

Supuestos universalistas y supuestos relativistas: una mirada a la discusión política contemporánea*

Universalist and Relativist Assumptions: A Look to the Contemporary Policy Debate

Henry Antonio Romero León**

Recibido: 02/11/10

Aprobado evaluador interno: 03/12/10

Aprobado evaluador externo: 12/01/11

Resumen

En este artículo, se analizan las dos corrientes fundamentales sobre las cuales se ha argumentado políticamente. Desde una revisión de los supuestos que las sustentan, tanto el comunitarismo como el universalismo, se busca evidenciar los límites de cada una y el uso que se hace de la una a la otra en una disputa que queda sin resolver. Lo que se identifica en este escrito como la epistemologización de la ética es de fundamental importancia como recurso metodológico para el análisis que se hace, en tanto introduce la incommensurabilidad como marco de referencia para el ataque y la defensa de las dos corrientes. El artículo llega a esbozar

Abstract

This article examines the two fundamental streams on which it has been argued politically. From a review of the assumptions that the underlying communitarianism as universalism is to demonstrate the limits of each one and use that one to the other in a dispute which is not absolve. Who is identified in this written ethics epistemologization is of fundamental importance as a methodological resource for the analysis as introduces the incommensurability as a frame of reference for the attack and defence of the two streams. The article arrives to sketch a structure analysis of the two positions that we have to understand them critically.

SICI: 0122-4409(201106)16:1<131:SUYSRE>2.0.TX;2-S

* Artículo de reflexión derivado de investigación que realiza una aproximación al comunitarismo y el universalismo.

** Profesor de tiempo completo de la Fundación Universitaria San Martín. Especialista en Filosofía Política de la Universidad Nacional de Colombia, con estudios de pregrado en Contaduría Pública en la misma universidad. Sus áreas de interés giran en torno a aspectos filosóficos, epistemológicos y políticos en general y su interpretación para la disciplina contable. Correo electrónico: harleon32@hotmail.com.

una estructura de análisis de las dos posturas que dispone para comprenderlas críticamente.

Palabras clave autor: universalismo, relativismo, epistemologización, incommensurabilidad, liberalismo.

Key words author: Universalism, Relativism, Epistemologization, Incommensurability, Liberalism.

Palabras clave descriptor: Epistemología, teoría política, doctrina política, análisis comparativo.

Key words plus: Epistemology, Political theory, Political doctrines, Comparative analysis.

Introducción

Las grandes diferencias en las respuestas de la filosofía política moderna, a pesar de orientarse a las mismas problemáticas humanas y sociales, son evidencia de cuál es la condición de la modernidad. Su diagnóstico apunta a la diversidad de perspectivas o visiones de mundo, condicionante mismo de tales respuestas. A pesar de ello, resulta paradójico que éstas, ya sea en formas universalistas como la ética del discurso y el neocontractualismo o en formas relativistas como el multiculturalismo, contextualismo y comunitarismo, quieran trascender tal determinación y pretendan no obstante una validez universal¹.

La disputa que se da entre estas tendencias filosóficas no deja, por ser filosófica, de ser una disputa. Como en todas, las facciones argumentan para refutar al rival e imponerse. El problema que subyace por la dinámica de este hecho es que la argumentación se hace desde diferentes niveles. Por un lado, y como caso paradigmático del universalismo, la teoría de la justicia como equidad de John Rawls refiere una respuesta a la situación concreta de la sociedad moderna. Por el otro lado, y en el mismo sentido, el multiculturalismo de Charles Taylor y en mayor medida el comunitarismo de Alasdair MacIntyre son más argumentaciones que se hacen desde un plano metateórico y subsidiario, es decir, que se refieren a varios presupuestos de la teoría de la justicia y, así mismo, dependen de ella. No por esto carecen de importancia, pues, debido en parte a ellas, el propio Rawls entendió la necesidad de ajustar su teoría de la justicia. Este hecho va a conducir a determinar cuáles son los presupuestos de los cuales cada uno de ellos parte, para entender el origen de las diferencias en función de contribuir a la aclaración y consecuente disolución, si es posible, de los puntos de mayor distancia.

En esta vía, cabe plantear: ¿en qué términos entiende el comunitarismo el concepto de contrato? ¿Existe tal concepto? ¿Qué implicaciones trae para cada corriente la distinción entre lo político y lo moral? ¿Por qué se entiende el liberalismo como una tradición en el sentido de MacIntyre? ¿Pueden identificarse presupuestos universales aún en el comunitarismo? ¿Juegan un papel determinante estos universales si los hay? ¿Cuál es el sentido de la “arqueología” que hace MacIntyre de las virtudes? ¿Anula el liberalismo de Rawls al individuo? ¿Son los universales argüidos necesarios para las respuestas políticas, o son un recurso subsidiario? Y ¿qué función cumple la distinción hecha entre la esfera pública y la privada, propia de la modernidad?

¹ La agrupación de estas corrientes puede parecer imprecisa para algunos y, de hecho, puede serlo. Sin embargo, la intención es considerar los aspectos que las hacen comunes y entenderlas como distanciadas del universalismo o con precisión del liberalismo con pretensiones universalistas.

Estas preguntas, en forma implícita, presuponen la posibilidad de comparación, de traducción y de interpretación, lo que a la luz del planteamiento de MacIntyre sería un verdadero problema, pues la teoría rawlsiana y la comunitarista serían dos enfoques rivales, por tanto inconmensurables, lo que daría la razón a MacIntyre. No obstante, si se revisa la demanda de reconocimiento, por un lado, y de diferencia de tradiciones, por el otro, se apela precisamente a principios liberales que legitimarían la respuesta de Rawls.

Se entenderá el liberalismo democrático de la sociedad moderna desde la perspectiva de Rawls y el comunitarismo desde MacIntyre, principalmente, aunque se apelará en algunas ocasiones a algunas de las ideas de Habermas y Taylor. En este sentido, es necesaria una distinción, en el siguiente orden: por un lado, toda la teoría de la justicia como equidad, desde *Teoría de la Justicia* (1971) hasta el *Derecho de Gentes* (2002), fue diseñada y pensada como una alternativa para resolver un problema real de la modernidad, el que la sociedad está profundamente dividida por ideas del bien y concepciones de la justicia; por el otro, el comunitarismo exalta los valores tradicionales y la unidad en las culturas y comunidades, demandando el respeto y el reconocimiento de las mismas. Este punto de divergencia sustancial marca el núcleo de la disputa, pues, en un sentido, se pretende una unidad de principios en cuanto a lo puramente político para poder garantizar la diversidad de ideas del bien y, en otro, una unidad de valores y virtudes arraigada en la tradición, cuya continuidad a la esfera política garantice la existencia de la comunidad en una idea del bien.

Se hace necesario abordar, también, las críticas directas que se hacen al liberalismo occidental por parte de los comunitaristas y analizar si la respuesta de Rawls es suficiente.

Por otra parte, se busca mostrar cómo la argumentación de MacIntyre, que proviene de un enfoque epistemológico-relativista como el de Kuhn, parece innecesaria, pues, de hecho, el punto de partida de cualquier enfoque es la pluralidad y el problema es cómo esa pluralidad subsiste en términos justos. Como condición de la modernidad, la pluralidad y diversidad cultural se erigen como lo determinante de cualquier respuesta a los asuntos filosófico políticos. Apelar a que el estado moral actual, es una amalgama de moralidades descontextualizadas, conduciría a proponer, por parte de algunos autores, una moralidad purista anacrónica que precisamente no fue entendida para nuestra época.

Este escrito se divide en cuatro partes. En la primera, se mostrará la interpretación crítica de las ideas universalistas en torno a Rawls con alusión tangencial a Habermas. En la segunda, se abordará críticamente la postura de MacIntyre con alusión tangencial a Taylor. En la tercera, se referirá la discusión sobre la utilización de la epistemología en la política. Finalmente, se apuntará a sopesar las dos posturas presentadas frente a la modernidad.

Los supuestos universalistas

Un régimen constitucional no necesita de un acuerdo acerca de una doctrina comprensiva: la base de su unidad social radica en otros elementos.

John Rawls (*Liberalismo político*)

La teoría de Rawls es característica de una respuesta directa, concreta y de contenido frente a la problemática de la sociedad moderna, entendida como la situación en que se haya la sociedad cuando no gira en torno a una sola idea del bien, es decir, cuando se halla, en sus propios términos, profundamente dividida por visiones del mundo y del bien e incompatibles entre sí. Sin embargo, para ella, se recurre a supuestos universales que la hacen viable como, por ejemplo, que se entiende a la persona como poseedora de un sentido de la justicia y una idea del bien y que, en tales condiciones, que no dicen mucho del contenido práctico y moral mismo, toda persona racional y razonable puede coincidir en los dos principios de justicia que serían, en este orden, universales. Del mismo modo, no se entenderían las ideas del bien como problemáticas pues están subordinadas y garantizadas por los principios de justicia imparcial. Este tipo de respuesta que define los términos concretos de contenido en que una sociedad puede entenderse justa, es diferente a las propuestas que, por ejemplo, hace Habermas, pues se dirigen más a las condiciones de posibilidad de acuerdos, a las condiciones de la argumentación y a las pretensiones que tienen todos los actores que participan en la búsqueda de acuerdos prácticos. En este orden, hay una diferencia sustancial en la forma como pueden entenderse los universales.

Los universales dan a entender básicamente dos cosas: primero, que existen condiciones que todos los seres humanos poseen, con independencia de su contexto y, segundo, que hay unos valores más universales que otros, a los cuales se puede llegar. Desde este enfoque, se pueden formular dos cosas. Por un lado, que las condiciones de todos los seres humanos posibilitarían en sí mismas un acuerdo en torno a valores y, por el otro, que existen unos valores a los que todos convergen, no por las condiciones, sino por el carácter universal de los valores mismos. Ya sea en uno o en otro sentido, existe la dificultad de poder asegurar la universalidad porque decir que los universales son las condiciones mismas no es aportar mucho a la discusión. Afirmar que existen unos valores universales a descubrir sería caer un en objetivismo ingenuo. La discusión discurre, entonces, en torno a si las condiciones universales mismas, que difícilmente pueden negarse, necesariamente conducen a valores y acuerdos universalizables.

Con decir supuestos universales, se quiere indicar que son puntos de partida, como principios, criterios, condiciones, etcétera, que hacen posible que, a partir de ellos, se

puedan hacer inferencias que conduzcan a construir términos de comportamiento social que permiten dar respuestas a los problemas políticos de la sociedad moderna. Si son supuestos, alguien los supone, significando esto que no son datos y requieren de una fundamentación o justificación, lo que los transforma en otra cosa diferente de principios. Precisa esto que la validez es el ámbito en el que nos movemos y no en el de la verdad.

Desde la perspectiva de la ética del discurso, Habermas (1985) propone el principio de universalidad como “un principio puente” entre el carácter general de los mandatos morales válidos y lo que individualmente pudiese considerarse por tal cosa. El principio moral adopta la forma de una regla de argumentación y se concibe como que “en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos” (Habermas, 1991, p. 101). En el mismo sentido, ese “principio puente que posibilita el consenso tiene que asegurar que únicamente se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una voluntad general” (Habermas, 1985, p. 85). El principio aducido, se dice, garantiza un consenso sobre normas que afectarían a todos los participantes en el discurso práctico. La formalidad con que se expone el principio de universalidad, podría decirse, es todo y nada, pues argüir que “toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad” (Habermas, 1985, p. 110) significa que, efectivamente, se comparten los términos de validez del discurso práctico, pero esto no es lo que está en juego. La problemática esencial en asuntos prácticos son los valores mismos y lo que es universalizable son las condiciones y pretensiones de veracidad, corrección, validez, etcétera, del hablante, de tal forma que el procedimiento argumentativo puede que sea justo e imparcial, pero no necesariamente garantiza la universalización por dos cosas. La primera, las pretensiones que los hablantes tienen en el discurso práctico no solo son formales, sino que están enraizadas en los diversos mundos vitales, lo que genera grandes diferencias en la argumentación, así se pretenda decir la verdad en formas correctas, y no necesariamente se llegará a un consenso. La segunda, una pretensión adicional, la coerción argumentativa en el diálogo que violenta las demás pretensiones que los participantes tienen. De tal forma, se busca que el otro reestructure su forma de ver el mundo y la vida social. Se trata, así, de un respeto por el interlocutor, pero no de igual manera por lo que él cree, pues se trata de que cambie, ajuste o imponga sus argumentos. De esta forma, se asiste a un proceso de constructivismo moral coercitivo a fuerza de argumentos.

Desde la visión rawlsiana, se encuentra igualmente un universalismo no tan formal como el de Habermas, pero que sigue teniendo tal pretensión, a pesar del giro pluralista que dio su pensamiento en razón a las críticas, en los últimos tiempos.

La propuesta de Rawls se caracteriza básicamente porque parte del hecho del pluralismo razonable como el problema que amenaza la estabilidad del sistema democrático contemporáneo, pues el fin último de su teoría es buscar la estabilidad del sistema. La condición de la sociedad moderna privilegia las libertades individuales, frente a las libertades en torno a la mayor participación y realización de la vida de los seres humanos en los asuntos del Estado. La consecuencia de ello es la profunda división de visiones del mundo en forma de filosofías, doctrinas, religiones, etcétera, cuya característica principal es la pretensión de universalidad y totalidad que tienen todas. El problema es, entonces, cómo es posible que convivan juntas sin que se destruyan. Ya sea en demanda del reconocimiento que hacen los comunitaristas o en la plena libertad de los libertarios, se apela a principios liberales.

Ante la imposibilidad de tener un acuerdo pleno dentro de un ambiente profundamente dividido por doctrinas que creen todas tener la verdad, se requiere necesariamente el recurso a la homogenización. Pero no a una homogenización total de la vida de los seres humanos, es más bien hacia lo que fundamentalmente caracteriza al individuo como especie. De este modo, Rawls recurre a calificar de racionales y razonables tanto a individuos como a asociaciones, grupos, comunidades, etcétera. En una sociedad profundamente dividida, como las democracias modernas, esta homogenización es la que posibilita un acuerdo en asuntos mínimos para que los sujetos políticos puedan realizar sus diversas ideas del bien. En este sentido, introduce el procedimiento a través del cual se acuerdan los principios de justicia sobre los que se erigirá la estructura básica de la sociedad.

Así las cosas, el procedimiento se apoya de tres elementos fundamentales, que son la *razón pública*, el *equilibrio reflexivo* y el *consenso entrecruzado*. La idea de razón pública es característica del liberalismo político propuesto por Rawls, en tanto obedece a la categoría política, independiente de cualquier visión comprensiva y ostentadora de la verdad. Es lógico, si se tiene en cuenta que lo buscado es la cooperación y el respeto desde una pluralidad al interior de una sociedad democrática. La argumentación se apoya en unas categorías compartidas por todos, que son comunes y tradicionales, pero cuyo contenido se restringe a lo público y lo político, siendo esto un componente universal. Por otro lado, la idea tan importante de equilibrio reflexivo es fundamental en este proceso hacia el consenso y la estabilidad. La armonización de juicios políticos y morales, tanto al interior de cada individuo, como con respecto a los juicios de los demás, que no necesariamente son compatibles, se convierte en la esencia misma de la posibilidad de un acuerdo. Se pretende, así, la consistencia de los juicios políticos y no políticos interna y externamente. Finalmente, el elemento del consenso entrecruzado será la respuesta directa al hecho del pluralismo, no como un consenso total, sino

como un consenso político independiente, pero compatible con cada visión de mundo particular que se convierte en el garante de estabilidad. No es propósito abordar cada uno de estos elementos, sino más bien examinar cada uno de los supuestos necesarios para que los tres procesos descritos sean posibles.

El punto de partida que soporta y que hace vigente esta teoría es, en gran medida, la idea de que es aplicable solo para una sociedad liberal democrática. Si bien este recurso de heurística positiva que acomete Rawls cumple satisfactoriamente el objetivo de mantener en su esencia el núcleo de su propuesta. A pesar de esto, la teoría rawlsiana continúa buscando términos de universalización como bases de posibilidad para responder a los problemas de la sociedad moderna.

Aunque la justicia como imparcialidad aplica solo dentro de una sociedad liberal democrática moderna, se sigue presentando dificultad en comprender la pretensión de universalizar dentro de la pluralidad de tal sociedad, pues, si el presupuesto es la profunda división, al identificar la sociedad como liberal y democrática, ya se está dando por hecho un preacuerdo en valores políticos. En tal sentido, la universalización en este caso es restringida y su alcance no trasciende los límites de tal tipo de sociedad. Este es un profundo problema para el intento de transferir la justicia como imparcialidad a la sociedad de los pueblos que se propone en el pensamiento tardío de Rawls. Ya sea en la una o en la otra, la dificultad se mantiene en tanto asalta la pregunta de ¿cómo se pretende acuerdo cuando hay profundas divisiones y doctrinas hostiles entre sí? La respuesta a esto fácilmente se da en la vía de suponer que, de alguna manera, ya hay un acuerdo previo en la sociedad democrática liberal moderna en cuanto a valores políticos y, en el caso de la sociedad de los pueblos, al entenderlos como sociedades bien ordenadas.

Los supuestos de los que parte (Rawls, 1991) en su teoría, se identifican de la siguiente manera:

- En tanto libres, autónomas e iguales, las personas cuentan con *dos poderes morales*, a saber: un sentido de la justicia como capacidad, disposición y voluntad de entender, aplicar y actuar según la concepción pública de la justicia en relación con los demás ciudadanos y una concepción del bien como conformar, examinar y buscar racionalmente un bien propio.
- Las personas y las doctrinas comprensivas son entendidas como *racionales* en un sentido instrumental, es decir, que son capaces de buscar sus propios intereses u objetivos solo en su propio beneficio, pero, además, son entendidas como *razonables*, es decir, que están comprometidas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura la reciprocidad de los mismos (sensibilidad moral).

- La sociedad es un *sistema cerrado*, sin relaciones con otras sociedades y en donde sus integrantes ingresan al nacer y salen al morir.
- La sociedad democrática moderna está profundamente dividida por doctrinas comprensivas. Existe una *pluralidad cultural*.
- Las personas se entienden capaces de poder escindir su vida en *dos esferas*: la privada y la pública-política.
- La concepción de la sociedad como un *sistema justo de cooperación*.
- La objetividad se da en términos del procedimiento *constructivista político*.

Los principios antes expuestos son los que posibilitan las condiciones y el procedimiento de acuerdo en torno a los dos principios de justicia que sirven para regular la estructura básica de la sociedad, lo que, a su vez, garantiza la realización de las personas en sus diversas ideas del bien dentro de una concepción pública de la justicia, que resuelve la problemática de la sociedad moderna. Desde un punto de vista lógico, estos supuestos son necesarios para la fundamentación teórica. Si de alguno de ellos se prescinde, la teoría, como finalmente se expone, se mostrará inconsistente e incompleta. En este sentido, la teoría rawlsiana es sistemáticamente satisfactoria. Pero si desde el punto de vista material, de contenido o semántico, la teoría refiere asuntos practico-políticos puede comenzar a ser atacada.

El carácter de universales con que se califica a estos supuestos, como se dijo, apunta a dos cosas. Primero, a las *condiciones* de razón práctica y razón teórica y, segundo, a un *producto* propiamente, que serían valores y principios como tales. Desde esta visión, es evidente que existen condiciones tanto teóricas como prácticas que hacen a la especie común y, en este sentido, pueden entenderse como supuestos que describen ciertas condiciones inherentes a la persona. En este orden, es pertinente que se hable de universales, pero, como igualmente se indicó, el problema fundamental no son esta clase de universales en tanto condiciones, sino la pretensión de universalización del producto de tales condiciones, es decir, los valores y principios mismos, además de las reglas de construcción y argumentación, lo mismo que la pretensión de que con los supuestos descritos, por ser universales, se llegue con ellos a un producto universal.

En este orden de ideas, se harán algunas observaciones críticas a los supuestos enlistados con anterioridad.

Los *dos poderes morales*: esta condición tan básica a la que recurre Rawls para fundamentar su teoría, prácticamente define lo que es la persona. Decir que toda persona tiene una concepción del bien y un sentido de la justicia es afirmar que los seres humanos son morales. Rawls enfrenta esta condición en dos niveles. El poder moral de tener una concepción del bien es relegado y considerado no universalizable en tanto se reconoce

que no todas las personas y doctrinas coinciden en la misma concepción del bien. De alguna manera, este poder queda en un segundo plano. Puede juzgarse tal tratamiento como indiferencia, pero no es así. Por el contrario, no tratar de imponer un concepto del bien universalizable es, con precisión, un síntoma de respeto y tolerancia frente a las diferencias. Y es más aún, un síntoma de reconocimiento de la validez que tienen las diferentes concepciones del bien. Otro tratamiento es con el que se aborda el sentido de la justicia, pues esta va a ser la virtud que se busca en las instituciones sociales para buscar una estabilidad. El problema que subsiste con la justicia es la no coincidencia de concepciones entre los individuos o entre doctrinas comprensivas, es decir, no es universal. Se cuenta con diversas concepciones de justicia, mas no con un concepto de justicia, el cual va a ser evidenciado y materializado a través del ejercicio de un acuerdo político, de un contrato social mínimo de principios que regulen las principales instituciones sociales. Es clara la diferencia en el tratamiento de estos dos poderes, vale la pena preguntarse ¿por qué sí es posible para Rawls encontrar puntos de acuerdo en torno a la justicia y no en el caso de las concepciones del bien? Se podría objetar que a lo que se llega en el acuerdo no es a un concepto universal de la justicia, sino que lo que hace justicia es el procedimiento imparcial seguido para lograr el acuerdo. En el caso de las concepciones del bien, se puede decir lo mismo. No es la idea de bien misma la que se busca, es precisamente esa imparcialidad frente a todas lo que constituye el bien mismo. Sin embargo, tanto en uno como en otro caso, se presupone que todos valoran la imparcialidad como bien y como justicia, lo que los pone en un terreno bastante común, a diferencia del supuesto inicial, el de que existe una fuerte división de ideas del bien y de concepciones de la justicia.

Lo racional y lo razonable: estos supuestos que se definen como constitutivos de la persona son de fundamental importancia en la estructura teórica de las ideas de Rawls. La condición de racionales tanto de personas como de asociaciones es imprescindible. Puede decirse que el sentido de lo racional abarca una relación de eficiencia entre unos fines u objetivos y unos medios de que dispone la persona. Esta forma instrumental de la racionalidad es la que no se podría negar en ninguna situación. Nozick dice que, aunque se han ofrecido descripciones más amplias de la racionalidad, cualquier descripción que se pretenda completa incluirá la racionalidad instrumental. La racionalidad instrumental se halla en la intersección de todas las teorías de la racionalidad. En este sentido, la racionalidad instrumental es la teoría del defecto, la teoría que todos quienes discuten sobre racionalidad pueden dar por sentada sea lo que sea que piensen de ella (1995, pp. 183-184).

Este tipo de racionalidad en forma pura no es suficiente para regular los asuntos morales, sea desde los más cercanos a este tipo, como Gauthier (1994), o desde los más alejados altruistas, se recurre a una ampliación de la racionalidad. En este orden, hay

argumentos que hacen derivar la moral de la racionalidad como la que pone límites a la búsqueda egoísta de los intereses individuales. La moral, en esta vía, es un mal necesario para sobrevivir. La relación que existe entre lo racional y lo moral es innegable. Toda teoría moral contempla este tipo de racionalidad. En el caso de la teoría de la justicia, a pesar de la negativa de Rawls, este concepto de racionalidad es ampliado con la idea de lo razonable. Sin embargo, puede afirmarse que existe un fuerte vínculo entre la una y la otra, incluso hasta el grado de dependencia. Si se dice que la razonabilidad se entiende como una forma de sensibilidad moral en el sentido que “es un elemento propio de la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación, y el que sus justos términos sean razonables a fin de ser aceptados por todos, forma parte de su idea de reciprocidad” (Rawls, 1996, p. 68) Bajo esta idea de razonabilidad, subyace un condicionante muy fuerte y es que se coopera si y solo si hay reciprocidad. Si tal situación no se da, el recurso es a la pura racionalidad instrumental. Se dice, igualmente, que la idea de reciprocidad “está entre la idea de la imparcialidad, que es altruista (como impulsada por el bien común) y la idea de la ventaja mutua, entendida como el que todo el mundo salga beneficiado de la situación presente o que cada uno espera, según estén las cosas” (Rawls, 1996, p. 68). Desde este punto, es claro que la presencia de la racionalidad instrumental y la búsqueda del beneficio individual nunca desaparecen. La idea de razonabilidad como sensibilidad moral, complementaria de la racionalidad, es una forma de sortear con la condición egoísta del maximizador, pues la forma esperada de reciprocidad es la manifestación de un imperativo hipotético, más que de un imperativo categórico, como arguye Rawls. En este sentido, se es razonable solo por ser racional y no a la inversa ni de manera independiente.

La sociedad es un *sistema cerrado*: este supuesto es, quizá, una de las mejores defensas que hizo Rawls frente a los ataques presentados a su teoría. Entender a la sociedad democrática liberal moderna como un sistema cerrado obliga a la comprensión de unos valores comunes tradicionales que posibilitan o presuponen un acuerdo previo a los principios de justicia, lo que, de entrada, allanaría el terreno para que tales principios sean muy probables de acordar. En términos concretos, los agentes políticos en este tipo de sociedades ya comparten de entrada, y en forma presupuesta, los valores democráticos y liberales, no por acuerdo, sino por la cultura política tradicional. De esta forma, se evidencia una mezcla entre un nivel de desarrollo moral² convencional y uno aparentemente posconvencional, pues se resultaría reafirmando los valores tradicionales, haciéndolos ver como universales.

² De acuerdo a la interpretación que hace Habermas, (1974) de la teoría de la evolución moral de Lawrence Kohlberg.

Pluralismo cultural: más que un supuesto, es prácticamente un dato. Sin embargo, se llama la atención sobre él porque es lo que representa la problemática fundamental frente a la estabilidad del sistema democrático moderno y es lo que hace a la sociedad moderna. Esta condición a la que atiende Rawls en su pensamiento tardío puede entenderse de formas más o menos laxas. Por un lado, si se es fundamentalista, la pluralidad significa incompatibilidad o, en términos comunitaristas, inconmensurabilidad, lo que ocasionaría una separación fuerte entre las culturas y una imposibilidad de hacerlas coincidentes en sus términos. La dificultad de este supuesto es que, si bien la sociedad moderna liberal a la que atiende Rawls la une una cultura de trasfondo, ¿cómo se enfrentaría un acuerdo en donde no exista tal comunión de culturas, es decir, dentro de un pluralismo fuerte? El recurso político, en este caso, es la construcción de unos términos que posibiliten a las culturas permanecer vivas sin destruirse para que, luego, cada una haga compatible esos nuevos términos y los propios de cada cultura, lo que presupone de alguna manera algo común y universal: las condiciones de la argumentación y deliberación. Por el otro lado, de una forma menos fuerte, al modo de Rawls, una pluralidad cultural dentro de una misma cultura, es decir, que existe una cultura común a esa pluralidad cultural, lo que muestra que, desde un punto de vista político, ya existe una comunidad en valores democráticos y liberales que fundamentan unos principios considerados superiores. El recurso, en este caso, es también una construcción, pero no desde cero, como en el primer caso; sino una que se apoya en unos principios dados dentro de tal cultura. A esta condición se relaciona el supuesto de que la sociedad a la que enfrenta Rawls no es ni una comunidad ni una asociación. La distinción se hace con la finalidad de tomar distancia frente a la idea de entender a la sociedad liberal democrática moderna como una en la cual se comparte una idea del bien a la que todos sus miembros apuntan y las instituciones están encaminadas por ella. Lo que sí es cierto es que hay dificultades en establecer este límite tan fuerte cuando se está calificando a la sociedad como “*democrática*” “*liberal*” y “*moderna*”, demostrando con esto cierto tipo de comunidad dentro de esa sociedad.

Las *dos esferas*: este punto es crítico para las disputas políticas contemporáneas, pues, a pesar de haberse hecho evidente en los albores de la modernidad, sigue siendo el foco de divergencia de los debates. La convicción que la persona puede escindir su vida en asuntos privados con componentes morales y filosóficos, de los que competen a la esfera pública y política con componentes objetivos y argumentos apoyados solo en la idea de razón pública, es el presupuesto más fuerte que hace Rawls para poder mantener su teoría de la justicia en pie, pues de ahí deriva la concepción política y no metafísica de la justicia.

La idea de razón pública ligada a esta escisión se desprende de la condición de la sociedad moderna, pues, al existir una diversidad de visiones y al reconocer que ninguna tiene la verdad, no queda otro camino que el de la independencia de la razón.

Igualmente, como nadie está en la disposición de negociar su verdad, se requiere de unos términos que refieran y tengan validez para todos, sin fundamentarse en las diferentes doctrinas morales y filosóficas. La razón pública como es presentada por Rawls es el vehículo que lleva a todo ciudadano a hacer parte de los asuntos políticos y públicos. De esto, se desprenden dos aspectos que sería pertinente destacar para el propósito de entender el sentido y justificar la idea de razón pública. Por un lado, la estructura de la razón y, por el otro, el contenido de dicha razón. En la propuesta rawlsiana, la primera es un aspecto universal y necesario y, el segundo, algo más contingente y enraizado en la condición de la modernidad.

Al introducir explícitamente la idea de razón pública, Rawls define una estructura de la misma cuya validez está casi ontológicamente definida. En este orden, se expone a todo sujeto político dotado de la facultad de razón teórica, de razón práctica, de argumentos que se soportan en *evidencia*, y supone y demanda la consistencia entre los juicios al interior de las doctrinas comprensivas y de estas con respecto a la concepción política de la justicia. En el mismo sentido, la justificación tanto de los principios, como de las instituciones derivadas de estos, requiere de una base común que legitime a estas últimas, la cual se acepta únicamente en términos de “creencias y formas de razonar generalmente aceptadas y que encontramos en el sentido común, y a los métodos y conclusiones de la ciencia, cuando estos no sean controvertibles” (Rawls, 1996, p. 214). Esta estructura de la razón se convierte, así, en la base común que todo sujeto válido políticamente debe tener. Este aspecto resulta problemático si se observa que en la sociedad moderna, y desde el pluralismo que expone Rawls, las diferentes visiones del mundo no necesariamente se estructuran y apoyan en evidencia, no son precisamente el mejor ejemplo de argumentaciones científicas y no siempre se sustentan en el sentido común. Por el contrario, están soportadas en la intuición, en la fe, en la creencia sin pruebas, etcétera. La exigencia que en este orden se hace es en la forma de razonar, situación que viene supuesta, mas no necesariamente correspondiente a todas las formas reales de argumentar y razonar. Así las cosas, lo que se hace universal y necesario es lo que de por sí es contingente y particular. De este modo, Rawls privilegia los valores epistemológicos occidentales frente a otros, lo que representa una forma de no reconocimiento de formas de argumentación alternativas, que no por ello son irracionales e irrazonables.

El contenido de la razón pública es más contingente que su estructura. Es justo en la medida que responde directamente a cómo se pueden construir unos términos justos de cooperación en una situación de división e incompatibilidad. A este respecto, es posible decir que los principios sustantivos de la estructura básica y las directivas de indagación serán el resultado de hacer uso de la razón pública y que conducirán a un tipo de acuerdo que se espera duradero y justo. El camino a este acuerdo es una construcción con una base independiente, es decir, política y no metafísica que proporcione los elementos de

persuasión y convencimiento para llegar a unos principios y reglas de indagación que, por ser obtenidos de dicha forma, son legítimos, pues se mantiene entre paréntesis la esfera moral privada de cada agente político.

El ser humano moderno reconoce que es poseedor de unas libertades individuales y del derecho a la autodeterminación, a una vida privada. Al parecer, ya no hay regreso a la idea de realización del individuo en el Estado y no hay interés en ello. Desde este punto, no se puede entender la vida del ser humano sin la división entre esfera privada y esfera pública. La dificultad está ahora en el énfasis que se da a cada una de ellas. La esfera de lo público a la que conduce la condición moderna y la consecuente idea de razón pública en Rawls es reducida a los asuntos de interés público, es decir, los que tienen que ver con la justicia básica y la ejercen solo los funcionarios públicos, los candidatos a cargos públicos y los ciudadanos cuando eligen en asuntos de justicia básica. El ser humano no puede argüir públicamente fundamentado en razones morales, metafísicas o filosóficas, pues, al no ser una base común, no tendrán validez. Sin embargo, en la dirección contraria, es perfectamente válido, pues en asuntos de justicia básica no puede existir tal división, es decir, que la esfera pública penetra la privada y es legítimo, pero la privada no puede en principio penetrar la pública³.

El problema que se da en este supuesto es el de la compatibilidad de las dos esferas, en tanto están dentro del mismo individuo. El liberalismo político opta por hacer primar lo político sobre lo personal, haciendo de la propuesta una suerte de esquizofrenia moral y ética como dice Dworkin (2003). En términos de este último, se proponen dos estrategias para enfrentar el problema: la continuidad y la discontinuidad de las dos esferas. En la propuesta de Rawls, subsisten las dos de la siguiente manera. Hay continuidad en la medida que la esfera política y pública penetra y tiene validez en la esfera y en los asuntos privados. Por el otro lado, la discontinuidad que se muestra como la ruptura que debe hacer el individuo entre su moral y ética frente a los asuntos públicos y políticos. No obstante, si se parte del hecho del pluralismo, se requiere de unos términos políticos, es decir, independientes de las diversas visiones. De lo contrario, se caería en una comunidad político moral en contravía del hecho del pluralismo, en donde el ser humano demanda derechos para su vida privada.

No se puede negar la importancia de la idea de la esfera y de la razón pública en Rawls y el papel que juegan, pues su carácter posibilita, en la condición del ser humano moderno, una forma, quizá la única forma no violenta en el discurso, salvo el reparo de la estructura, de un contractualismo verdaderamente moderno. Sin embargo, puede objetarse que el deseo de ese ser moderno es uno que se desprende de la sociedad

³ Este análisis se puede revisar desde una posición crítico sociológica en tanto autores marxistas, estarían en desacuerdo con tal afirmación.

democrática liberal. La pregunta es ahora: ¿qué posibilidad se le presenta al individuo que cree en la realización de su vida en su comunidad y que no puede comprender que deba hacer abstracción de sus principios éticos y morales en los asuntos políticos? Esta es una de las críticas que hacen los comunitaristas y que se tocará en el siguiente acápite.

La sociedad como un *sistema justo de cooperación*: aunque de un nivel menos básico, esta idea se supone implícita en la cultura pública de una sociedad democrática, la cooperación se guía por reglas públicamente reconocidas y procedimientos como normas apropiadas para regular la conducta. Está sustentada en la idea de reciprocidad ligada al supuesto de razonabilidad. De la misma forma en que ya se dijo, la idea de reciprocidad comprende la intención condicionada de reconocer y acatar unos procedimientos siempre y cuando los demás los acepten, de lo contrario no. Esto muestra el carácter justo de los procedimientos y principios. Es más que necesaria la cooperación dentro de una sociedad que busque mantenerse en el tiempo, pues lo que la hace sociedad es el tejido construido entre sus miembros, teniendo validez para todo tipo de sociedad. Si este tejido no se funda en términos que sean justos, será objeto de una inestabilidad latente. El problema de esta idea es cómo puede derivar del concepto de reciprocidad en conjunción con la idea de razonabilidad algo concreto, como el principio de diferencia, del cual si se puede dudar en cuanto a su carácter universal, pues requiere, además, la condición de ser solidario con los menos afortunados y esto no es precisamente un valor político independiente y sí un valor derivado de una vinculación alta de los individuos con la comunidad, como dice Sandel (1982), citado por Taylor (1997).

Constructivismo político: el supuesto constructivista se erige en contraposición al intuicionismo y al constructivismo moral. La idea que subyace es que los principios han sido construcciones o creaciones de los seres humanos, ya sea desde una concepción puramente teórica individual, como en el caso kantiano, o en una práctica y social, como en el caso de los liberales actuales, y no son verdades independientes al individuo, el cual la descubrirá a fuerza de intuición y a través de sus capacidades cognoscentes. El ajuste que propone Rawls es que la construcción, al igual que Habermas, debe discurrir en forma intersubjetiva y a través de la comunicación argumentada, lo que le dará el carácter de objetivo a todo lo que se construya, en tanto no depende de una sola visión. Construir se puede ver de dos formas, como ya se apuntó más abajo. Por un lado, la base de construcción pueden ser las diferentes doctrinas comprensivas, filosóficas o morales, lo que es improbable si se reconoce que existe una profunda división e incompatibilidad. De este modo, y del otro lado, queda la salida de construir a partir de una base independiente algo enteramente nuevo que se haga compatible con las diversas visiones del mundo. Esta segunda opción es a la que Rawls llama política, en tanto no depende de ninguna visión particular y se convierte en una base pública de justificación política.

Los supuestos mencionados varían en grado, pues encontramos que unos son más básicos que otros en la medida que unos se convierten en elementos que permiten entender los otros, esto es parte de la sistematicidad y coherencia de la propuesta rawlsiana.

Los supuestos relativistas

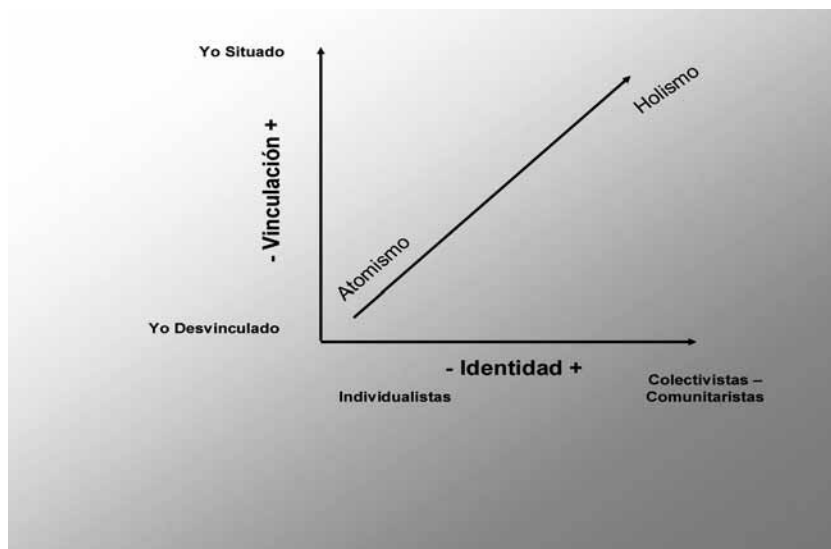
Naturalmente nada de lo dicho muestra que todas las disputas prácticas sean arbitrables por medio de la razón y, por encima de todo, tampoco muestra que los casos más preocupantes, los que dividen a gentes de culturas verdaderamente distintas, puedan ser arbitrados de este modo. El relativismo todavía tiene algo que acometer, en la diversidad y mutua incompreensión de las moralidades humanas.

Charles Taylor (*Argumentos filosóficos*)

La otra gran corriente que busca dar respuesta a la problemática moral y política contemporánea es la que irresponsablemente podría denominarse relativista. Esta se funda en la idea básica de que, bajo esquemas universalistas, se neutralizan las particularidades de los individuos y de las comunidades, que son las que le permiten dar un sentido de identidad, existencia y autonomía. Se demanda el reconocimiento de las particularidades y condiciones que identifican tanto a individuos como a comunidades, a diferencia del universalismo liberal, que busca la abstracción de las mismas. En su mayoría, las argumentaciones de esta corriente son críticas fuertes al liberalismo político. En este sentido, es que se definen como subsidiarias. Este acápite refiere a cómo son criticados varios de los presupuestos del liberalismo y el papel que estarían jugando los mismos en la visión relativista.

Taylor (1997) dedica una parte de su atención a lo que llama los equívocos del debate liberalismo y comunitarismo. En ese orden, hace una distinción entre cuestiones ontológicas y cuestiones de defensa. Las primeras se refieren a aspectos de cómo se entiende al individuo en la sociedad, a las posibilidades sociales que el individuo tiene y que pueden presentarse. Las segundas, en un sentido más concreto, refieren a la defensa principios propiamente o a la de una postura moral concreta. Se interpretan como condiciones sociales e individuales fundamentales, en el primer caso, y acciones de reificación de valores concretos como derivadas de las primeras, en el segundo. La necesaria conexión que existe entre las unas y las otras no permite verlas tan fuertemente separadas como se pretende. A continuación, y con base en el análisis de Sandel (1982), citado por Taylor (1997, pp. 240-241), se muestra la panorámica de las cuestiones ontológicas.

Desde esta forma de representación ontológica, lo que se diagnostica es que, a partir de las cuestiones ontológicas, se determinan las de defensa porque fácilmente una visión que tienda hacia el atomismo defenderá y privilegiará los derechos individuales y las libertades que garanticen su vida privada. Y, por el otro extremo, el entendimiento de

Figura 1. Cuestión ontológica. Modos sociales (posibilidades)

Fuente: Elaboración propia con base en el texto citado.

un modo social con tendencia holística tendrá una mayor identidad con la comunidad y propenderá por defender derechos colectivos y habrá una continuidad entre la esfera pública y la privada. La crítica que se hace desde este punto al liberalismo político se dirige a que estaría desconociendo una cuestión ontológica determinante del modo social holístico, es decir, la de la identidad y alta vinculación del individuo con la comunidad, la del yo situado en un contexto o, si se prefiere, la de la continuidad entre la esfera pública y la privada. Pero el argumento parte de la identidad entre los valores y virtudes que hacen la vida buena y los principios de justicia política que, en el caso de Rawls, están bien diferenciados. La crítica descrita supone al agente político ávido de identidad y reconocimiento, y esto solo se puede demandar cuando existe un “otro” diferente. Por lo tanto, cobra solamente sentido en condiciones de pluralidad cultural, pues, si no es así, verdaderamente se anularía al individuo. El caso extremo de los comunitaristas sería la convivencia de todos en una misma idea del bien. Pero esto no tiene ninguna justificación en la modernidad. La idea que defienden los comunitaristas solo es posible dentro del liberalismo político, ya sea en escala de una sola sociedad o en la escala de la sociedad de los pueblos.

De acuerdo a estos sistemas sociales posibles, Sandel deriva su crítica al principio de diferencia de Rawls. Supone que, para que se dé tal principio, se necesita un alto nivel de solidaridad entre los participantes, contrario a la idea de Rawls de los individuos mutuamente indiferentes. Es claro desde este artículo que lo que fundamenta el llamado

principio de diferencia no es precisamente, como sostiene Sandel, la solidaridad, no es un valor moral. Por el contrario, es un principio racional, como la reciprocidad, en tanto eje de la cooperación, pues lo que motivaría al individuo a cooperar no es el sentido altruista de la solidaridad, es la esperanza de que, en un futuro, si se llegase a encontrar en condiciones desfavorables y desventajosas, los demás estarían dispuestos a actuar a favor suyo, no por solidaridad, sino por reciprocidad.

Taylor ataca el liberalismo procedimental a partir de la idea del bien. Dice que, dentro de este, la idea de bien común no puede apuntar a un sentido estrecho, es decir, a tener una sola forma de entender lo que es la vida buena, pero, en contravía, dice que “una sociedad liberal necesita contar con una fuerte fidelidad espontánea de sus miembros y, por tanto, se está renunciando a la base de ello: una fuerte identificación ciudadana en torno a una idea de bien común – lo que he denominado patriotismo” (Taylor, 1997, p. 256). Renunciar a tener una base común sobre la vida buena no quiere decir que se renuncia a los asuntos comunes. Los asuntos públicos, políticos y comunes son los que mueven con precisión a los individuos a actuar, a argumentar sobre esa misma base para mantener los derechos que les permiten asegurar su proyecto de vida buena. Por tanto, el patriotismo que considera indispensable Taylor se manifiesta en la idea de razón pública y, en este sentido, utilizando sus propias palabras, “el paso del para-ti-y-para-mí al para nosotros, el espacio público, es una de las cosas más importantes que ocasionamos en el lenguaje” (Taylor, 1997, p. 250), son muestra de la posibilidad de acuerdos políticos.

MacIntyre, en su obra, consolida un conjunto de argumentaciones que buscan evidenciar algunas inconsistencias de los presupuestos del liberalismo frente a la realidad. Para esto, se apoya en dos cosas. Por un lado, recurre a una interpretación epistemológica relativista para desdibujar la idea de fundamentación racional de la moral, proyecto de la ilustración, con su consecuente búsqueda de universalización, cuyo eje es la idea de tradición, paradigma o juego de lenguaje, derivada de Wittgenstein (1988) y Kuhn (1971) y la *differance/différance* que aporta Derridá (1998). De otro lado, asume la defensa de un sistema político social fundado en las virtudes. En estos dos niveles, desarrolla toda su teoría y la soporta en supuestos que sostienen la *continuidad* entre la vida privada y la pública la *incompatibilidad de tradiciones* y que la justicia, la racionalidad práctica y la racionalidad teórica, como *contextuales*, están determinadas por un tiempo y lugar particulares, por tanto son históricas, lo que se aplica no solo al contenido mismo de los valores, sino a las teorías filosóficas mismas, que han dado respuestas también históricas al respecto de la moralidad.

A continuación, se expone en forma sintética, con las observaciones del caso, los presupuestos citados:

La *continuidad* de la vida privada y la pública: esta idea que se deriva de la diferencia entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, la expresa MacIntyre

(1987) desde la convicción de la continuidad y coincidencia de la vida individual y la vida al interior de una comunidad. Al respecto, afirma:

Consideremos también el hecho de que el yo deba encontrar su identidad moral por medio de comunidades como la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu y en su pertenencia a las mismas, no entraña que yo deba admitir las limitaciones morales particulares de esas formas de comunidad. Sin esas particularidades de las que partir, no habría ningún lugar desde donde partir; en el avanzar desde esas particularidades consiste en buscar el bien, lo universal. Sin embargo la particularidad nunca puede ser dejada simplemente atrás o negada. La noción de escapar de ella hacia un dominio de máximas enteramente universales que pertenezcan al hombre como tal, sea bajo su forma dieciochesca kantiana o como lo presentan algunas filosofías analíticas modernas, es una ilusión de consecuencias dolorosas. (MacIntyre, 1987, p. 272)

Hay varios elementos en la cita anterior que permiten entender que para MacIntyre no es ajena la idea de los universales y uniformidad, además de reconocer diferencias entre comunidades y culturas, de la misma forma del reconocimiento de las limitaciones que en asuntos morales puede llegar a tener toda comunidad. Lo que hay que decir, entonces, es que la diferencia con el liberalismo político radica en que no admite la separación, el abandono, el poner entre paréntesis la moralidad derivada de la comunidad para buscar el bien universal que deberían compartir las comunidades interesadas. Igualmente, se rechaza la idea de una vida fundada en principios políticos independientes, neutrales y universales derivados de la razón, pues no se le concede tal carácter, en tanto contextual e histórica. El contextualismo tiene también una pretensión universal y esta se erige como la búsqueda de una vida social buena fundada en las virtudes y no en el simple respeto por la ley. La diferencia con el liberalismo es en el orden de prioridad de las virtudes frente a los principios políticos. Lo que no tiene presente MacIntyre es que él mismo sostiene que la justificación racional de la moral no es posible, en tanto diversa y contextual, de tal modo que la justificación solo se da en términos de una sola cultura y, en esta condición, se le puede preguntar ¿cómo es posible que entre las culturas y tradiciones puedan existir, si se requieren, como en el caso de la sociedad moderna, formas de acuerdo fundadas en la moralidad y en la virtud que son incompatibles, pues “la racionalidad” ha sido dejada a un lado? A este respecto, la propuesta políticoliberal es más adecuada, pues, si la tesis de MacIntyre es en el orden de comprender que hay racionalidades y no racionalidad, el entendimiento solo es posible sobre unos términos comunes a tales racionalidades, ya sea a través del lenguaje o con base en una racionalidad básica como lo es la instrumental.

La *incompatibilidad de las tradiciones*: esta es una de las ideas más fuertes que apoyan el pensamiento de MacIntyre. No es supuesto que haya tradiciones. Por el contrario, es con certeza un hecho, al igual que como entiende el pensamiento polítiliberal, la condición pluralista. Lo que sí puede ser un supuesto propiamente es la incompatibilidad de las tradiciones culturales entre comunidades, cosa que también afirma el liberalismo. La diferencia radica en la forma como se abordan.

Desde el lado liberal, la aparente incompatibilidad se resuelve con la idea de que hay una comunidad con la cultura polítiliberal y democrática en el trasfondo cultural, pues la sociedad se entiende como un sistema cerrado. En este orden, se justifica la crítica comunitarista en tanto califica al liberalismo como una tradición más. Sin embargo, sería pertinente una serie de precisiones que Rawls (1996, p. 60) hace al respecto. Bajo el liberalismo, la sociedad no es ni una asociación ni una comunidad porque es un sistema cerrado y autosuficiente, además que no tiene fines ni objetivos últimos, como los tendría una asociación. Tampoco, es una comunidad porque no está gobernada por una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva. Así mismo, como se concibe la sociedad liberal, se comprende el hecho de que existen diversas comunidades construidas sobre filosofías y visiones comprensivas, las cuales tienen, todas, en tanto racionales y razonables, el derecho de mantenerse y buscar sus ideas de vida buena.

El problema básico del liberalismo de Rawls es que caracteriza la sociedad liberal con elementos de una tradición o comunidad, pero igualmente sostiene que pueden convivir diversas comunidades dentro del liberalismo. A esta posición subyace la comunidad en valores puramente políticos, más no en las ideas de vida buena. Este aspecto es clave para comprender las posibilidades del propio liberalismo. Así entendido, no puede ser una comunidad, en tanto esta se caracteriza por tener en común la idea de vida buena para todos los miembros de la comunidad, al igual que las prioridades se dan en el orden moral más no en el político. Se puede objetar que, al no definir una idea de vida buena, el liberalismo no reconoce ninguna y pretende imponer una idea del bien, que es justamente la del bien como imparcialidad frente al bien, pero no es del todo exacto asegurar tal cosa, pues la imparcialidad es una característica de la justicia y no de la idea del bien.

Desde el comunitarismo, se sostiene que existe no solo incompatibilidad, sino in-traducibilidad e inconmensurabilidad, términos muy fuertes y limitantes de las posibilidades de comprensión entre culturas. Si los presupuestos son esos, las comunidades no podrían entenderse sin violencia y descarnando los significados de sus contextos originales, no quedando alternativa sino la imposición de una sobre la otra. A pesar de ello, el propio MacIntyre afirma:

Una tradición es un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y se redefinen en términos de dos tipos de conflictos: aquellos

con críticos y enemigos externos a la tradición, que rechazan todas, o al menos las partes claves de los acuerdos fundamentales, y aquellos internos, –debates interpretativos a través de los cuales el sentido y la razón de los acuerdos fundamentales vienen a expresarse, y a través de cuyo progreso se constituye una tradición–. Tales debates internos pueden destruir, en ocasiones, lo que ha sido la base del acuerdo fundamental, de modo que una tradición se divide en dos o más facciones en guerra, cuyos seguidores se transforman en críticos externos los unos de las posturas de los otros, o bien la tradición pierde toda la coherencia y no logra sobrevivir. También puede suceder que dos tradiciones, hasta ahora independientes e incluso antagonistas, pueden llegar a reconocer ciertas posibilidades del acuerdo fundamental y reconstituirse a sí mismas en un debate singular más complejo. (1994, p. 31)

Si este es el caso, la cercanía con el liberalismo es grande y el reconocimiento de las posibilidades de un acuerdo muestra las condiciones necesarias para el diálogo. Así las cosas, se puede afirmar que el comunitarismo requiere de acuerdos para evitar la confrontación violenta, de la misma forma que es posible disentir dentro de una misma comunidad. Y la pregunta que se viene de inmediato es ¿por qué se disiente, qué es lo que hace posible el disenso? La respuesta está dada en razón a que los individuos dentro de una comunidad, si bien tienen una racionalidad práctica que los determina e identifica en ella, igualmente cuentan con una razón pura práctica a la que Kant (1994) le atribuye la libertad y la indeterminación para juzgar lo condicionado. De este modo, y a pesar de las críticas hechas a Kant, es la única forma de poder disentir de lo condicionado, así sea desde otro condicionamiento.

De otro lado, las fuentes de divergencia entre tradiciones son las que hacen posible los acuerdos entre ellas y, en el mismo sentido, entre las posturas filosóficas rivales. Resulta clara la pluralidad cultural como condición moderna. De este hecho, parten las dos. Ambas reconocen y respetan las diferencias. Ambas quieren acuerdos. Así las cosas, ya existe un preacuerdo entre ellas. Sin embargo, el acuerdo que demandan es mucho más sustantivo en el caso comunitarista que en el liberal. La diferencia básica radica en que, mientras este último busca acuerdos políticos mínimos, el primero pretende, y sus presupuestos así lo permiten deducir, un “acuerdo acerca del contenido y carácter de las virtudes concretas” (MacIntyre, 1987, p. 300). Esta diferencia fundamental marca el origen de la disputa contemporánea, pues para el liberalismo en la sociedad actual la discusión no está en el orden de las virtudes, sino en el terreno de lo político, pues la tradición fundada en las virtudes es anacrónica para las condiciones actuales.

El comunitarismo se encamina en una lucha titánica, no por la demanda de respeto y reconocimiento de las comunidades minoritarias, que es legítimo, sino por las pretensiones de acuerdo entorno a asuntos sustantivos de la virtud, que obligan a una

transformación de las tradiciones rivales o las propias comunidades. Por tanto, esta misión se traduce en términos de lucha por el dominio cultural o por el no dominio.

Dentro de una sociedad caracterizada por la existencia de varias comunidades que se apoyan en diferentes tradiciones culturales, para que permanezca estable en el tiempo, debe recurrir a un acuerdo. Esta es la tesis de todos los contractualistas y de Rawls en particular. Ese acuerdo no puede estar fundado en lo que las hace diferentes e incompatibles, pues, en principio, no es posible acuerdo alguno en esos términos. De este modo, el acuerdo no debe girar en torno a la moral y al contenido mismo de las virtudes, sino alrededor de los términos en que sí se puede estar de acuerdo. A esto es lo que recurre Rawls sin desconocer la importancia que las diferentes comunidades le pueden dar a lo moral y a las virtudes mismas. El ser humano moderno no está dispuesto a regresar a un pasado que le es ajeno. El individuo moderno, incluyendo a los comunitaristas, lo es porque cree tener derecho a una vida privada, a una vida en comunidad, a elegir qué idea de vida buena quiere seguir y lo hace en razón de esa amalgama de tradiciones que conforman la moral moderna. Volver al pasado es descontextualizar el presente.

Racionalidades contextualizadas: la tesis que en el libro *Justicia y racionalidad* MacIntyre sostiene, que desarrolla la idea de Tras la Virtud, es que “la investigación de la justicia y la racionalidad práctica estaba informada por una convicción de que cada concepción particular de la justicia requiere, como su contrapartida, alguna concepción particular de la racionalidad práctica y viceversa” (MacIntyre, 1994, p. 371), lo que termina contextualizando tres cosas: la racionalidad práctica, la justicia y la investigación misma en torno a estos asuntos. Esta tesis, por lo demás plausible, va a ser el eje de crítica del liberalismo político y la justificación de la diversidad en las tradiciones. El problema a enfrentar desde esta perspectiva va a ser, entonces, que si las tradiciones son rivales, es decir, que compiten entre sí, ¿cuál debe ser la racionalidad práctica y la justicia que debe regir en una sociedad democrática moderna? Es con exactitud la misma pregunta de la que parte Rawls y la respuesta que se da por sentada es que debe ser la racionalidad práctica y la justicia moderna derivada de esta en tanto el liberalismo es una tradición más. De este modo, el contextualismo le proporciona la respuesta al liberalismo a través de su crítica. En este mismo orden, define:

[...] aquello en que muchos de nosotros hemos sido educados no es un modo coherente de pensar y juzgar, sino algo construido a partir de una amalgama de fragmentos sociales y culturales heredados, tanto de las tradiciones de las que nuestra cultura originariamente se deriva (puritana, católica, judía) como de los diferentes aspectos del desarrollo de la modernidad (la ilustración francesa, la ilustración escocesa, el liberalismo económico decimonónico, el liberalismo político del siglo xx). (MacIntyre, 1994, pp. 19-20)

En esta crítica al liberalismo contemporáneo, lo que deja ver MacIntyre es la situación caótica, desde la virtud, de la que adolece la sociedad moderna, que él la juzga desde su racionalidad práctica como inadecuada, pues defiende las sociedades que privilegian las virtudes, en las que los individuos encuentran identidad y reconocimiento dentro de la comunidad y se realizan en ella, en la medida que buscan los fines de la comunidad y los propios, en tanto idénticos.

La amalgama de fragmentos sociales y culturales es un hecho difícil de negar. A pesar de ello, su interpretación no solo puede ser en términos negativos, como lo hace MacIntyre. ¿Por qué se juzga incoherente? Tal vez, se pretende un purismo en ciertas o alguna tradición sistemáticamente organizada alrededor de una idea del bien y de unas virtudes. Eso se entiende coherente. Sin embargo, el juicio se emite desde la convicción y el supuesto que las tradiciones y las comunidades se mantienen en el tiempo, al menos en su esencia, intactos luego de los ajustes y redefiniciones a que dan lugar los conflictos internos y externos a la tradición. Igualmente, el análisis genealógico propuesto por MacIntyre se deriva desde la negación del presente moral, pero se margina la posibilidad de explicación y justificación racional o no racional del presente moral desde el propio análisis que hace, pues entender por qué la moral moderna es una construcción a partir de una amalgama de fragmentos de morales de tradiciones rivales es una muestra de lo que el ser humano moderno es capaz de hacer y deshacer y a lo que se tiene que enfrentar es al *ethos* moderno. Mucho más importante es esta cuestión hacia futuro que la propuesta de regreso anacrónico hacia tradiciones morales puras que, aunque coherentes y válidas internamente, su extensión no va más allá de sus propias fronteras. Y es esto último lo que afirma el contextualista: toda tradición tiene su forma de racionalidad práctica y justicia determinada propia. Esto, paradójicamente, no se le reconoce al liberalismo político moderno en tanto se juzga otra tradición más y, por el contrario, se ataca con la esperanza, no de establecer un acuerdo con este, sino para transmutarlo, para ponerlo cabeza abajo.

Los supuestos de la argumentación contextualista, a excepción de la continuidad entre la vida privada y la pública, son igualmente reconocidos por el liberalismo y enfrentados como problemáticos. La diferencia que se muestra con el debate es, con precisión, la mejor evidencia de que las argumentaciones se están haciendo desde dos tradiciones diferentes y rivales, cuya distancia se sustenta en la nivelación de argumentos morales con argumentos cognoscitivos.

La epistemologización de la ética

Desde esta perspectiva, acaso aquellos puntos de ruptura últimos a los que nos referimos como revoluciones científicas comparten ciertas características lógicas con las disputas morales.

Charles Taylor (*Argumentos filosóficos*)

Lo que se ha denominado aquí la epistemologización de la ética, en la que se incluye a la moral y a la política y, más que esto, al discurso y argumentaciones derivadas de las discusiones y respuestas a los principales problemas morales y políticos de la modernidad, es el recurso y la tradición de argumentar en tales asuntos, como si se tratara de las más álgidas cuestiones sobre el conocimiento de la realidad y de las posibilidades de formular la verdad. Existe un paralelismo entre los asuntos éticos y los del conocimiento, que se cristalizó con la modernidad y propiamente con Kant. Los ecos de esta convicción aún son importantes, con ciertos ajustes, en algunas posturas de la ética contemporánea.

La conexión entre la ciencia y la moral es clara y se muestra en lo que Taylor (1997) presenta, como dos fuertes tradiciones de la epistemología, la llamada epistemología fundacionalista, cuya pretensión es sentar las bases, fundar el conocimiento y controlar las credenciales de toda empresa que se diga verdadera y, una tradición menos ambiciosa, que entiende el conocimiento como la “correcta representación de una realidad independiente. En su forma original veía el conocimiento como la imagen interna de una realidad externa” (Taylor, 1997). O lo que es lo mismo, parafraseando a Berti (1992, 31 y ss) en Vattimo (1992), el paradigma epistemológico clásico que deriva de la primera revolución científica de la física, la de Galileo y Newton, que conduce a la ciencia moderna, y el paradigma epistemológico contemporáneo o posmoderno originado en la segunda revolución científica, la de Einstein y Plank. Estas dos tradiciones, que apuntan directamente a la resolución de las principales preguntas sobre el conocimiento, al buscar ser superadas, arrojan a la hermenéutica cuyo papel es determinante, deriva y comienza a nutrir los debates en torno a la ética.

El problema descrito se aborda en dos niveles. Primero, en las discusiones, ya sean relativistas o universalistas, que eventualmente se darían en torno a la búsqueda de acuerdos sobre el contenido de la justicia y del bien, a través de un recurso hipotético o en una discusión real y, segundo, en las propias teorías filosóficas. Sin embargo, y como apunta MacIntyre, “no deben existir dos historias, una de la acción moral y política y otra de la teoría moral y política, porque no hubo dos pasados, el uno solo poblado por acciones y el otro solo por teorías. Cada acción es portadora y expresión de creencias y conceptos de mayor o menor carga teórica; cada fragmento de teoría y cada expresión de creencia es una acción moral y política” (1987). En este orden, la filosofía práctica es ya en sí misma moral y política, lo que convierte al filósofo moral de médico a enfermo.

La epistemología contemporánea se dirige casi generalizadamente a afirmar que hay un abandono de la epistemología o una superación de la misma. Estas posturas se apoyan en la idea de que la epistemología, como búsqueda de fundamentos para crear y definir criterios de demarcación, ya no se puede sostener. Para ello, recurren a posturas no fundacionalistas y mucho más flexibles y relativistas o, como en el caso de Rorty (1979) a “guardapuestos del saber” como dijera Habermas. Lo que importa para

nuestro propósito es que el esquema de la búsqueda de fundamento epistemológico se ha transferido a los asuntos morales.

Toda la corriente universalista entiende la necesidad de fundamentar a través de la razón o de las condiciones formales de la comunicación la legitimidad de los principios morales, base de una legislación común. Con las debidas precisiones en torno a la validez y la verdad, la necesidad de fundamentación de la ética conduce a los universalistas a no haber superado el paradigma fundacionalista, pues sus pretensiones son de validez universal. Si bien no se puede decir que las argumentaciones morales y los juicios sean verdaderos o falsos, con la pretensión que subyace a esta perspectiva, sí buscan tener el mismo peso que la verdad. Por tanto, y en el sentido de MacIntyre, no solo existe una amalgama de tradiciones morales, sino que la amalgama también es en un sentido epistemológico.

Hay dos cosas importantes en el lenguaje moral que pueden resultar problemáticas. El hablar de “argumentaciones” morales induce a pensar que tales argumentos que se exponen tienen una fuerza que se la da la razón y la intencionalidad del emisor es coercitiva. De tal manera que se pretende hacer cambiar al otro, a fuerza de argumentos, su sistema de creencias y valores, transformándose en violencia argumentativa.

De otro lado, se hace necesaria la distinción básica entre verdad y validez que cobra relevancia en la medida que se reconocen diversidades tanto morales como epistemológicas.

El concepto de la validez para las afirmaciones siempre tiene su aplicación únicamente en algún momento y lugar particular con respecto a los criterios entonces prevalecientes en algún estado particular en el desarrollo de una tradición de investigación, y la pretensión de que tal o cual siempre es afirmable garantizadamente, por tanto, tiene que hacer referencias, implícitas o explícitas, a esos tiempos y lugares. El concepto de verdad, sin embargo, es atemporal. Pretender que alguna tesis es verdadera no solo significa pretender que sea verdad en todos los tiempos y lugares de modo que no puede dejar de corresponder con la realidad [...] sino también que la mente que expresa su pensamiento en esa tesis de hecho se adecua a su objeto. (MacIntyre, 1994, p. 344)

En este orden de ideas, los universalistas, aunque argumenten en el sentido de validez, si pretenden la verdad, pues sus propuestas reconocen y validan las formas de argumentación de la ciencia moderna. Hay que precisar, sin embargo, que los universalistas son formalistas en el caso habermasiano y un tanto menos de Rawls, lo que los compromete menos con el contenido de la verdad. En justicia, Rawls, a pesar de su búsqueda de fundamentación racional, ubica su propuesta en un contexto y tiempo determinado y particular, las sociedades democráticas liberales modernas, y, en este, es

desde donde plantea su teoría, acercándose suficientemente a resolver las críticas que el comunitarismo le reclamaba. En esta misma dirección, se reservarán los términos justificación para las pretensiones de validez contextual y fundamentación para las pretensiones de verdad universal.

Se identifican dos pretensiones que pueden dilucidar algunas cosas. Verdad en el conocimiento, con su heredera validez universal en la moral cuyo fundamento común es la razón. Y unas verdades en el conocimiento con una validez moral relativa a los contextos. Se tiene, de este modo, la sombra de la epistemología en las discusiones éticas. ¿Es legítimo hacer esta transferencia de esquemas y métodos? En un sentido riguroso, no lo es en tanto los asuntos éticos adolecen de una objetividad en el sentido que la entiende la ciencia, pues, recordando la idea de Wittgenstein (1989), la ética es un asunto de otro mundo, en esta dirección no se pueden hacer equivalentes. Igualmente, sí es apenas legítimo que, en asuntos éticos, se pretendan formas de universalizar, pues es la única vía posible para el entendimiento, el reconocimiento y el consecuente respeto por el otro, es decir, la objetividad en ética se da, no en términos de una mayor o menor correspondencia con la realidad, como podría serlo en la ciencia, sino en términos de construcción de acuerdos, como se posibilita cierta objetividad.

Existe el recurso tanto en Taylor como en MacIntyre de utilizar la propuesta de (Kuhn, 1994) no solo desde un punto de vista lógico, sino material. La noción de tradición y de cambio, así como la de inconmensurabilidad y traducibilidad, son ejes argumentales derivados de los desarrollos de Kuhn. Lo que hay que resaltar en este punto son las implicaciones que para la discusión ética esto trae.

Afirmar que dos teorías son inconmensurables significa afirmar que no hay lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjuntos de enunciados, pueden traducirse sin resto o pérdida. Ni en su forma metafórica ni en su forma literal inconmensurabilidad implica incomparabilidad [...] la mayoría de los términos comunes a las dos teorías funcionan de la misma forma en ambas; sus significados, cualesquiera que puedan ser, se preservan; su traducción es simplemente homófona. Surgen problemas de traducción únicamente con un pequeño subgrupo de términos (que usualmente se inter-definen) y con los enunciados que los contienen. (Kuhn, 1994, pp. 99-100)

De esto, se concluye que, a pesar de que se diga que existe inconmensurabilidad, no necesariamente hay incomparabilidad y si dos teorías o dos tradiciones se pueden comparar es porque, de alguna manera, hay elementos comunes, ya sea categorías, formas o significados. Esto muestra la posibilidad de construcción de acuerdos. Igualmente, la idea de traducción y la de interpretación son fundamentales, pues muestran las limitaciones a las que se puede llegar. Por un lado, “la traducción es algo efectuado por una persona

que sabe dos idiomas... el traductor sustituye sistemáticamente palabras o secuencias de palabras en el otro idioma, a fin de producir un texto equivalente” (Kuhn, 1994, p. 103). Por el otro, la interpretación es un proceso que se puede realizar en la misma lengua y no exige dos lenguas paralelas, una a la que va a ser traducida la otra. Así, “observando la conducta y las circunstancias que rodean la producción de un texto, y suponiendo durante todo el proceso que se puede extraer un sentido de la conducta aparentemente lingüística, la persona que interpreta busca ese sentido, se esfuerza por inventar hipótesis que hagan inteligible la preferencia o inscripción.” (Kuhn, 1994, pp. 104-105). Tanto traducción como interpretación son procesos que en la discusión filosófica contemporánea y en las discusiones éticas son esclarecedores de las condiciones reales. En términos de llegar a un acuerdo político, las personas deben entrar en procesos de interpretación, más que de traducción, pues la última implica equivalencias más o menos cercanas. Buscar el sentido, la lógica interna, ya sea de las teorías o de las tradiciones culturales, obliga a que se entiendan las racionalidades prácticas y las justicias sostenidas en cada una de ellas. No con el ánimo de sacrificar, cambiar o transformar las nuestras, sino como el ejercicio necesario para entender al otro en términos de equidad y, al reconocerlo, poder llegar a un proceso de construcción. Si la construcción gira alrededor de la idea del bien y del contenido de las virtudes, el proceso se dificulta en tanto rivales. El camino más cercano para el éxito de la construcción es que esta se dé en el plano de lo político e independiente sobre la base, no de los presupuestos democráticos liberales, sino de los términos comunes a las comunidades afectadas, sin caer en algún tipo de etnocentrismo.

La rivalidad entre teorías, o en este caso, de tradiciones culturales que forman comunidad moral y política tiene el matiz de pretensión de superación de las rivales. Esta rivalidad se sustenta sobre la idea de verdad al interior de cada una de ellas, situación que no se puede tomar como base de consenso, pues implica la eliminación del otro. Tampoco, es un impedimento para que se zanje la posibilidad de diálogo.

Por un lado, se puede entender a los universalistas como arraigados con ciertas modificaciones al paradigma moderno de la ciencia, pues, en palabras de Habermas, los asuntos de validez son equivalentes a los de verdad. Por el otro, y apoyado en el paradigma epistemológico historicista y relativista del conocimiento, como los comunitaristas, se pretende el reconocimiento de los contextos de justificación y validez más que de equivalencia a la verdad de los asuntos éticos. Sin embargo, los universalistas han reconocido que, si bien la validez no es la verdad, por lo menos sí juegan el mismo papel. Por tanto, las pretensiones de fundamentación racional de la ética siguen manteniéndose vigentes. Paralelamente, los comunitaristas, a pesar de reconocer la diversidad de comunidades y tradiciones, siguen reconociendo que dentro de ellas se continúa defendiendo una idea sustantiva de verdad. En este sentido, se han fusionado dos tradiciones en términos de MacIntyre.

Recurrir a la argumentación epistemológica para atacar el liberalismo es innecesario, pues el propio liberalismo está reconociendo la diversidad de enfoques, tradiciones, ideas del bien, creencias y verdades que se dan en la sociedad moderna. Desde la perspectiva de la propuesta de Kuhn (1971), en periodos de crisis, lo que se da es la rivalidad entre tradiciones o paradigmas, si este es el caso. La modernidad está en crisis y se encontrará una lucha de tradiciones buscando imponerse una sobre las otras. Si fuese un periodo de normalidad, se tendría una tradición lo suficientemente satisfactoria para todos, por ejemplo, el liberalismo, como MacIntyre (1994) mismo lo reconoce.

El asunto está en identificar y transferir todo el aparato kuhniano a los asuntos morales que puede lógicamente asemejarse, pero en un sentido sustancial difieren. No es lo mismo tratar con teorías científicas que con teorías morales, así ambas pretendan objetividad y universalidad. Y no es lo mismo porque, en el caso de la rivalidad entre tradiciones científicas, lo que determina las diferencias son las creencias y valores, no el objeto mismo al que apunta la teoría; a diferencia de la rivalidad en las teorías morales, que se diferencian en el objeto mismo, pues no es lo mismo que el comunitarista diga que se ocupa de la virtud y el bien y el liberal de lo que es justo.

Dado el caso en que fuera transferible completamente la argumentación epistemológica de Kuhn, que no es la única, pero es la que se utiliza para la crítica, y si se estuviera en un periodo de crisis, no podría hablarse, como lo hace MacIntyre, que la sociedad moderna es una amalgama de tradiciones y morales, pues, según él, el liberalismo se ha impuesto como una suerte de imperialismo y es una tradición entre otras, lo que demuestra es que, de alguna forma, responde mejor a los problemas de la sociedad moderna y es una teoría superior en ese sentido epistemológico. Si el caso moderno es la mencionada amalgama, no es rigurosamente porque las tradiciones no podrían mantenerse unidas por tanto tiempo. Lo que se demuestra, una vez más, es que no es consistente la aplicación del aparato kuhniano y resulta innecesario.

Pérdidas y ganancias en la modernidad política

Estudiar cualquier tipo de moralidad abstrayendo sus principios, y luego estudiándolos separadamente de la práctica social conformada por ellos, significa entenderlos mal. A pesar de ello, casi toda la filosofía moral moderna procede de este modo.

Alasdair MacIntyre

La modernidad política puede caracterizarse por varias cosas. De un lado, se entiende como el proyecto de sociedad fundado en la razón. Desde la perspectiva política, sería visto que en razón de las particularidades e individualización de la vida del ser humano moderno, la forma para organizar la sociedad estaría en manos de unos principios básicos

fundamentales derivados de la razón que todo ser humano pudiese construir. Kant responde a ello enunciando su imperativo categórico emanado del ejercicio en solitario de la razón práctica, al cual se le da un giro intersubjetivo, dialógico y contractual con posterioridad.

La llamada condición postmoderna (Lyotard, 1987) caracteriza a la sociedad como una fragmentación de individuos, una atomización, una aglomeración de juegos de lenguaje, cuya comunidad se da solo en el plano tecnológico y se valida por la eficiencia, pues todo metarrelato, visión comprensiva, no tiene validez universal. Esta caracterización, criticada por muchos, es la que prácticamente propone Rawls como punto de partida. Lo paradójico del asunto es que se enfrenta el problema postmoderno desde una idea moderna. Resulta plausible en la medida en que los puntos de contacto entre los diferentes juegos de lenguaje, comunidades y tradiciones son producto de una construcción consensuada que puede o no apoyarse en la razón, pues la capacidad de construcción del ser humano es la que lo hace libre. Por tanto, si se funda o no en la razón no es problemático. Lo que sí lo es la forma como se llega a los acuerdos y, en este sentido, lo procedimental es mucho más importante porque puede arrojar acuerdos más o menos fundamentales.

La formulación de los puntos de partida de las dos corrientes deja entrever que con la forma de preguntar se está direccionando la respuesta y justificando la posición de cada teoría ética. El comunitarista pregunta “¿cómo hemos de decidir entre las apelaciones de las versiones rivales e incompatibles de la justicia que compiten por nuestra lealtad moral, social y política?” (MacIntyre, 1994, p. 20). Con esta forma de preguntar, muestra que es necesario elegir ya sea lo uno o lo otro, presenta un panorama de elección. En este orden, o se gana imponiendo nuestra visión del bien y de la justicia o nos transformamos a otra. Del otro extremo, Rawls señala “¿cómo es posible que exista por un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, profundamente divididos por doctrinas razonables de ídoles religiosas, filosóficas y morales?” (1996, 19). Aquí, se plantea una situación que obliga a buscar cómo hacer eso posible, no a elegir entre una y otra. La respuesta, como se sabe, se da desde el constructivismo político.

Tanto universalistas como relativistas tienen pretensiones de universalidad. Los primeros la buscan en torno a unos principios neutrales e independientes y racionales, cuyo carácter es puramente o político o lingüístico, y los segundos la pretenden desde los fines últimos que, aunque se hable de respeto por la diferencia y se busque la garantía de los derechos diferenciados, no están dispuestos a negociar su cultura y tradición. Es más, a pesar del respeto por las otras culturas, en el fondo, desearían que todos compartieran sus valores morales y su idea de la vida buena, ven las demás culturas como si estuvieran en un error. Las diferencias no son muchas, pero sí radicales. Los unos quieren un acuerdo en términos sustantivos, los otros uno más procedimental y formal. ¿Cuál es el acuerdo más

viable en la situación actual? Quien escribe este artículo se inclina por pensar que, en la sociedad actual, a pesar de la amalgama descrita por el comunitarista, no es posible otro acuerdo que el formalista, pues, partiendo de la tesis comunitarista, ninguno está dispuesto a ceder en términos de su moralidad y de sus virtudes y, en tanto diferentes e incompatibles, no hay forma de acuerdo. En cuanto a la posibilidad de un acuerdo formalista en torno a principios políticos independientes, el comunitarista argüiría que tampoco son posibles porque la racionalidad también es contextual. Sin embargo, la racionalidad puede verse desde dos esferas: una como racionalidad instrumental que es fija y permanente, universal, y la otra como el complemento de esa instrumentalidad que pretende mucho más y que es, quizá, la fuente de la discordia y la que requiere fundamentación, en tanto contextual. Esto, en términos de lo que la filosofía moderna ha definido como su objeto, la acción correcta o justa, no la vida buena.

El constructivismo político es la vía para los acuerdos entre tradiciones liberales y democráticas, pues implica un procedimiento neutral en su forma y unos principios no derivados desde lo moral en su esencia. Sin embargo, presupone que permite el acuerdo más fácilmente en terreno común. La tarea más difícil es: ¿cómo es esto posible cuando no hay una comunidad en valores políticos? La construcción independiente de los acuerdos en tales términos es aún más meritoria, pero el liberalismo no responde a ello.

La propuesta de Rawls se compadece más con la condiciones de la sociedad actual, pues, si bien se dice pretende fundamentación racional, lo que hace desde su teoría, más que fundamentación, es una justificación racional para enfrentar y resolver el problema ético moderno. Los comunitaristas alegan la justificación moral en tanto validez y privilegian la fundamentación moral, no racional, de una verdad moral. Un punto neurálgico de esta disputa es que los comunitaristas argumentan desde un nivel de desarrollo moral convencional y los universalistas desde uno posconvencional⁴.

La lucha de los comunitaristas es una lucha dentro de los presupuestos liberales. Se apela al liberalismo en tanto se demandan derechos de minorías y, diferenciados, reconocimiento e identidad. Se deja entrever en las críticas un deseo por el no dominio cultural, por el poder de dominación moral. Si bien es cierto que se puede hablar de la dominación moral, en tanto el liberalismo “ha sido, por el momento, el pretendiente más fuerte que haya aparecido y que vaya a aparecer en el futuro previsible de la historia humana” (MacIntyre, 1994, p. 328), no es por ello que se prefiera, es porque con este solo es posible el reconocimiento del otro, la diferencia, la tolerancia, etcétera, pues, de otra forma, se caería en un *modus vivendi* volátil que minaría la estabilidad deseada en una sociedad.

⁴ Si bien los niveles de desarrollo moral propuestos por Kohlberg no son absolutos, la psicología moral puede iluminar suficientemente los orígenes de la disputa entre universalistas y comunitaristas.

El liberalismo no desconoce la pluralidad cultural y no busca imponer una idea del bien y un contenido de las virtudes. Lo que quizá impone, y más que esto, los presupone, son unos valores políticos que no intervienen con las ideas del bien y de la virtud. Los comunitaristas demandan mucho más de lo que la sociedad actual puede dar. Existe una inconformidad, se demanda el reconocimiento y la diferencia, pero el liberalismo no desconoce tampoco esto. Los comunitaristas alegan derechos que el propio liberalismo garantiza. Los relativistas comunitaristas no están dispuestos a aceptar que se imponga una visión o tradición sobre las otras diferente a la de ellos. Este es un principio que el liberalismo político respeta.

La crítica marxiana que se haría al liberalismo es que este reproduce y está determinado por las relaciones privadas y en esencia económicas. Por ende, sería el modelo de la injusticia. El análisis se puede ver, en este sentido, plausible por lo demás. Sin embargo, el liberalismo político que presenta Rawls es la mejor forma de buscar equilibrar las cargas de una manera civilizada y no violenta, es decir, a las buenas.

El liberalismo político no es perfecto, se puede justificar desde sus propios presupuestos y desde el contexto en el que se origina. Pero si se sale de ellos, comienza a tambalear. Las críticas son múltiples. Desde ellas, puede preguntársele al liberalismo: ¿cómo es posible que aún se siga presentando discriminación, marginación, injusticia, inequidad, etcétera? La respuesta es simple: es una propuesta normativa, no es un modelo descriptivo de la realidad. Es un modelo que pretende resolver un problema real. ¿Cuál es la causa para que no se adopte en plenitud ese deber ser? El ser humano moderno aún no ha llegado a su mayoría de edad en el sentido kantiano, es decir, que no ha pasado de los niveles convencionales en su desarrollo moral, ni en la sociedad norteamericana ni en ninguna otra. La realidad social de los pueblos y entre los pueblos es muestra de ello.

Referencias bibliográficas

- Berti, E. (1992). *¿Cómo argumentan los hermenéutas?* Santafé de Bogotá: Norma.
- Derridá, J. (1998). *Margenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Dworkin, R. (2003). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- Gauthier, D. (1994). *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa.
- Habermas, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1974). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.

- Kant, I. (1994). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
- Kuhn, T. (1994). *¿Qué son las revoluciones científicas?* Barcelona: Altaya.
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lyotard, J.F. (1987). *La Condición Postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- MacIntyre, A. (1994). *Justicia y racionalidad*. Barcelona: Eiunsa.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Nozick, R. (1995). *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2002a). *El Derecho de Gentes*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2002b). *La justicia como equidad. Una Reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1992). *Hermenéutica y racionalidad*. Santafé de Bogotá: Norma.
- Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.