

La justicia como lealtad ampliada

Richard
Rorty

La justicia como lealtad ampliada

Richard Rorty

Traducido por Rafael del Águila
En *Pragmatismo y política*.
Paidós, Barcelona, 1998

Título original:
Justice as Larger Loyalty, 1995

Los números entre corchetes se corresponden
con la paginación de la edición impresa.

Letra e

Todos nosotros esperaríamos ayuda si, perseguidos por la policía, pidiéramos a nuestra familia que nos escondiera. La mayoría de nosotros mantendría su ayuda incluso si supiéramos que nuestro hijo o nuestro padre son culpables de un sórdido crimen. Muchos cometeríamos perjurio para facilitar a padre o hijo una falsa coartada. Pero si una persona inocente es equivocadamente condenada como resultado de nuestro perjurio, la mayoría de nosotros seríamos desgarrados por un conflicto entre lealtad y justicia.

Ahora bien, sentiremos tal conflicto sólo en la medida en que podamos identificarnos con la persona inocente a la que hemos dañado. Si la persona es vecina, el conflicto probablemente será intenso. Si es un extraño, especialmente de distinta raza, clase o nación, el conflicto puede resultar bastante más débil. Tiene que haber *algún* sentido en el que él o ella sean «uno de nosotros» antes de que comencemos a atormentarnos con el asunto de si hicimos o no lo correcto al cometer perjurio. Así, sería igualmente apropiado describirnos como desgarrados por lealtades en conflicto (la lealtad a nuestra familia y la lealtad a un grupo lo suficientemente amplio como para incluir a la víctima de nuestro perjurio) en vez de por un conflicto entre lealtad y justicia.

No obstante, nuestra lealtad a tales grupos ampliados se debilitará, e incluso desaparecerá, cuando las cosas se pongan realmente feas. En esas circunstancias gente a la que alguna vez consideramos como uno de nosotros resultará excluida. Compartir la comida con gente

empobrecida de la calle es natural y correcto en circunstancias normales, pero quizá no en medio de una hambruna en la que hacerlo supusiera deslealtad [106] con la propia familia. Según las cosas se ponen más feas, los lazos de la lealtad con los que nos son cercanos se estrechan, mientras los que nos unen con los lejanos se relajan.

Consideremos otro ejemplo de lealtades ampliadas y contraídas: nuestra actitud hacia otras especies. La mayoría de nosotros estamos medio convencidos de que los vegetarianos tienen algo de razón y los animales poseen algún tipo de derecho. Pero supongamos que las vacas o los canguros resultan ser portadores de un virus mutado que, aunque a ellos no les hace daño alguno, es invariablemente fatal para los humanos. Sospecho que en este caso minimizaríamos las acusaciones de «especie-centrismo» y participaríamos en la necesaria masacre. La idea de justicia entre especies se convertiría en irrelevante porque las cosas se habrían puesto realmente difíciles y nuestra lealtad a la propia especie sería prioritaria. En estas circunstancias la lealtad a una comunidad ampliada —la de todas las criaturas vivientes de nuestro planeta— se desvanecería rápidamente.

Consideremos como ejemplo final la dura situación creada por la exportación acelerada de empleos del primer al tercer mundo. Es probable que esto produzca un continuo descenso de la media de renta real de la mayoría de las familias estadounidenses. Buena parte de ese descenso puede ser atribuido al hecho de que es posible contratar a un trabajador industrial en Tailandia por la décima parte de lo que habría que pagar en Ohio. Se ha convertido en un lugar común entre los ricos afirmar que el trabajo asalariado en Europa y Estados Unidos está

sobrevalorado en términos del mercado global. Cuando a ciertos hombres de negocios estadounidenses se les dice que están siendo desleales a los Estados Unidos dejando ciudades enteras sin trabajo y sin esperanza, a veces suelen replicar que ellos ponen la justicia por encima de la lealtad.¹ Las necesidades de la humanidad como conjunto tienen prelación moral sobre las de [107] los compatriotas y se imponen a las lealtades nacionales. La justicia exige que actúen como ciudadanos del mundo.

Consideremos ahora la plausible hipótesis de que las instituciones democráticas y las libertades sean viables sólo cuando están apoyadas en un bienestar económico que puede lograrse regionalmente pero resulta imposible de alcanzar globalmente. Si esta hipótesis es correcta, la democracia y las libertades del primer mundo no podrán sobrevivir a una completa globalización del mercado de trabajo. Así pues, las democracias ricas enfrentan una elección entre perpetuar sus propias instituciones democráticas o tratar con justicia al tercer mundo. Hacer justicia al tercer mundo requeriría la exportación de capital y trabajo hasta lograr una nivelación, hasta que un honesto día de trabajo en una zanja o un ordenador no suponga un mayor salario en Cincinnati o París que en una pequeña ciudad en Botswana. Pero entonces, podría argüirse, no habría dinero para financiar a las biblio-

¹ Donald Fites, de la compañía de tractores Caterpillar, explicaba la política de reubicación en el extranjero diciendo que «como ser humano creo que lo que está ocurriendo es positivo. No creo que sea realista que 250 millones de estadounidenses controlen un porcentaje tan alto del PNB mundial». Citado en Edward Luttwak: *The Endangered American Dream*, New York: Simon & Schuster, 1993, pág. 184.

tecas públicas gratuitas, a los periódicos o las televisiones, para una educación humanista accesible a todos y, en general, para el resto de instituciones que resultan ineludibles para producir una opinión pública ilustrada capaz de mantener al sistema político más o menos democrático.

Y en esta hipótesis ¿qué es lo que las democracias ricas deben hacer?: ¿ser leales a sí mismas y las unas a las otras?, ¿mantener sociedades libres para un tercio de la humanidad a expensas de los otros dos tercios?, ¿sacrificar las bendiciones de la libertad política a la justicia económica igualitaria?

Estas preguntas son paralelas a aquellas que tendrían contestar unos padres de familia tras un holocausto nuclear: ¿deben compartir los alimentos almacenados en el sótano con sus vecinos aunque las reservas duraran en ese caso sólo uno o dos días?, ¿deben defenderse de ellos por las armas? Ambos dilemas morales hacen surgir la misma pregunta: ¿hay que contraer el círculo por lealtad o expandirlo por justicia?

* * *

No tengo idea de cuál es la respuesta correcta a estas cuestiones, ni en el caso de los padres, ni en el caso del primer [108] mundo. Si las he formulado ha sido para subrayar otra pregunta más abstracta y filosófica. Esa pregunta es: ¿debemos describir estos dilemas morales como conflictos entre lealtad y justicia, o más bien, como ya he sugerido, como conflictos entre lealtades a grupos más pequeños o más amplios?

Esta pregunta viene a ser igual a esta otra: ¿sería una buena idea tratar la «justicia» como el nombre que recibe la lealtad a ciertos grupos muy amplios, el nombre de nuestra más amplia lealtad, en vez de algo distinto de la lealtad?, ¿podríamos reemplazar la noción de justicia por la de lealtad a tal grupo (por ejemplo, nuestros conciudadanos o la especie humana o todas las cosas vivientes)?, ¿perderíamos algo en este desplazamiento?

Los filósofos morales que permanezcan leales a Kant es probable que piensen que perderíamos mucho. Los kantianos insisten en que la justicia surge de la razón y la lealtad del sentimiento. Sólo la razón, dicen, puede imponer obligaciones morales incondicionales y universales, y nuestra obligación de ser justos es de esta clase. Se trata de un nivel diferente del de las relaciones afectivas que crean la lealtad. Jürgen Habermas es el más prominente filósofo contemporáneo que insiste en este modo kantiano de ver las cosas: de hecho, es el pensador menos interesado en oscurecer la línea entre razón y sentimiento o entre validez universal y consenso histórico. Pero otros filósofos contemporáneos que se alejan de Kant, bien en la dirección de Hume (como Annette Baier), bien en la de Hegel (como Charles Taylor), bien en la de Aristóteles (como Alasdair MacIntyre), no están tan seguros.

Michael Walzer, con sus dudas respecto de términos como «razón» u «obligación moral universal», se encuentra en el otro extremo de Habermas. El núcleo de su nuevo libro, *Thick and Thin*, es la afirmación de que debemos rechazar la intuición, que Kant supuso fundamental: que «los hombres y las mujeres en todos sitios comienzan por alguna idea común o algún principio o conjunto de principios,

sobre los que van construyendo de manera diferente». Walzer cree que este retrato de la moralidad que «comienza tenue» y va «haciéndose densa con [109] el tiempo», debe ser invertido. «La moralidad es densa desde el principio, culturalmente integrada, completamente significativa, y se revela tenue sólo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral se orienta hacia propósitos específicos.»² Tal inversión sugiere, aunque no implica, el retrato neohumano de moralidad propuesto por Annette Baier en su libro *Moral Prejudices*. Según Baier, la moralidad comienza, no como una obligación, sino como una relación de confianza entre los miembros de un grupo estrechamente vinculado, tal como una familia o un clan. Comportarse moralmente es hacer lo que surge de manera natural en el trato con padres o hijos o con los compañeros de clan. Viene a ser respetar la confianza que ellos han depositado en ti. La obligación, como algo opuesto a la confianza, surge en la escena sólo cuando nuestra lealtad al pequeño grupo entra en conflicto con nuestra lealtad a un grupo más amplio.³

Cuando, por ejemplo, las familias se confederan en tribus y las tribus en naciones, puede que uno se sienta obligado a hacer lo que no surge naturalmente: dejar a los padres en la estacada e ir a luchar a la guerra, o bien decidir contra la propia ciudad al desempeñar el papel

² Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1994, pag. 4 (trad. cast.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996).

³ Las ideas de Baier se encuentran bastante cercanas a las ofrecidas por Witfrid Sellars y Roben Brandom en su modelo cuasihegeliano de progreso moral entendido como expansión del círculo de seres a los que cabe considerar como parte del «nosotros».

de administrador o juez federal. Lo que Kant describiría como el resultado de un conflicto entre obligación moral y sentimiento o entre razón y sentimiento es, según la visión no kantiana, un conflicto entre un conjunto de lealtades y otro. La idea de obligación moral *universal* de respeto a la dignidad humana es reemplazada por la idea de lealtad a un grupo muy amplio: la especie humana. La idea de que la obligación moral se extiende más allá de la especie, hacia un grupo aún más amplio, se convierte en la idea de lealtad hacia todos aquellos que, como uno mismo, pueden experimentar dolor (incluso vacas o [110] canguros) y quizá incluye a todos los seres vivos, incluso los árboles.

Esta visión no kantiana de la moralidad puede ser redescrita como la pretensión de que la propia identidad moral está determinada por el grupo o grupos con los que uno se identifica, el grupo o grupos con los que uno no puede ser desleal y seguir siendo uno mismo. Los dilemas morales no son, según este punto de vista, el resultado de un conflicto entre razón y sentimiento, sino entre identidades (*selves*) alternativas, auto-descripciones alternativas, formas alternativas de dar sentido a la propia vida. Los no kantianos no creen que tengamos una identidad central y verdadera en virtud de nuestra pertenencia a la especie humana, una identidad que responda al llamado de la razón. Pueden, pues, mostrarse de acuerdo con Daniel Dennett en que la identidad es un centro de gravedad narrativa. En las sociedades no tradicionales la mayoría de la gente tiene diversas narrativas a su disposición y, de este modo, diferentes identidades morales. Es esta pluralidad de identidades la que da cuenta en esas sociedades del número y variedad de los dilemas morales, de las filosofías morales o de las novelas psicológicas.

El contraste de Walzer entre moralidad densa y tenue es, entre otras cosas, un contraste entre las historias concretas y detalladas que puedes contar acerca de ti mismo como miembro de un grupo pequeño y la historia relativamente esquemática y abstracta que puedes contar como ciudadano del mundo. Sabes más sobre tu familia que sobre tu ciudad, más sobre tu ciudad que sobre tu nación, más sobre tu nación que sobre la humanidad en conjunto, más sobre el ser humano que sobre las criaturas vivientes. Te encuentras en una mejor posición para decidir qué diferencias entre individuos son moralmente relevantes cuando estás tratando con aquellos a los que puedes describir densamente, y en una peor posición cuando tratas con los que sólo puedes describir de manera tenue. Ésta es la razón por la que, según aumenta el tamaño de los grupos, la ley reemplaza a la costumbre y los principios abstractos a la *phrónesis*. De esta manera, los kantianos se equivocan al creer que la *phrónesis* es el resultado de hacer más [111] densos los principios abstractos. Platón y Kant se equivocaron al pensar que los principios abstractos se construyen para triunfar sobre las lealtades parroquiales y que los principios son de algún modo previos a tales lealtades, lo tenue previo a lo denso.

La distinción de Walzer entre denso y tenue corre paralela al contraste de Rawls entre el *concepto* compartido de justicia y sus varias *concepciones* en conflicto. Rawls establece este contraste como sigue:

El concepto de justicia aplicado a una institución, significa, pongamos por caso, que la institución no hace distinciones arbitrarias entre personas a la hora de asignar los derechos y los deberes básicos y que sus reglas establecen un balance adecuado entre exigencias com-

petitivas... una concepción incluye, además de eso, principios y criterios para decidir qué distinciones son arbitrarias y cuándo el balance entre exigencias competitivas resulta adecuado. La gente puede llegar a ponerse de acuerdo en el concepto de justicia y, sin embargo, seguir discrepando al afirmar diferentes principios y criterios para decidir esos asuntos.⁴

En términos rawlsianos, lo que Walzer dice es que las *concepciones* de la justicia densas y completamente significativas, que establecen distinciones entre gente que importa más y que importa menos, son prioritarias. El concepto tenue y su máxima «no realices distinciones arbitrarias entre sujetos morales», se articulan únicamente en ocasiones especiales. En tales ocasiones el concepto tenue puede articularse contra cualquiera de las concepciones densas de las que surgió, en la forma de preguntas y críticas sobre si no es arbitrario pensar que cierta gente importa más que otra.

Ni Rawls ni Walzer piensan, sin embargo, que el despliegue de este concepto tenue de justicia vaya por sí mismo a resolver esas preguntas y críticas proveyéndonos de un criterio [112] de discriminación. No piensan, pues, que podamos hacer lo que Kant esperaba poder hacer: derivar soluciones para los dilemas morales del análisis de conceptos morales. Por poner el asunto en la terminología que estoy sugiriendo: no podemos resolver el conflicto de lealtades alejándonos de él hacia algo categóricamente distinto de la lealtad: la obligación moral universal de actuar justamente. De este modo, hay que dejar de lado la idea

⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Colombia University Press, 1993, pag. 14n (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pag. 44, nota 15).

kantiana de que la ley moral surge pura, aunque siempre en peligro de ser contaminada por sentimientos irracionales que introducen discriminaciones arbitrarias entre personas. Tenemos que sustituir esta idea por la hegeliano-marxista de que tal ley moral es, como mucho, un resumen de la red concreta de prácticas sociales. Esto significa dejar de lado la pretensión habermasiana de que su «ética del discurso» articula una presuposición trascendental del uso del lenguaje y aceptar la afirmación de sus críticos de que únicamente articula las costumbres de las sociedades liberales contemporáneas.⁵

* * *

Quisiera ahora discutir de manera más concreta la cuestión de si hay que describir los dilemas morales con los que comencé como conflictos entre lealtad y justicia o más bien como lealtades a grupos particulares que entran en conflicto. Consideremos la cuestión de si las demandas de reforma que las sociedades liberales occidentales hacen al resto del mundo son hechas en el nombre de algo no occidental (algo como la moralidad, la humanidad o la racionalidad) o bien son simplemente expresiones de lealtad a concepciones de la justicia occidentales y locales. Habermas diría que son lo primero, yo diría que son más bien lo segundo, pero no por ello son peores. Creo que es mejor no

⁵ Este tipo de debate atraviesa buena parte de la filosofía contemporánea. Compárese, por ejemplo, el contraste de Walzer entre «comenzar tenue» y «comenzar denso» con el que se produce entre la noción platónico-chomskiana de que comenzamos con significados para después descender al uso y la noción wittgensteiniana-davidsoniana de que comenzamos con el uso y tras él tamizamos el significado para propósitos lexicográficos o filosóficos.

[113] decir que el occidente liberal está mejor informado acerca de lo que sea la racionalidad o la justicia, y decir en cambio que al hacer esas demandas a las sociedades no liberales occidente está siendo simplemente fiel a sí mismo.

En un artículo reciente titulado «The Law of Peoples», Rawls discute el asunto de si la concepción de justicia que ha desarrollado en sus trabajos es algo peculiarmente occidental y liberal o algo universal. A Rawls le gustaría poder reivindicar la universalidad. Nos dice que es importante evitar el «historicismo» y cree poder hacerlo si muestra que la concepción de justicia que se ajusta a las sociedades liberales puede extenderse más allá de tales sociedades a través de la formulación de lo que llama «ley de gentes».⁶ Para ello en su trabajo extiende el procedimiento constructivista propuesto en su *A Theory of Justice* y tal extensión, separando la justicia del bien, nos permite englobar sociedades liberales y no liberales bajo la misma ley.

⁶ John Rawls, «The Law of Peoples», en *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, S. Shute y S. Hurley (comps.), Nueva York, Basic Books, 1993, pág. 44 (trad. cast.: Madrid, Trotta, 1998.) El artículo de John Rawls ha sido traducido por H. Valencia-Villa y ha aparecido en el número 16 [mayo de 1997] de la revista *Isegoría*. No estoy seguro de por qué Rawls opina que el historicismo es indeseable y existen pasajes, recientes o no, en los que parece apostar por los historicistas (véase el pasaje citado más abajo en la nota 68 de su reciente «Reply to Habermas»). Hace algunos años argumenté sobre la plausibilidad de una interpretación historicista de la metafísica rawlsiana de *A Theory of Justice* en mi «The Priority of Democracy to Philosophy», reimpresso en mi *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996).

Sin embargo, del desarrollo de la propuesta constructivista surge que esa ley se aplica sólo a pueblos *razonables*, en el sentido específico del término «razonable». Las condiciones que las sociedades no liberales deben honrar para ser «aceptadas por las sociedades liberales como miembros con crédito en una sociedad de pueblos» incluyen la siguiente: «Su sistema legal debe estar guiado por una concepción de la justicia y el bien común... que tome en consideración imparcialmente los intereses fundamentales de todos los miembros de la sociedad que no parezcan irrazonables».⁷ [114]

Rawls supone que si esta condición se satisface se elimina la violación de los derechos humanos básicos. Estos derechos incluyen «al menos ciertos derechos mínimos a los medios de subsistencia y seguridad (derecho a la vida), a la libertad (respecto de la esclavitud, la servidumbre o las ocupaciones por la fuerza), a la propiedad (personal), así como a la igualdad formal expresada por reglas de justicia natural (por ejemplo, que casos similares deben ser tratados de manera similar)».⁸ Cuando Rawls aclara lo que quiere decir al afirmar que las sociedades no liberales admisibles no deben tener doctrinas religiosas o filosóficas irrazonables, glosa «irrazonable» diciendo que tales sociedades deben «admitir un cierto grado de libertad de conciencia y de pensamiento, incluso si esas libertades no son en general iguales para todos los miembros de la sociedad». En resumen, la noción rawlsiana de lo que es razonable limita la pertenencia a la sociedad de los pueblos a aquellas sociedades cuyas instituciones engloban la

⁷ «The Law of Peoples», págs. 81, 61.

⁸ *Ibíd*, pág.62.

mayoría de los logros de occidente que han sido duramente conseguidos en los últimos dos siglos desde la Ilustración.

Me parece que Rawls no puede rechazar el historicismo y al mismo tiempo invocar esta noción de razonabilidad. Porque el efecto de tal invocación es encajar la mayoría de las decisiones recientes de occidente respecto de qué distinciones entre personas son arbitrarias, en la concepción de la justicia implícita en la ley de gentes. Recordemos que las diferencias entre distintas *concepciones* de justicia son diferencias entre los tipos de rasgos de la gente que son considerados relevantes en la adjudicación de sus pretensiones competitivas. Desde luego existe suficiente espacio en frases como «casos similares deben ser tratados de manera similar» para permitir el surgimiento de argumentos de acuerdo a los cuales creyentes e infieles, hombres y mujeres, blancos y negros, homosexuales y heterosexuales deben ser tratados de manera disimilar. Así, hay espacio para reivindicar que ciertas discriminaciones sobre la base de esas diferencias *no* son arbitrarias. Pero si hemos de excluir de la sociedad de los pueblos a sociedades en las que los homo-[115]sexuales infieles no pueden desempeñar ciertas ocupaciones, esas sociedades pueden muy razonablemente afirmar que estamos excluyéndoles no mediante a apelación a algo universal, sino mediante la apelación a muy recientes desarrollos producidos en Europa y Norteamérica.

Estoy de acuerdo con Habermas cuando afirma que «lo que Rawls de hecho prejuzga en el concepto de consenso superpuesto es la distinción entre formas de conciencia modernas y premodernas, entre interpretaciones del mundo “razonables” y “dogmáticas”». Pero no lo

estoy, y creo que Walzer tampoco lo estaría, cuando continúa diciendo que Rawls

puede defender la primacía de la justicia sobre el bien mediante el concepto de consenso superpuesto, sólo si es verdad que las concepciones del mundo posmetafísicas, que se han convertido en reflexivas en las condiciones modernas, son epistemológicamente superiores a las concepciones del mundo fundamentalistas y dogmáticamente cristalizadas; es más, sólo si esa distinción puede hacerse con absoluta claridad.

El objetivo de Habermas es demostrar que Rawls necesita un argumento para validar transculturalmente las premisas de la superioridad del occidente liberal. Sin tal argumento, nos dice, «la descalificación de las doctrinas “irrazonables” que no pueden ser armonizadas con la concepción “política” propuesta, es inadmisibile».⁹ [116]

⁹ Todas las citas de este párrafo son de J. Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, MIT Press, 1993, pag. 95. Habermas comenta aquí el uso de «razonable» en escritos de Rawls previos a «The Law of Peoples», dado que este trabajo apareció después del texto habermasiano citado. Cuando redactaba este artículo el intercambio entre Rawls y Habermas publicado en *The Journal of Philosophy* (vol. 92, no 3, marzo de 1995) (trad. cast.: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998) aún no había aparecido. Este intercambio raramente se refiere a la cuestión historicismo *versus* universalismo. Pero un pasaje en el que esta cuestión surge explícitamente puede encontrarse en la página 179 de la «Reply to Habermas» de Rawls: «La justicia como equidad es sustantiva. En el sentido de que surge de y pertenece a la tradición de pensamiento liberal y a la más amplia comunidad de la cultura política de las sociedades democráticas. No es, pues, propiamente formal y verdaderamente universal y así no es parte de las presuposiciones cuasitrascendentales (como Habermas a veces afirma) establecidas por la teoría de la acción comunicativa».

Estos pasajes muestran claramente por qué Habermas y Walzer se encuentran en extremos opuestos. Walzer da por sentado que no existe algo así como una demostración indudable de la superioridad epistémica de la idea occidental de razonabilidad. No existe, según él, un tribunal transcultural de la razón ante el cual pueda dirimirse la cuestión de la tal superioridad. Walzer presupone lo que Habermas llama «un contextualismo fuerte para el cual no hay una única “racionalidad”». Según esto, continúa Habermas, «las racionalidades individuales se correlacionan con diferentes culturas, concepciones del mundo, tradiciones o formas de vida. Cada una de ellas se ve como internamente entretrejida con una comprensión del mundo particular».¹⁰

Creo que la aproximación constructivista de Rawls podría funcionar si adopta lo que Habermas llama un «contextualismo fuerte». Hacerlo significaría no tratar de escapar del historicismo, así como abandonar el proyecto de proveer de un argumento universalista para las concepciones occidentales más recientes sobre qué diferencias entre las personas son arbitrarias. La fuerza del *Thick and Thin* de Walzer reside, me parece, en que hace explícita la necesidad de hacer eso. La debilidad del enfoque rawlsiano estriba en su ambigüedad entre los dos sentidos de universalismo. Cuando Rawls dice que «una doctrina liberal constructivista es universal en su alcance cuando se extiende a... un derecho de gentes»,¹¹ no está diciendo que sea universal en su

¹⁰ *Op. cit.*

¹¹ «The Law of Peoples», pág. 46.

validez. Alcance universal es una noción que encaja bien con el constructivismo, pero validez universal no lo es. Y esta última es lo que Habermas requiere. Por esa razón Habermas piensa que necesitamos armamento filosófico pesado modelado de acuerdo a Kant, es decir, ésta es la razón por la que insiste en que sólo las presuposiciones trascendentales de cualquier posible práctica comunicativa [117] harían bien el trabajo.¹² Para ser fiel a su propio constructivismo creo que Rawls debería mostrarse de acuerdo con Walzer en que tal trabajo no es necesario.

Rawls y Habermas invocan a menudo la noción de «razón», mientras Walzer casi nunca lo hace. En Habermas esa noción está siempre ligada a validez independiente del contexto. En Rawls las cosas son más complicadas. Rawls distingue lo razonable y lo racional, siendo esto último simplemente el tipo de racionalidad medios-fines que se emplea en la ingeniería o en la construcción de un *modus vivendi* hobbesiano. Pero a menudo también invoca una tercera noción, la «razón práctica», como cuando escribe que la autoridad de una doctrina liberal constructivista «descansa en principios y concepciones de la razón práctica».¹³ El uso rawlsiano de este término kantiano lo hace parecer de acuerdo con Kant y Habermas en que existe una facultad

¹² En mi opinión, no necesitamos, ni en epistemología ni en filosofía moral, la noción de validez universal. Mi argumentación sobre esto en «Sind Aussagen Universelle Geltungsansprüche?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 42, 6/1994, págs. 975-998. Habermas y Apel consideran paradójico mi punto de vista y susceptible de producir una contradicción performativa.

¹³ «The Law of Peoples», pág. 46.

humana universalmente repartida llamada razón práctica (que existe antes que, y trabaja independientemente de, la reciente historia de occidente), una facultad que nos indica qué cuenta y qué no cuenta como distinción arbitraria entre personas. Es decir, esa facultad haría el trabajo que Habermas piensa que se requiere: detectar la validez moral transcultural.

Pero, creo, esto no puede ser lo que Rawls pretende. Porque también dice que su propio constructivismo es diferente e aquellas visiones filosóficas que apelan a una fuente de autoridad y en las que «la universalidad de la doctrina es la consecuencia directa de su fuente de autoridad». Como ejemplos de fuentes de autoridad cita «la razón (humana) o un ámbito independiente de valores morales o alguna otra base de validez universal».¹⁴ Así que creo que debemos interpretar su frase «los principios y concepciones de la razón práctica» como referida a *cualesquiera* principios y concepciones a los [118] que de hecho se llegue en el curso de la creación de una comunidad.

Rawls enfatiza que crear una comunidad no es lo mismo que generar un *modus vivendi*, una tarea que únicamente requiere de racionalidad medios-fines y no de razón práctica. En sentido rawlsiano un principio o concepción pertenece a la razón práctica si surge cuando un pueblo comienza con valores morales densos y desde ahí destila después valores tenues, en torno a los cuales desarrolla un consenso superpuesto generando así una comunidad moral más inclusiva. De esta manera, principios o concepciones surgidos de la amenaza de la

¹⁴ Ambas citas en «The Law of Peoples», pág. 45.

fuerza no pertenecerían a la razón práctica. La razón práctica es para Rawls un asunto de procedimiento más que de sustancia, un asunto relativo a cómo acordamos más que a qué acordamos.

Esta definición de razón práctica sugiere que puede que sólo haya una diferencia verbal entre las posiciones de Rawls y Habermas. De hecho, el intento de Habermas de sustituir la «razón centrada en el sujeto» por la «razón comunicativa» es una forma de sustituir el qué por el cómo. El primer tipo de razón es fuente de verdad, verdad en cierto modo coherente con la mente humana. El segundo tipo de razón no es fuente de nada, sino simplemente la actividad de justificación de pretensiones mediante argumentos y no mediante amenazas. Como Rawls, Habermas se centra en la diferencia entre fuerza y persuasión, en lugar de hacerlo, como Platón y Kant, en la diferencia entre dos partes del ser humano: la parte buena racional y la parte dudosa, pasional o sensual. Ambos desenfatarían la noción de *autoridad* de la razón —la idea de razón como facultad de la que emanan normas— y la sustituirían por la noción de racionalidad que se encuentra presente dondequiera que la gente se comunica y trata de justificar sus pretensiones los unos ante los otros en vez de amenazarse mutuamente.

Las similitudes entre Rawls y Habermas parecen incluso mayores en vista de cómo el primero se acerca a la respuesta que Thomas Scanlon ofrece a la «pregunta fundamental de por qué debe uno preocuparse en absoluto por la moralidad». [119]

Tal respuesta es que «tenemos un deseo básico de justificar nuestras acciones a otros en términos que no puedan razonablemente rechazar —razonablemente, esto es, dado el deseo de encontrar

principios que otros, similarmente motivados, no puedan rechazar razonablemente». ¹⁵ Esto sugiere que ambos filósofos estarían de acuerdo con la siguiente afirmación: la única noción de racionalidad que necesitamos, al menos en filosofía moral y social, es aquella descrita por una situación en la que la gente no diga «son tus intereses los que te obligarían a estar de acuerdo con nuestra propuesta», sino más bien «son tus creencias centrales, las que resultan centrales a tu propia identidad moral, las que sugieren que deberías mostrarte de acuerdo con nuestra propuesta».

Esta noción de racionalidad puede ser delimitada, según la terminología de Walzer, diciendo que tal racionalidad se encuentra dondequiera que la gente se plantee la posibilidad de llegar al mismo conjunto tenue desde diversos conjuntos densos. Apelar al interés antes que a las creencias es alentar un *modus vivendi*. Tal cosa se ejemplifica en el discurso que los embajadores atenienses dirigen a los infortunados habitantes de Melos, según cuenta Tucídides. Apelar a tus creencias permanentes, así como a tus intereses normales, es sugerir que lo que forma tu identidad moral *presente* —tu conjunto de creencias densas y significativas— puede hacer posible para ti desarrollar una nueva y suplementaria identidad moral. ¹⁶ Es sugerir que lo que te hace leal a un

¹⁵ Cito aquí a través del resumen del punto de vista de Scanlon que Rawls realiza en *Political Liberalism*, pág. 49n.

¹⁶ Walzer opina que es una buena idea que la gente tenga gran cantidad de identidades morales diferentes: «Las identidades divididas y densas son productos característicos, al tiempo que requieren de una sociedad pluralista, densa y diferenciada» (*Thick and Thin*, pag. 101).

grupo pequeño puede darte razones para cooperar en la construcción de un grupo más amplio, un grupo al cual, con el tiempo, puedes ser igualmente o incluso más leal. Desde este punto de vista, la diferencia entre ausencia o presencia de racionalidad es la diferencia entre una amenaza y una oferta, la oferta de una nueva identidad moral [120] y una lealtad nueva y ampliada, una lealtad al grupo formado por un acuerdo no forzado entre grupos más pequeños.

Esperando minimizar aún más el contraste entre Rawls y Habermas, y promoviendo el acercamiento de ambos a Walzer, me gustaría sugerir ahora una forma de pensar la racionalidad que podría ayudar a resolver el problema al que antes aludí: el problema de si la justicia y la lealtad son cosas distintas o si las demandas de justicia son simplemente demandas de lealtad ampliada. Ya dije que este asunto parecía reducirse a la cuestión de si justicia y lealtad tenían orígenes diferentes, razón y sentimiento respectivamente. Si esta última distinción desapareciera, la primera ya no parecería muy útil. Pero si por racionalidad entendemos simplemente el tipo de actividad al que se refiere Walzer consistente en destilar una moralidad tenue desde moralidades densas —ese tipo de actividad que, con suerte, logrará la formulación y utilización de un consenso superpuesto—, entonces la idea de que la justicia tiene un origen diferente al de la lealtad ya no parecerá plausible.¹⁷

¹⁷ Nótese que, en el sentido semitécnico de Rawls, un consenso superpuesto no es el resultado de descubrir que varias visiones comprensivas comparten ya doctrinas comunes, sino más bien algo que podría no haber emergido nunca si los proponentes de aquellas visiones no hubieran comenzado tratando de cooperar.

Porque, en esta formulación de la racionalidad, ser racional y adquirir una lealtad más amplia son dos formas de describir la misma actividad. Y esto es así porque *cualquier* acuerdo no forzado entre individuos y grupos sobre lo que crea una forma de comunidad constituye, si hay suerte, el punto de partida de la expansión del círculo de aquellos a los cuales cada parte del acuerdo ha considerado previamente «gente como nosotros». La oposición entre argumento racional y afinidad emocional comienza a disolverse. Porque la afinidad emocional puede surgir, y a menudo surge, cuando uno cae en la cuenta de que gente a la cual uno pensaba que tendría que hacer la guerra o usar con ella la fuerza, es, en el sentido rawlsiano, «razonable». Es, así parece, lo suficientemente similar a nosotros como para encontrarle sentido a una negociación de las diferencias que nos permita lograr vivir en paz y sentirnos todos vinculados al acuerdo así obtenido. Son, al menos en cierto grado, dignos de confianza.

Desde este punto de vista, la distinción habermasiana entre el uso estratégico del lenguaje y el genuinamente comunicativo empieza a parecer una diferencia entre posiciones a lo largo de un espectro: una diferencia de grado de confianza. La sugerencia de Baier según la cual es la confianza, y no la obligación, nuestro concepto moral fundamental produciría, así, la difuminación de la línea, que creo que Habermas ha trazado demasiado marcada, que separa a la manipulación retórica de un argumento de validez genuino. Si dejamos de pensar en la razón como una fuente de autoridad, y pensamos en ella simplemente como un proceso de consecución de acuerdos mediante la persuasión, entonces la dicotomía platónica y kantiana entre razón y sentimientos

comienza a desvanecerse. Esta dicotomía puede reemplazarse por un *continuum* de grados de superposición de creencias y deseos.¹⁸ Cuando personas cuyas creencias y deseos no se superponen demasiado tienen un desacuerdo, cada uno tiende a pensar que el otro está loco o, más amablemente, que es irracional. Cuando existe una superposición considerable, pueden acordar disentir y considerarse uno a otro como la clase de persona con la que uno puede vivir y, eventualmente, el tipo de persona de la cual uno puede ser amigo o con la que uno puede casarse, etc.¹⁹ Según el punto de vista que estoy desarrollando, aconsejar [122] a la gente que sea racional es simplemente sugerirles que en algún sitio entre las creencias y deseos compartidos deben existir suficientes recursos para permitir un acuerdo sobre cómo coexistir sin violencia. Concluir que alguien es irremediablemente irracional no es afirmar que el o ella no estén haciendo el uso apropiado de las facultades que Dios les dio. Es más bien darse cuenta de que esa persona no parece compartir suficientes creencias y deseos relevantes con noso-

¹⁸ Creo que Davidson ha demostrado que dos seres que usan el lenguaje para comunicarse uno con otro comparten necesariamente una enorme cantidad de creencias y deseos. Así, ha mostrado la incoherencia de la idea de que la gente vive en mundos separados creados por diferencias de cultura, estatus o fortuna. Siempre existe una enorme superposición, un enorme ejército de reserva de deseos y creencias comunes sobre los que apoyarse según sea necesario. Pero esta inmensa superposición, por supuesto, no impide las acusaciones de locura o maldad diabólica. Porque sólo una pequeña porción de no superposición que se refiera a ciertos asuntos particularmente espinosos (la frontera entre dos territorios, el nombre del Verdadero y Único Dios) puede conducir a tales acusaciones y eventualmente a la violencia.

¹⁹ Debo esta perspectiva sobre cómo reconciliar a Habermas y Baier a Mary Rorty.

tros como para hacer posible una conversación provechosa sobre el tema de debate. Así, concluiríamos a nuestro pesar, tenemos que dejar de intentar que amplíe su identidad moral y comenzar a tratar de construir un *modus vivendi* que podría incluir la amenaza o incluso el uso de la fuerza.

Una noción de racionalidad más fuerte, más kantiana, podría ser invocada si afirmáramos que ser racional garantiza una resolución pacífica de los conflictos, que si la gente desea razonar junta el tiempo suficiente, lo que Habermas llama «la fuerza del mejor argumento», les conducirá al acuerdo.²⁰ Esta noción más fuerte me parece bastante inútil. No le veo mayor sentido a decir que considero más racional preferir a mis vecinos que a mi familia en caso de holocausto nuclear o que prefiero igualar las rentas en todo en globo terráqueo a las instituciones de las sociedades liberales de occidente. Usar la palabra racional para recomendar la solución escogida por uno a estos dilemas o usar aquí la frase «rendirse a la fuerza del mejor argumento» para caracterizar la propia decisión, es halagarse a sí mismo.

Más aún, la idea de un «mejor argumento» tiene sentido sólo si uno puede identificar una relación de relevancia natural y transcultural, que conecte las proposiciones unas con otras formando algo similar al «orden natural de la razón» cartesiano. Sin tal orden natural, sólo pueden evaluarse los argumentos por su eficacia en producir acuerdos entre personas o grupos concretos. Pero la noción requerida

²⁰ Esta idea del «mejor argumento» es central para la comprensión de la racionalidad de Habermas y Apel. Una crítica en mi artículo citado en la nota 71.

de relevancia intrínseca o natural (relevancia dictada no por las necesidades de [123] una comunidad dada, sino por la razón humana en tanto que tal) no parece más plausible o útil que aquella de un Dios a cuya Voluntad puede apelarse para resolver conflictos entre comunidades. Es, según creo, una versión secularizada de esa noción previa.

Las sociedades no occidentales del pasado eran justamente escépticas respecto de los conquistadores occidentales que les explicaban que la invasión se debía a su obediencia a órdenes divinas. Más recientemente han sido igualmente escépticos ante los occidentales que sugerían que debían adoptar las formas de occidente para lograr ser más racionales. (Esta sugerencia ha sido abreviada por Ian Hacking como «Mi racional, tu Jane».) En la versión de la racionalidad que estoy recomendando ambas formas de escepticismo están igualmente justificadas. Pero esto no significa que niegue que aquellas sociedades *deben* adoptar formas occidentales mediante, por ejemplo, el abandono de la esclavitud, la práctica de la tolerancia religiosa, la educación de las mujeres, el permiso de matrimonios mixtos, la tolerancia de la homosexualidad, la oposición consciente a la guerra, etc. Como occidental leal pienso que ellos deben hacer todas estas cosas. Estoy de acuerdo con Rawls en su concepto de lo razonable y en su idea del tipo de sociedades que nosotros los occidentales deberíamos aceptar como miembros de una comunidad moral global.

Pero creo que la retórica que los occidentales usamos para tratar de hacer a todo el mundo más similar a nosotros mejoraría si fuéramos más francamente etnocéntricos y menos pretendidamente universalistas. Sería mejor decir: así es como somos en occidente como resultado

de dejar de tener esclavos, de educar a las mujeres, de separar Iglesia y Estado, etc. Esto es lo que pasa cuando tratamos ciertas distinciones entre la gente como arbitrarias en vez de considerarlas con gran significado moral. Si decidierais tratarlas así puede que el resultado os gustara. Decir este tipo de cosas parece preferible a decir: mirad cuan mejores somos nosotros, cuánto más *racionales*, al saber qué diferencias entre las personas son arbitrarias y cuáles no.

Si los occidentales pudiéramos deshacernos de la noción de obligación moral universal surgida de la pertenencia a la especie y la sustituyéramos por la idea de construir una comunidad de confianza entre nosotros y otros, estaríamos en una mejor posición de persuadir a los no occidentales de las ventajas de unirse a tal comunidad. Seríamos más capaces de construir el tipo de comunidad moral global que Rawls describe en «The Law of Peoples». Al hacer esta sugerencia estoy aconsejando, como he hecho en otras ocasiones, que debemos separar el liberalismo ilustrado del racionalismo ilustrado.

Creo que descartar el racionalismo residual que heredamos de la Ilustración es aconsejable por muchas razones. Algunas de ellas son teóricas y de interés exclusivo para los profesores de filosofía: por ejemplo, la aparente incompatibilidad de la teoría de la verdad como correspondencia con una noción naturalista del origen de la mente humana²¹. Otras son de carácter más práctico. Una razón de este tipo

²¹ Para la reivindicación de que tal teoría de la verdad es esencial a «la tradición racionalista occidental» véase John Searle: «Rationality and Realism: What Difference Does It Make?», *Daedalus*, vol. 122, nº 4, otoño de 1992, pags. 55-84. Véase también mi respuesta a Searle en «Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?».

sería que deshacerse de la retórica racionalista podría permitir a occidente acercarse a lo no occidental siendo alguien con una historia instructiva que contar, antes que como alguien que presume de hacer un mejor uso de una capacidad humana universal.

Academe, vol. 80, n° 6, noviembre-diciembre de 1994, pags. 52-63. Allí argumento que sería mejor despojarse de esa noción de verdad, y que autores como Dewey y Davidson nos han mostrado cómo mantener los beneficios del racionalismo occidental sin los traumas filosóficos producidos por el intento de explicar esa noción.