo como variedad de ideologías y no como constitutivas de identidad, y determinantes para la forma que tiene cada doctrina para entender y estructurar la realidad.

Sintetizando lo expuesto en los capítulos I y II, considero que la noción de imparcialidad presente en la propuesta de justicia de John Rawls puede leerse como una idea que establece las condiciones ideales de justificación (velo de ignorancia, circunstancias objetivas y subjetivas de la justicia); a través de la cual el autor puntualiza los criterios de justificación racional únicos y comunes (principios de justicia, restricciones formales de lo justo, la racionalidad de las partes); y desde la cual funda un criterio de intersubjetividad (lo razonable) cimentado en un proyecto de unidad moral (valores políticos), que pretende ser independiente de cualquier sistema de creencias y prácticas propios de una doctrina comprensiva particular.

Finalmente en el capítulo III expuse la noción de objetividad que sostiene Hilary Putnam en su realismo interno; así como los planteamientos que lo llevaron a afirmarla, utilizando como punto comparativo el concepto de objetividad que Jürgen Habermas defiende en el marco de su ética discursiva.

Buscando responder a la pregunta guía de este capítulo, acerca de la posibilidad de pensar un principio de intersubjetividad, sin basarlo en un punto de vista común, neutral e independiente a los valores y a los estándares de aceptabilidad racional de cada marco conceptual, indiqué que la propuesta de Putnam pretende alejarse de una postura universalista, como la de Habermas, en donde se considera un sólo criterio de justificación de normas, creencias y acciones; así como de una idea de objetividad moral entendida como aseverabilidad idealmente justificada, que se alcanza en un consenso racional universal formulado en condiciones ideales de justificación.

Resalté que Putnam rechaza el establecimiento de criterios de aceptabilidad racional comunes; ya que con ello surge la exigencia de que éstos figuren como neutrales; es decir, que sean ajenos a valores, deseos y creencias de cualquier marco conceptual. Lo cual, de acuerdo con el autor, supone que existe una sola forma correcta de pensar y describir la realidad.

Señale que la concepción de objetividad que nos ofrece Putnam, está ligada a la relevancia y perspicuidad de nuestras afirmaciones dentro de los contextos en los que se enuncian; y que por tanto puede reconocer como válidos diversos criterios de aceptabilidad racional. Lo cual, posibilita el reconocimiento de diversas descripciones sobre la realidad que se estructuran a partir de las creencias y valores de cada marco conceptual.

Así mismo puntualicé que, a pesar de que Hilary Putnam aboga por la multiplicidad de criterios de justificación racional, vinculados a su vez con los valores propios de cada marco conceptual, no renuncia a la

posibilidad de evaluación y crítica de nuestros criterios de justificación racional. Esto gracias a que las nociones de verdad y realidad que Putnam postula (como parte de su propuesta de realismo interno) además de estar íntimamente vinculadas con los criterios de aceptabilidad racional y por lo tanto con los valores propios de cada marco conceptual; están ancladas en el reconocimiento de la existencia de un mundo “independiente” a las diferentes descripciones sobre la realidad que se estructuran a partir de las creencias y valores de cada marco conceptual; aunque este sólo pueda ser conceptualizado a través de cada marco conceptual.

Por último, concluí que la noción de objetividad de Putnam, puede superar por lo menos tres de las dificultades que presenta una ética universalista como la de Habermas. Desde su noción de objetividad, misma que implica la necesidad por compartir y validar de manera intersubjetiva prácticas y creencias, Hilary Putnam:

1. No requiere recurrir a criterios de justificación racional deslindados de los valores, deseos, creencias, etc... de cada marco conceptual.
2. Estima que los criterios de justificación racional, vinculados a los valores, deseos, creencias, etc... de cada marco conceptual, son determinantes en la concepción de la realidad que mantiene cada marco conceptual; por lo que deberán de reconocerse múltiples formas de describir y estructurar la realidad.
3. Puede reconocer a la diversidad de sistema de prácticas y creencias, más allá de contemplar sólo sus diferencias superficiales, que no están vinculadas con la forma que tiene cada marco conceptual para describir la realidad.

En el capítulo dos, señalé que Rawls insta a su idea de “lo razonable” como un principio de intersubjetividad común, imparcial e independiente de la multiplicidad de doctrinas comprensivas. Desde dicha lectura es posible notar que el filósofo norteamericano defiende, a diferencia de Hilary Putnam y acercándose más a una propuesta como la de Habermas, una noción de objetividad que se plantea como ajena y neutral respecto a valores, prácticas y creencias de cada doctrina comprensiva o de cada marco conceptual. Es el mismo Rawls, quien define a su concepción política de justicia como neutral, si bien no procedimentalmente hablando, debido a que apela a valores, definidos por el autor como políticos, sí en relación a su objetivo; es decir en tanto que pretende formular un terreno común, que pueda ser el foco de un consenso entrecruzado en el que no se favorezca a ninguna doctrina comprensiva en particular.³⁰⁵ Sin embargo, es justamente debido a dicha pretensión de neutralidad que, como argumenté en el desarrollo de los capítulos I y II, el autor termina privilegiando a un sólo grupo de criterios de justificación racional y por lo tanto de valores, prácticas y creencias, correspondientes a una doctrina comprensiva particular; y con ello a una forma exclusiva de estructurar la realidad.

Por el contrario, la noción de objetividad de Putnam, al no establecer criterios de aceptabilidad racional basada en un grupo de valores comunes (valores políticos de acuerdo con Rawls), acepta a las

³⁰⁵ Ver. Rawls, *Liberalismo Político*, [IV: §5], p. 188.

múltiples descripciones de la realidad, que a su vez son indisolubles de los valores, lenguaje, historia, etc... de cada marco conceptual. Es así que los criterios de justificación racional además de ser múltiples, serán determinantes para la concepción sobre la realidad que mantiene cada marco conceptual.

Es en este sentido, me parece que es posible contemplar a la propuesta de objetividad de Putnam, como una moción que permite considerar a la diversidad de formas de vida, no sólo como diversidad de ideologías (como señalé en el capítulo II, lo hace el planteamiento de justicia de Rawls), sino también como diversidad onto-epistemológica.

Por diversidad onto-epistemológica, entiendo aquella variedad de prácticas y creencias que se funda en el reconocimiento de la validez de múltiples criterios de justificación racional que están necesariamente vinculados con los valores, lenguaje, historia, y situaciones propias del contexto en el que se enuncian; por lo que a su vez, deberán considerarse como válidas diversas descripciones sobre la realidad que se estructuran a partir de los recursos de cada marco conceptual. Se muestra una relación de interdependencia entre los criterios de justificación racional que empleamos para validar o invalidar prácticas y creencias (diversidad epistemológica), y la forma en la que se entiende y se estructura la realidad (diversidad ontológica).

Es por lo anterior, que considero que una de las vías de reflexión, que se puede enriquecer y ampliar a partir de una noción de imparcialidad en la que el reconocimiento de la pluralidad de formas de vida no está supeditado a una sola idea de “lo razonable”; es decir a un principio de intersubjetividad que no esté basado en un punto de vista común, neutral e independiente a los estándares de aceptabilidad racional de cada marco conceptual, es la discusión en torno a la diversidad cultural y las condiciones actuales de interacción entre culturas.

Si nos apoyamos en la noción de objetividad que Putnam nos ofrece, partiríamos de la premisa de que existen no sólo diferentes concepciones del bien y de la verdad; sino de que dichas concepciones están íntimamente vinculadas con los valores, historia, creencias, lenguaje, etc... del contexto en el que se enuncian. Razón por la cual, la diversidad cultural deberá contemplarse como onto-epistemológica.

FUENTES CONSULTADAS

Bermudo, J. Manuel, *Filosofía y Globalización*, Colección de pensamiento político contemporáneo Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2003.

Camps Victoria, *Historia de la Ética*, Tomo III, Crítica, Barcelona, 1988.

Candiotti de De Zan, María Elena, “El programa de Putnam en la discusión realismo/antirrealismo. Del realismo interno al realismo pragmático”, *Tópicos* n.12 Santa Fe 2004, [consulta en línea: <<http://www.scielo.org.ar/scielo.php>>, versión On-line ISSN 1666-485X]

Copp, David, Jean Hampton y John E. Roemer (comp), *The idea of democracy*, Cambridge University, 1993.

Dewey, John, *Teoría de la Valoración*, Siruela, España, 2008.

Di Gregori, María Cristina y María Aurelia di Berardino (comp.), *Conocimiento, realidad y relativismo*, UNAM, México, 2006

Etxeberria, Xabier, *Ética básica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.

Gómez Salazar, Mónica, *Pluralismo epistemológico y Diversidad cultural*, tesis doctoral, Universidad de Barcelona España, 2005.

_____. “Multiculturalidad y ética pluralista”, revista *Dianoia*, volumen LVI, número 67, noviembre 2011.

Gutierrez, Gilberto, *Ética y decisión racional*, Síntesis, Madrid, 2000.

Habermas, Jürgen, *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 2002.

Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, traducción de José Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000.

_____, *La inclusión del otro, estudios de teoría política*, Paidós, España, 1999.

Habermas Jürgen y Hilary Putnam, *Normas y valores*, Trotta, 2008

Habermas Jürgen y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, traducción de Geral Vilar Roca, Paidós, 1998.

Hobbes, Thomas, *Leviatan, o, La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2009.

Hume, David, *Tratado sobre la naturaleza humana*, RBA, Barcelona, 2002.

Kant, Immanuel, *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morete, Encuentro, Madrid, 2003.

Kersting, Wolfgang, *Filosofía política del contractualismo moderno*, traducción de Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura, UAM Iztapalapa, México, 2001.

- Melero, Mariano de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal: el proyecto de la neutralidad política*, Plaza y Valdés, México, 2010.
- Nussbaum, Martha, *Las Fronteras de la justicia, consideraciones sobre la inclusión*, Paidós, Barcelona, 2007.
- _____, *Paisajes del pensamiento, La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008
- Olivé, León, *Razón y Sociedad*, Fontamara, México, 1999.
- _____, *El bien, el mal y la razón: facetas de la ciencia y de la tecnología*, UNAM, México, 2012.
- Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid, 2005.
- Putnam, Hilary, *Razón, Verdad e historia*, Cap. VI, Tecnos, Madrid, 1988.
- _____, *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, traducción de Francesc Forn i Argimon, Paidós, Barcelona, 2004.
- _____, *Las mil caras del realismo*, Paidós, España, 1994.
- _____, *Representación y realidad,: Un balance crítico del funcionalismo*, traducción de Gabriela Ventureira, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, traducción de María Dolores González, 2da edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- _____, *Justicia como equidad*, Paidós, Barcelona, 2002
- _____, *Liberalismo político*, traducción de Sergio Rene Madero Báez, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- _____, *Derecho de gentes*, traducción de Hernando Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001.
- Ricoeur, Paul, *Amor y Justicia*, traducción de Adolfo Castañón, Siglo XXI, México, 2009.
- Rodríguez Zepeda, Jesús, *La política del consenso : una lectura crítica del Liberalismo político de Rawls*, Anthropos, UAM iztapalapa, 2003
- Rorty, Richard, *Objetividad, Relativismo y Verdad*, Paidós, España, 1996.
- _____, *El pragmatismo, una versión: autoritarismo en epistemología y ética*, Ariel filosofía, España, 2000.
- Rousseau, Jean- Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, traducción de Antonio Pintor Ramos, Tecnos, España, 2010.
- _____, *El Contrato Social*, traducción Amelié Cuesta, Gernika, 1994.
- Sahuí, Alejandro, “*John Rawls: Del consenso entrecruzado al equilibrio reflexivo. Algunas consideraciones acerca del uso público de la razón*”, *Signos Filosóficos*, núm. 6, julio-diciembre, 2001
- Sandel, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, traducción de Maria Luz Melon, Gedisa, España, 2000.

Sartori, Giovanni., *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, traducción de Miguel Angel Ruiz de Azua, Taurus, Madrid, 2001.

Sen, Amartya, *La idea de la Justicia*, Taurus, 2009.

Trujillo, Isabel, *Imparcialidad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2007.

Vázquez , Rodolfo (comp.), *Tolerancia y Pluralismo* , , Ediciones Coyoacán, México, 2005.

Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

_____, *Crear, Saber, conocer*. Siglo XXI, México, 1996.

Walzer, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional* , Alianza Editorial, Madrid, 1996.

_____, *Politics and Passion : toward a more egalitarian liberalism*, Yale University Press, New Haven, 2004.

Williams, Bernard, *La ética y los límites de la filosofía*, traducción de Luis Castro Leiva, Monte Avila Editores Latinoamericana, Venezuela, 1997.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alonso García Suárez y Carlo Ulises Moulines, Gredos, Madrid, 2009.

Wolff, Robert Paul, *Para comprender a Rawls: : Una reconstrucción y una crítica de teoría de la justicia*, traducción de Marcial Suárez, FCE, México, 1981.