

La justicia como lealtad extensiva

Richard Rorty

Todos nosotros esperaríamos ayuda de nuestra familia si, perseguidos por la policía, le pidiéramos refugio. La mayoría seguiríamos prestando ayuda, aun sabiendo que nuestro hijo o nuestro pariente es culpable de un sórdido crimen. Muchos estaríamos dispuestos a cometer perjurio para facilitarle una falsa coartada. Mas si de nuestro perjurio resultase la condena de una persona inocente, muchos de nosotros nos veríamos inmersos en un desgarrador conflicto entre lealtad y justicia.

Con todo, dicho conflicto se experimentaría como tal únicamente si podemos identificarnos con la persona a quien hemos perjudicado. Si se trata de un vecino, el conflicto será probablemente grave. Si se trata de un extraño, sobre todo si es alguien de otra raza, clase o nacionalidad, será bastante más leve. Ha de haber *algo* que nos permita considerarlo «uno de los nuestros», antes de empezar a atormentarnos dudando si hicimos bien al cometer perjurio. De manera que quizá sea apropiado describir nuestra situación como un desgarramiento entre lealtades en conflicto —lealtad a nuestra familia y a un grupo tan extenso que incluya a la víctima de nuestro perjurio— más que en términos de un conflicto entre lealtad y justicia.

Sin embargo, nuestra lealtad hacia esos grupos más extensos se debilitará, o llegará incluso a desvanecerse, cuando las cosas se ponen verdaderamente difíciles. En esos momentos excluiríamos a personas que anteriormente considerábamos de los nuestros. Compartir alimentos en la calle con los pobres es natural y correcto en épocas de normalidad, pero quizá no lo sea durante una hambruna, cuando hacerlo equivale a ser desleal con la familia de uno. Cuando más difíciles se ponen las cosas, más se estrechan los lazos de lealtad con nuestros seres más próximos, al tiempo que pierden consistencia los que mantenemos con el resto.

Consideremos otro ejemplo de intensificación y remisión de las lealtades: nuestra actitud hacia otras especies. En la actualidad, muchos de noso-

tros estamos al menos medio convencidos de que los vegetarianos tienen parte de razón; también admitimos que los animales tienen cierto tipo de derechos. Mas supongamos que las vacas, o los canguros, resultan ser portadoras de una nueva mutación vírica que, aunque no les causa daño alguno, es indefectiblemente mortal para los seres humanos. Sospecho que haríamos caso omiso de las acusaciones de «antropocentrismo» y tomaríamos parte en una necesaria masacre. La idea de justicia entre las especies devendría súbitamente irrelevante, dado que las cosas habrían tomado muy mal cariz y la lealtad hacia nuestra propia especie debe prevalecer. En tales circunstancias, la lealtad hacia una comunidad más amplia —la de todas las criaturas vivas de nuestro planeta— se desvanecería con prontitud.

Un último ejemplo. Consideremos la difícil situación originada por la creciente exportación de puestos de trabajo al Tercer Mundo. Los ingresos medios de muchas familias americanas probablemente experimenten una progresiva disminución. Bien cabe atribuir buena parte de esta disminución al hecho de que la contratación de un obrero en Tailandia cueste diez veces menos que en Ohio. El mercado de trabajo estadounidense y europeo resulta demasiado caro en comparación con el mercado mundial, reza una de las fórmulas integradas en el saber convencional de la gente adinerada. Cuando los empresarios americanos son acusados de deslealtad hacia los Estados Unidos, dejando sin trabajo ni esperanza a ciudades enteras de nuestro cinturón industrial, a veces responden que ellos sitúan la justicia por encima de la lealtad.¹ Argumentan que las necesidades de la humanidad, considerada en su conjunto, prevalecen moralmente sobre las de los ciudadanos particulares, estando por encima de las lealtades nacionales. Es la justicia la que les exige actuar como ciudadanos del mundo.

Consideremos ahora la hipótesis, sin duda plausible, según la cual las instituciones y las libertades nacionales sólo son viables gracias al respaldo de

una abundancia económica que puede obtenerse en ciertas regiones, mas nunca en todas. Si es correcta, esta hipótesis prueba que ni la democracia ni la libertad propias de los países desarrollados podrán sobrevivir a una globalización radical del mercado de trabajo. De modo que las democracias ricas han de optar entre perpetuar sus propias instituciones económicas y mantener unas relaciones justas con el Tercer Mundo. Estas comportarían exportar capital y trabajo hasta conseguir que las cosas se reequilibren —hasta que una jornada laboral honesta, sea en una cantera o ante un ordenador, no esté mejor remunerada en Cincinnati o París que en una aldea de Botswana. Pero bien podría argumentarse que, en ese caso, no habría dinero para financiar bibliotecas públicas gratuitas, periódicos y medios de comunicación competitivos. Tampoco habría fondos con los que sufragar la enseñanza pública de las artes liberales o cualesquiera otras instituciones necesarias para generar una opinión pública bien informada y, por consiguiente, para sustentar gobiernos más o menos democráticos.

Ante esta hipótesis, ¿qué deberían hacer las democracias ricas? ¿Ser leales a sí mismas y entre sí? ¿Salvaguardar sociedades libres en un tercio del planeta aun a expensas de los otros dos tercios? ¿O sacrificar las bendiciones de la libertad política en beneficio de una justicia económica igualitaria?

Estas preguntas guardan cierto paralelismo con las que se harían los padres de una familia numerosa tras un holocausto nuclear. ¿Han de compartir con sus vecinos la reserva de alimentos almacenada en su sótano, aun sabiendo que, en ese caso, las reservas sólo durarán un par de días? ¿O han de emplear sus armas y mantener alejados a esos vecinos? Ambos dilemas morales ponen sobre la mesa la misma cuestión: ¿hemos de reducir el círculo en pro de la lealtad o hemos de ampliarlo en pro de la justicia?

.....

No tengo ni la más remota idea de cuál pueda ser la respuesta correcta a estas preguntas. Ignoro cómo deberían actuar esos padres de familia, ni tampoco sé cómo deberían conducirse los países desarrollados. Si las he formulado sólo ha sido para traer a colación un problema más abstracto, puramente filosófico: ¿hemos de describir estos dilemas morales en términos de un conflicto entre lealtad y justicia? ¿No podríamos describirlos, como antes apuntaba, a modo de conflictos entre la



lealtad hacia un grupo reducido y la lealtad hacia un grupo más amplio?

Dichas preguntas equivalen a la siguiente: ¿sería buena idea aplicar el término «justicia» a la lealtad hacia cierto grupo de gran extensión, el mayor de todos hacia los que somos habitualmente «leales», en vez de considerar la «justicia» como algo distinto a la «lealtad»? ¿Podríamos substituir la noción de «justicia» por la de lealtad hacia ese grupo —por ejemplo, nuestros conciudadanos, la especie humana o todos los seres vivos?

Los filósofos morales que siguen guardando lealtad hacia Kant probablemente crean que esa substitución entraña grandes pérdidas. Por lo general, los kantianos insisten en que la justicia nace de la razón, mientras que la lealtad nace del sentimiento. Sólo la razón, afirman, puede imponer obligaciones universales e incondicionales, como nuestra obligación de ser justos. Las relaciones afectivas que dan origen a la lealtad se hallan en un plano inferior. Entre los filósofos contemporáneos que siguen aferrados a esta posición kantiana, Jürgen Habermas es sin duda el más emi-

nente: el pensador menos dispuesto a desdibujar la línea entre razón y sentimiento, o entre validez universal y consenso. Pero los filósofos contemporáneos que se alejan de Kant, sea en dirección a Hume (como Annette Baier), a Hegel (como Charles Taylor) o a Aristóteles (como Alasdair MacIntyre) no están tan seguros de que esa línea pueda mantenerse intacta.

Michael Walzer se halla en el extremo opuesto a Habermas. Walzer se muestra cauteloso ante términos como «razón» y «obligación moral universal». La tesis que articula su nuevo libro *Thick and Thin* nos insta a desestimar una intuición que Kant consideraba de máxima importancia: la intuición por la cual «en todas partes, los hombres y las mujeres empiezan siempre con alguna idea o algún principio —o algún conjunto de ideas o principios— para después ir elaborándolos de múltiples maneras. Walzer cree que esta imagen de la moralidad —una moralidad que empieza siendo «escueta» y que «con el tiempo se hace profusa»— debe ser invertida. Y afirma que

La moralidad es desde un principio *profusa*, está cohesionada culturalmente, posee múltiples resonancias; la moralidad sólo se manifiesta *escueta* en ciertas ocasiones, cuando el lenguaje moral se emplea con determinados propósitos.²

La inversión propuesta por Walzer parece sugerir la imagen humeana de la moralidad que Annette Baier bosqueja en su libro *Moral Prejudices*. Según la interpretación de Baier, la moralidad no comienza en forma de obligación, sino como una relación de confianza mutua dentro de un grupo estrechamente unido —dentro de una familia o un clan. Conducirse moralmente significa hacer lo que nos nace por naturaleza a la hora de relacionarnos con nuestros progenitores, con nuestros hijos o con los miembros de nuestro clan. Equivale a no traicionar la confianza que han puesto en nosotros. La obligación es algo distinto de la confianza. Entra en escena cuando la lealtad hacia algún un grupo reducido entra en conflicto con nuestra lealtad hacia el grupo más amplio.³

Por ejemplo, cuando las familias se unen en tribus o las tribus se confederan formando naciones, el sujeto puede sentirse obligado a hacer algo que no le nace por naturaleza: dejar a sus padres plantados e irse a la guerra, o, en condición de juez o administrador general, dictar leyes que perjudiquen a su propio pueblo. Lo que Kant describiría como el resultado de un conflicto entre obligación y sentimiento, o entre razón y sentimiento, los no

kantianos lo describen en términos de un conflicto entre distintas lealtades. La idea de una obligación moral universal que compele a respetar la dignidad humana queda reemplazada por la idea de lealtad hacia un grupo sumamente amplio: la especie humana. La idea de que la obligación moral no atañe sólo a nuestra especie, sino que su alcance llega incluso a un grupo más amplio, se transforma en la idea de lealtad hacia todos los seres que, como uno mismo, pueden experimentar dolor —incluyendo vacas y canguros— o quizá hacia todas las criaturas vivas, hasta las del reino vegetal.

Esta concepción no kantiana de la moralidad puede reformularse en los siguientes términos: la identidad moral de un sujeto viene determinada por el grupo o los grupos con los que se identifica, el grupo o los grupos con los que el sujeto no puede ser desleal y seguir siendo quien era. Desde este punto de vista, los dilemas morales no son resultado de un conflicto entre razón y sentimiento. El conflicto se libra entre «yos» alternativos, entre autodescripciones alternativas, entre formas alternativas de dotar de significado a la vida propia. Los no kantianos no creen que, por el hecho de pertenecer a la especie humana, poseamos un yo verdadero, un yo vertebrador, un yo que responde al llamado de la razón. Por el contrario, pueden adherirse a la tesis de Daniel Dennett, para quien un yo es un centro de gravedad narrativa. En las sociedades no tradicionales, casi todo el mundo puede contar con un gran número de esas narrativas, por lo que las personas disponen de diferentes identidades morales. Es esta pluralidad de identidades la que explica el número y la variedad de dilemas morales, filósofos morales y novelas psicológicas existentes en tales sociedades.

La diferencia que Walzer establece entre una moralidad «profusa» y otra «mínima» equivale, entre otras cosas, a la diferencia entre los relatos concretos y ricos en detalles que un sujeto puede narrar sobre sí mismo y su pertenencia a un grupo reducido y el relato relativamente abstracto y esquemático que ese sujeto puede contar sobre sí mismo como ciudadano del mundo. Uno sabe más cosas de su familia que de su pueblo, más cosas de su pueblo que de su país, más cosas de su país que de la humanidad en su conjunto, y sabe más cosas sobre los seres humanos que sobre las criaturas vivas como tales. Es más fácil decidir cuáles son las diferencias individuales moralmente relevantes cuando tratamos con seres a quienes podemos describir con profusión de detalles, y más difícil hacerlo cuando tratamos con seres a quienes sólo podemos describir escuetamente. De ahí que, conforme

los grupos van ampliándose, la ley ha de reemplazar a la costumbre, los principios abstractos a la *phronesis*. Así las cosas, los kantianos incurren en un error cuando conciben la *phronesis* como algo que va adquiriendo complejidad a partir de simples principios abstractos. A partir del hecho de que los principios abstractos se formulan con el fin de superar lealtades particulares, Platón y Kant llegaron a la errónea conclusión de que los principios disfrutaban de cierto tipo de prioridad sobre esas lealtades —que lo «escueto» guarda cierta prioridad sobre lo «profuso».

La distinción que Walzer establece entre lo escueto y lo profuso puede alinearse junto a la contraposición rawlsiana entre un *concepto* compartido de justicia y las distintas *concepciones* antagónicas de ésta. Rawls formula esa contraposición del siguiente modo:

... el concepto de justicia, aplicado a una institución, significa, por así decirlo, que dicha institución no traza distinciones arbitrarias entre las personas cuando asigna derechos y obligaciones de carácter básico, y que sus reglas establecen un justo equilibrio entre pretensiones rivales ... [mientras que], además de esto, una concepción añade principios y criterios para decidir qué distinciones son arbitrarias y cuándo es justo ese equilibrio entre pretensiones rivales. Puesto que las personas sostienen distintos principios y criterios de decisión en torno a estas materias, pueden estar de acuerdo en cuanto al significado de la justicia y aun así mantener profundas discrepancias¹

Formulada en términos rawlsianos, la tesis de Walzer establecería la precedencia de las concepciones de la justicia profusas, llenas de resonancias, complementadas con distinciones entre aquellas personas que tienen más importancia y aquellas que no la tienen. El concepto escueto —y su máxima característica, la que prescribe «no establecer distinciones arbitrarias entre sujetos morales»— sólo se articula en determinadas ocasiones. Por lo general, en esas ocasiones el concepto escueto puede revertir contra aquellas concepciones profusas de las que surgió. En tales casos, el concepto escueto cobra una forma interrogativa y crítica, planteando la posibilidad de que atribuir importancia a unas personas y negársela a otras sea una decisión puramente arbitraria.

Con todo, ni Rawls ni Walzer creen que el análisis del concepto de justicia de por sí mismo respuesta a tales críticas, facilitando cierto criterio que determine la arbitrariedad o la no arbitrarie-

dad. Piensan que no podemos hacer algo que los kantianos creían posible: extraer las soluciones a los dilemas morales a partir del análisis de los conceptos morales. Dicho sea en la terminología cuyo uso sugiero: no podemos resolver el conflicto entre distintas lealtades olvidándonos de éstas, buscando algo categóricamente distinto de la lealtad:

la obligación moral de hablar con justicia. Hemos de abandonar aquella idea kantiana según la cual la ley moral es originalmente pura, mas siempre corre el riesgo de quedar contaminada por sentimientos irracionales que introducen discriminaciones arbitrarias entre las personas. Hemos de subsituir esa idea por otra de índole hegeliana y marxista, a saber, que la llamada ley moral es, como mucho, una abreviatura manejable de todo un tejido de prácticas sociales concretas. Ello comporta abandonar la pretensión de Habermas —quien piensa que su «ética del discurso» articula una presuposición trascendental del uso del lenguaje— y aceptar en cambio las réplicas aducidas por sus críticos, para quienes esa ética sólo articula las costumbres de las sociedades liberales contemporáneas.²

.....

Seguidamente, desearía dar una forma más concreta a la pregunta por la descripción de los distintos dilemas morales con los que abría este escrito: ¿se trata de conflictos entre lealtad y justicia o más bien de conflictos entre la lealtad hacia un grupo concreto y la lealtad hacia otro? Consideremos la siguiente cuestión: cuando las sociedades liberales de Occidente piden a las del resto del mundo que emprendan ciertas reformas, ¿lo hacen en nombre de algo que no es puramente occidental —en nombre de la moralidad, de la humanidad o la racionalidad? ¿O son simplemente expresiones de lealtad hacia ciertas concepciones locales, occidentales, de justicia?

Habermas respondería afirmativamente a la primera pregunta. Yo diría que son expresiones de lealtad hacia cierta concepción occidental de justicia, y que no por ello son peores. Creo que es mejor abstenerse de afirmar que el Occidente liberal es mejor conocedor de la racionalidad y la justi-

No podemos resolver el conflicto entre distintas lealtades olvidándonos de éstas, buscando algo categóricamente distinto de la lealtad: la obligación moral de hablar con justicia.

La noción rawlsiana de razonabilidad limita la pertenencia a la sociedad de las gentes a aquellas sociedades cuyas instituciones incorporan la mayoría de las conquistas obtenidas por Occidente desde la Ilustración.

cia. Es preferible afirmar que, al instar a las sociedades no liberales a emprender esas reformas, lo único que hacen las sociedades liberales de Occidente es ser fieles a sí mismas.

En un artículo reciente, titulado «El Derecho de Gentes», Rawls aborda el problema de si la concepción de justicia que ha desarrollado en sus libros es algo característicamente occidental y liberal, o si, por el contrario, se trata de algo universal. Por su parte, desearía poder as-

pirar a la universalidad. Afirma que es importante evitar todo «historicismo», y cree poder hacerlo si muestra que la concepción de justicia propia de una sociedad liberal puede exportarse a otras sociedades gracias a la formulación de lo que él denomina «derecho de gentes». En ese artículo, Rawls bosqueja una ulterior aplicación del procedimiento constructivista que ya propusiera en *Teoría de la Justicia*. Dicha aplicación seguiría separando lo bueno de lo justo y, por tanto, según Rawls, nos permite subsumir bajo la misma ley a las sociedades liberales y a las que no lo son.

Sin embargo, a medida que Rawls va desarrollando su propuesta constructivista, se impone el hecho de que esa ley sólo puede aplicarse a personas *razonables*, usando el término «razonable» en un sentido bastante restrictivo. Entre las condiciones que las sociedades no liberales deben respetar si quieren «ser aceptadas por las sociedades liberales como miembros reputados de la sociedad de las gentes»⁷ se encuentra la siguiente: «su sistema legislativo debe orientarse por una concepción común y apropiada de la justicia ... [una concepción] que, con imparcialidad, tenga en cuenta lo que puede considerarse razonablemente [not unreasonably] como los intereses fundamentales de todos los miembros de la sociedad».⁸

Piensa Rawls que el cumplimiento de dicha condición impide la violación de derechos humanos básicos.⁹ Entre estos derechos ha de haber «al menos unos mínimos referentes a los medios de subsistencia y seguridad (el derecho a la vida), a la libertad (libertad frente a la esclavitud, la dominación y las ocupaciones armadas) y a la propiedad (personal), así como a la igualdad en el plano formal,

tal y como recogen las máximas de la justicia natural (por ejemplo, la que exhorta a tratar de igual manera casos de igual naturaleza)».¹⁰ Al explicar qué quiere decir cuando afirma que no ha de admitirse sociedad liberal alguna que sostenga doctrinas filosóficas o religiosas irrazonables, Rawls glosa el término «irrazonable» insistiendo en que esas sociedades deben «admitir cierto grado de libertad de conciencia y de pensamiento, aun cuando, por lo general, esas libertades no puedan aplicarse igualmente a todos los miembros de la sociedad». En resumen, la noción rawlsiana de razonabilidad limita la pertenencia a la sociedad de las gentes a aquellas sociedades cuyas instituciones incorporan la mayoría de las conquistas obtenidas por Occidente desde la Ilustración, tras dos siglos de esfuerzos.

A mi entender, Rawls no puede desestimar el historicismo y, al mismo tiempo, apelar a la noción de razonabilidad. Y es que, al apelar a esa noción, integra en la concepción de justicia implícita en el derecho de gentes buena parte de la problemática propiamente occidental en torno a la arbitrariedad o no arbitrariedad de los distinguos interpersonales. Recordemos que las diferencias entre las distintas concepciones de justicia radican en aquellos rasgos de las personas considerados relevantes para dirimir sus diferentes pretensiones. Obviamente, expresiones como las que exhortan a «tratar de igual manera casos de igual naturaleza» dejan abierta la posibilidad de argumentar que creyentes y paganos, hombre y mujeres, negros y blancos u homosexuales y heterosexuales han de ser tratados de manera significativamente desigual. Así las cosas, nada impediría defender que las discriminaciones basadas en esas diferencias *no* serían arbitrarias. Si fuésemos a excluir de la sociedad de las gentes a aquellas sociedades en las que los homosexuales paganos no pueden desempeñar ciertos cargos, esas sociedades podrían replicar algo del todo razonable, a saber, que no es un principio universal el que justifica su exclusión, sino que al excluirlas apelamos a ideas recientemente desarrolladas en Europa y América.

Coincido con Habermas cuando afirma que de hecho, el concepto rawlsiano de «consenso solapante» prejuzga la distinción entre las formas modernas y las formas premodernas de conciencia, entre interpretaciones del mundo «razonables» y «dogmáticas».

Mas discrepo de Habermas —y creo que Walzer también lo haría— cuando sigue diciendo que Rawls puede defender la primacía de lo justo sobre lo

bueno mediante el concepto de «consenso solapante» sólo si es cierto que las cosmovisiones post-metafísicas que han devenido reflexivas bajo las condiciones de la modernidad, son epistémicamente superiores a las cosmovisiones determinadas de manera dogmática y fundamentalista (y en realidad, sólo si tales distinciones pueden ser trazadas con absoluta nitidez).

Habermas acusa a Rawls de necesitar un argumento que, partiendo de premisas cuya validez sea transcultural, obtenga como conclusión la superioridad del Occidente liberal. Sin tal argumento, afirma Habermas, «resulta inadmisiblemente descalificar aquellas doctrinas 'irrazonables' que no puedan armonizarse con el concepto 'político' de justicia propuesto».¹¹

Estos pasajes muestran a las claras por qué Habermas y Walzer se sitúan en polos opuestos. Walzer da por sentado que no puede haber una demostración de la superioridad epistémica de la idea occidental de razonabilidad que no incurra en una petición de principio. Tampoco hay, para Walzer, ningún tribunal de la razón transcultural ante el cual dirimir la cuestión de la superioridad. Lo que Walzer sí presupone aquí es lo que Habermas denomina «un enérgico contextualismo para el cual no existe una 'racionalidad' única». Según esta concepción, prosigue Habermas, «las 'racionalidades' individualistas se hallan correlacionadas con diferentes culturas, diferentes cosmovisiones, tradiciones o formas de vida. Cada una de éstas es entendida en términos de su entrelazamiento interno con una particular comprensión del mundo».¹²

Pienso que la aproximación constructivista al derecho de gentes puede ser de utilidad si Rawls adopta lo que Habermas llama un «enérgico contextualismo». Dicha adopción implicaría abandonar toda tentativa de zafarse del historicismo, abandonando también todo intento de hallar un argumento universal en defensa de las tesis occidentales más contemporáneas sobre la arbitrariedad de ciertas diferencias interpersonales. En mi opinión, lo más convincente del libro de Walzer *Thick and Thin* radica en cómo explicita la necesidad de dicho abandono. Lo menos convincente de la descripción que Rawls hace de su propio proyecto radica en cierta ambigüedad entre dos sentidos de *universalismo*. Al afirmar que «una doctrina constructivista liberal es universal en su alcance, una vez se hace extensiva al [...] derecho de gentes»,¹³ Rawls no se refiere a que dicha doctrina es universal en lo que hace a su validez. El *alcance uni-*

versal es una noción que, al contrario de la *validez universal*, encaja perfectamente dentro del constructivismo. Pero es esta última noción la que Habermas necesita. De ahí que Habermas piense que necesitamos un arsenal filosófico de gran envergadura, que siga el modelo kantiano, pues insiste en que sólo las presuposiciones trascendentales de cualquier posible práctica comunicativa pueden cumplir ese cometido.¹⁴ Para ser fiel a su propio constructivismo, creo yo, Rawls tiene que conceder a Walzer que tal cometido es innecesario.

Rawls y Habermas apelan con frecuencia a la noción de «razón», cosa que Walzer nunca hace. En Habermas, esta noción está estrecha e invariablemente ligada a la de validez inmune al contexto. En Rawls, las cosas son algo más complicadas. Rawls distingue lo razonable de lo racional, haciendo uso de este último término para referirse a la racionalidad tipo medios-fines empleada en la ingeniería, o en el diseño de un *modus vivendi* hobbesiano. Pero a menudo apela a una tercera noción, «razón práctica», como cuando afirma que la autoridad de una doctrina liberal constructivista «descansa sobre los principios y las concepciones de una razón práctica».¹⁵ Por el uso que hace de este término kantiano, se diría que Rawls coincide con Kant y Habermas en la existencia de una facultad humana distribuida universalmente y denominada razón práctica (una facultad que existe con prioridad a la reciente historia de Occidente, y que opera con absoluta independencia de ésta) —una facultad que nos dicta qué distinciones interpersonales son arbitrarias y qué otras no. Dicha facultad cumpliría el cometido que Habermas considera necesario: detectar la validez moral transcultural.

Más, a mi modo de ver, éste no puede ser el propósito de Rawls, teniendo en cuenta que es él mismo quien afirma que su constructivismo es diferente de cualquier concepción filosófica que apele a una fuente de autoridad, en la que «la universalidad de la doctrina es consecuencia directa de su fuente de autoridad». Como ejemplos de fuentes de autoridad, Rawls nombra «la razón (humana), o un reino independiente de valores morales, o cualesquiera cosas propuestas como base para la validez universal».¹⁶ Así pues, creo que hemos de construir su locución «los principios y las concepciones de la razón práctica» haciendo referencia a *cualesquiera* principios y concepciones al-

Para Rawls, la razón práctica es, por así decirlo, una cuestión más procedimental que sustantiva

La oposición entre el argumento racional y el sentimiento de compañerismo empieza a tornarse borrosa.

canzados de hecho en el proceso de crear una comunidad.

Rawls insiste en que crear una comunidad no es lo mismo que diseñar un *modus vivendi*—una tarea que únicamente exige una racionalidad tipo medios-fines, que no requiere de la

razón práctica. Un principio o una concepción pertenece a la razón práctica, en el sentido que Rawls adscribe a esta noción, si emerge durante el proceso en que las gentes parten de una profusión de diferencias para llegar a un escueto mínimo común, forjando así un consenso solapante e instaurando una comunidad moral más abarcante. Esa pertenencia no es tal si el principio o la concepción ha sido fruto de la coacción por la fuerza. Para Rawls, la razón práctica es, por así decirlo, una cuestión más procedimental que substantiva, algo que tiene que ver con cómo llegamos a ponernos de acuerdo en algunas cosas y no con esas cosas en las que estamos de acuerdo.

Esta definición de razón práctica parece indicar que la diferencia entre las posiciones de Rawls y Habermas es sólo nominal. Pues la propia tentativa habermasiana de reemplazar la «razón centrada en el sujeto» por la «razón comunicativa» es un paso hacia la substitución del «qué» por el «cómo». El primer tipo de razón es una fuente de verdad, una verdad en cierto modo coetánea de la mente humana. El segundo tipo no es fuente de nada en absoluto, sino simplemente la actividad de justificar pretensiones aduciendo argumentos, no coacciones. Como Rawls, Habermas incide en la distinción entre persuasión y fuerza, a diferencia de Platón y Kant, quienes establecían la diferencia entre dos partes de la persona humana—una parte buena, racional, frente a una parte sospechosa, pasional o sensual. Tanto Rawls como Habermas querrían desplazar la idea de la autoridad de la razón—la razón como una facultad que promulga decretos—y poner en su lugar la noción de racionalidad, entendida como algo presente siempre que exista comunicación entre las personas, siempre que éstas, más que amenazarse mutuamente, intenten justificar sus respectivas afirmaciones.

Las semejanzas entre Rawls y Habermas parecen ser aún mayores en vista de cómo Rawls se adhiere a la respuesta que Thomas Scanlon da a la «pregunta fundamental, ¿por qué alguien ha de preocuparse lo más mínimo de la moralidad?», a saber,

que «tenemos un deseo tan básico como ser capaces de justificar nuestras acciones ante los demás, aduciendo motivos que no puedan rechazar razonablemente—razonablemente, esto es, dado nuestro deseo de hallar principios que otras personas con motivos parecidos a los nuestros no puedan rechazar». Ello parece indicar que los dos filósofos podrían coincidir en la siguiente tesis: la noción de racionalidad que necesitamos, al menos en filosofía moral y social, es la de una situación donde las personas no digan «siguiendo el dictado de tus propios intereses, has de aceptar nuestras propuestas» sino más bien «tus creencias centrales, las que son el centro de tu propia identidad moral, parecen aconsejar que aceptes nuestra propuesta».

Esta noción de racionalidad puede ser delimitada mediante la terminología de Walzer, afirmando que la racionalidad se encuentra allí donde las gentes contemplan la posibilidad de, a partir de una profusión de hechos diferenciales, llegar a un escueto mínimo común. Apelar a intereses habituales y no a creencias es instar a determinado *modus vivendi*. Un ejemplo de ello es el discurso de los embajadores de Atenas ante los desventurados melianitas, relatado por Tucídides. Apelar a las creencias más estables y a los intereses habituales de una persona es sugerir que lo que dota a esa persona de su actual identidad moral—un complejo de creencias, profuso y lleno de resonancias—puede permitirle desarrollar una identidad moral nueva, complementaria.¹⁸ Es sugerir que aquello que permite a una persona ser leal a un grupo más reducido puede también proporcionarle una razón para cooperar en la construcción de un grupo más amplio, un grupo al que esa persona, con el tiempo, puede ser tanto o más leal. Siguiendo esta tesis, la diferencia entre la presencia y la ausencia de racionalidad equivale a la diferencia entre la ausencia de una amenaza y un ofrecimiento—el ofrecimiento de una nueva identidad moral y por tanto una lealtad nueva, extensiva, la lealtad a un grupo formado por un consenso carente de coacciones entre grupos más reducidos.

Con la esperanza de minimizar aún más las diferencias entre Habermas y Rawls, acercando sus posiciones a la de Walzer, deseo proponer una forma de concebir la racionalidad que podría contribuir a la resolución del problema que formulaba anteriormente: determinar si la justicia y la lealtad son cosas de distinto género o si las demandas de justicia no son más que demandas de una lealtad extensiva. Decía que este problema pa-

recía reducirse al de determinar si la justicia y la lealtad tienen diferentes fuentes —la razón y el sentimiento, respectivamente. Si esta última distinción desaparece, la anterior dejará de parecer particularmente provechosa. Pero si por racionalidad entendemos simplemente el tipo de actividad envuelta en lo que Walzer concibe como un proceso de reducción a un mínimo común —la actividad que, con suerte, se plasma en la formulación y el empleo de un consenso solapante— en ese caso, ya no es plausible admitir que la justicia emana de una fuente distinta de la lealtad.¹⁹

Y es que, según esta concepción de la racionalidad, ser racional y comprometerse con una lealtad extensiva son dos descripciones de una misma actividad. Y lo son porque cualquier consenso sobre cómo actuar alcanzado sin coacciones entre grupos e individuos origina una comunidad. Con suerte, ese consenso será el primer estadio en el proceso de ampliar los círculos de personas que cada una de las partes consideraba «de los nuestros» con anterioridad al logro de ese consenso. En consecuencia, la oposición entre el argumento racional y el sentimiento de compañerismo empieza a tornarse borrosa. Pues este último sentimiento puede surgir, y a menudo surge, cuando reparamos en que las personas con las que habríamos entrado en guerra, las personas sobre las que habríamos empleado la fuerza, son «razonables», en el sentido rawlsiano del término. Estas personas resultan ser semejantes a nosotros, por cuanto entienden la conveniencia de liquidar las diferencias para salvaguardar la paz y respetar un acuerdo que tantos esfuerzos ha costado. Son seres dignos de confianza, al menos en cierta medida.

Desde este punto de vista, la distinción habermasiana entre usos estratégicos y usos genuinamente comunicativos del lenguaje empieza a parecerse a una diferencia entre posiciones dentro de un espectro: un espectro de grados de confianza. Al adoptar como concepto moral básico la confianza en vez de la obligación, como Baier propone, se tornaría imprecisa la línea que divide la manipulación retórica y la argumentación con genuinas pretensiones de validez —una línea que, en mi opinión, Habermas traza con excesiva nitidez. Cuando dejamos de pensar en la razón como fuente de autoridad, pasando a concebirla como el proceso por el que se alcanza un acuerdo mediante la persuasión, la dicotomía canónica, platónica y kantiana, entre el sentimiento y la razón comienza a desvanecerse y, posiblemente, a ser reemplazada por un continuo de grados de solapamiento

entre creencias y deseos.²⁰ Cuando este grado es bajo y las personas discrepan, cada una de las partes tiende a adscribir demencia —o, dicho más suavemente, irracionalidad— a la otra. Cuando hay un grado considerable de solapamiento, las personas pueden aceptar sus diferencias y considerarse mutuamente como la clase de gente con la que se puede vivir —y quizá, eventualmente, trabar amistad, parentesco, etc.²¹

Según esta tesis, aconsejar a la gente que sea racional es sencillamente sugerir que entre las creencias y deseos que comparten pueden hallar suficientes recursos que permitan alcanzar un acuerdo sobre cómo coexistir sin violencia. Llegar a la conclusión de que alguien es irremediabilmente irracional no es darse cuenta de que ese alguien no emplea debidamente ciertas facultades con las que Dios le ha dotado. Significa más bien reparar en que no parece compartir con nosotros creencias y deseos relevantes y suficientes para que la disputa en cuestión pueda ser objeto de un debate fructífero. Así pues, mal que nos pese esta conclusión, hemos de desistir en el intento de llevarle a ampliar su identidad moral y disponernos a diseñar un *modus vivendi* —el cual puede traer consigo la amenaza, o incluso el uso, de la fuerza.

Se apelaría a una noción de racionalidad más sólida, más kantiana, si se afirmase que ser racional garantiza la resolución pacífica de los conflictos —que si la gente estuviera dispuesta a razonar entre sí durante el tiempo necesario, lo que Habermas denomina «la fuerza del mejor argumento» les haría ponerse de acuerdo.²² Esta noción más sólida de racionalidad se me antoja del todo inútil. No veo qué sentido tiene afirmar que es más racional preferir la salvación de nuestros vecinos en el caso de un holocausto nuclear, o que es más racional preferir una redistribución mundial de la riqueza con vistas a preservar las instituciones de las sociedades liberales de Occidente. Hacer uso de la palabra «racional» para ensalzar la solución por la que uno ha optado ante tales dilemas, o emplear la locución «rendirse ante la fuerza del mejor argumento» para caracterizar cómo uno ha resuelto una decisión, no es más que autoelogiarse con un vacío cumplido.

Hablando en términos más generales, la idea del «mejor argumento» sólo tiene sentido si uno puede identificar una relación de relevancia natural, transcultural, una relación que conecte entre sí proposiciones hasta formar algo parecido al «orden natural de las razones» del que hablaba Descartes. Sin ese orden natural, los argumentos sólo pueden ser evaluados por su eficacia en la gene-

ración de consenso entre determinadas personas o grupos de personas. Mas la noción de relevancia natural, intrínseca, aquí exigida —una relevancia que no venga dictada por las necesidades de una comunidad determinada, sino por la razón humana en cuanto tal— no parece más plausible o más útil que la de un Dios a cuya Voluntad apelar para dirimir conflictos entre comunidades. Se trata, en mi opinión, de una mera versión secularizada de esa antigua idea.

Las sociedades no occidentales del pasado mantuvieron un acertado escepticismo ante los conquistadores que justificaban la invasión en la obediencia a los designios divinos. En épocas más recientes, se han mostrado escépticas ante los occidentales que sugieren que han de adoptar costumbres occidentales para hacerse más racionales. (Ian Hacking ha abreviado esta sugerencia así: «Yo racional, tú Jane».) Según la visión de la racionalidad que yo mismo aconsejo, ambas formas de escepticismo tienen perfecta e idéntica justificación. Pero con ello no niego que tales sociedades hayan de adoptar costumbres contemporáneas más recientes, como abolir la esclavitud, practicar la tolerancia religiosa, escolarizar a las mujeres, permitir los matrimonios entre miembros de distintas razas, tolerar la homosexualidad y la objeción de conciencia ante la guerra, etc. Como alguien leal a Occidente, estoy convencido de que han de hacer todas esas cosas. Coincido con Rawls acerca de qué cosas han de contar como razonables, y qué tipo de sociedades hemos de aceptar, en cuanto occidentales, como miembros de una comunidad moral de carácter global.

Pero también creo que la retórica que nosotros los occidentales empleamos al intentar que toda otra comunidad se asemeje más a la nuestra se vería mejorada si nuestro etnocentrismo fuera más franco y nuestro supuesto universalismo menor. Sería preferible afirmar: he aquí lo que, en Occidente, consideramos resultado de abolir la esclavitud, de escolarizar a las mujeres, de separar la iglesia y el estado, etc. Y he aquí lo ocurrido tras empezar a tratar ciertas distinciones interpersonales como algo arbitrario y no como algo cargado de significación moral. Puede que, si intentáis darles ese tratamiento, os gusten los resultados. Afirmar cosas de esta índole parece preferible a decir: observad nuestra superioridad a la hora de discernir qué diferencias interpersonales son arbitrarias y cuáles no lo son —observad que nosotros somos mucho más racionales.

Si los occidentales pudiésemos desembarazarnos de la noción de unas obligaciones morales cre-

adas por la pertenencia a la especie, introduciendo la idea de construir una comunidad entre nosotros y otros, una comunidad basada en la confianza mutua, podríamos estar en una posición más firme para persuadir a los no occidentales de las ventajas que reporta formar parte de esa comunidad. Podríamos estar en mejores condiciones para construir el tipo de comunidad moral global que Rawls describe en «El Derecho de Gentes». Con esta sugerencia planteo, como he hecho en otras ocasiones, la necesidad de independizar el liberalismo ilustrado del racionalismo de la Ilustración.

Creo que desechar los restos del racionalismo heredados de la Ilustración es aconsejable por múltiples razones. Algunas de estas razones son teóricas y sólo resultan de interés para los profesores de filosofía, como la aparente incompatibilidad de la teoría de la verdad en correspondencia con un enfoque naturalista acerca del origen de la mente humana.²⁸ Otras razones son más prácticas. Una de éstas consiste en que desechar la retórica racionalista permitiría a Occidente aproximarse a las sociedades no occidentales como si obrase con una historia instructiva que relatar, y no representando el papel de alguien que pretende estar empleando mejor una capacidad universal.

Traducción de J. M. Esteban

dehiza 61, enero 1997

- 1 Donald Fites, CEO de la Caterpillar Tractor Company, explicaba la política de reubicación de su compañía en el extranjero afirmando que «como ser humano, pienso que lo que está ocurriendo es positivo. Creo que no es realista que 250 americanos controlen un porcentaje tan alto del PNB mundial» [Citado en Edward Luttwack, *The Endangered American Dream* (New York: Simon and Shuster, 1993), p. 184]
- 2 Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994), p. 4
- 3 La descripción propuesta por Baier se asemeja bastante a las que Wilfrid Sellars y Robert Brandom bosquejan en sus interpretaciones cuasi-hegelianas del progreso moral como la ampliación del círculo de seres a los que nos referimos con el pronombre «nosotros».
- 4 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 14n
- 5 Este mismo debate recorre buena parte de la filosofía contemporánea. Por ejemplo, la contraposición que Walzer establece entre comienzos «escuetos» y comienzos «profusos», es comparable con la contraposición entre la tesis chomskiana —según la cual comenzamos con significados para luego descender a los usos— y la tesis de Wittgenstein y Davidson —quienes defienden que empezamos por los usos y luego abstraemos el significado con arreglo a propósitos lexicográficos y filosóficos.
- 6 Rawls, «The Law of Peoples», en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.) *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures, 1993* (New York: Basic Books, 1993), p. 44. No sé muy bien por qué Rawls considera al historicismo como algo indeseable. Algunos pasajes de sus obras, tanto de las tempranas como de las tardías, parecen unirle a la suerte de los historicistas. Hace algunos años, yo mismo defendía la plausibilidad de una interpretación historicista de la metafísica de Teoría de la Justicia de Rawls, en «The Priority of Democracy to Philosophy» [reimpreso en Richard Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge, 1991); *Objetividad, Relativismo y Verdad* (Barcelona: Paidós, 1996)]
- 7 Ibid., p. 81.
- 8 Ibid., p. 61.
- 9 Ibid., p. 63.
- 10 Ibid., p. 62
- 11 Todas las citas de este párrafo proceden de Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), p. 95. Habermas comenta en estos textos el uso que Rawls hace del término razonable en escritos anteriores a «The Law of Peoples». Este artículo apareció después del libro de Habermas.
Cuando escribí la primera versión del presente artículo, aún no había aparecido el debate entre Rawls y Habermas, publicado en el *Journal of Philosophy*, vol. 92, n.º 3, marzo de 1995. En este debate apenas se roza la polémica historicismo vs. universalismo. Pero hay un pasaje de Rawls en el que esta polémica surge explícitamente: «Como imparcialidad, la justicia es sustantiva ... en el sentido de que surge de y pertenece a la tradición del pensamiento liberal y a la comunidad más amplia de la política cultural de las sociedades democráticas. Por lo tanto, no cabe dentro de lo propiamente formal ni de lo verdaderamente universal, ni tampoco forma parte de las presuposiciones cuasi-trascendentales (como Habermas dice en ocasiones) establecidas por la teoría de la acción comunicativa» (Rawls, «Reply to Habermas», p. 179).
- 12 Loc. cit.
- 13 «The Law of Peoples», p. 46.

- 14 En mi opinión, podemos prescindir de la noción de validez universal, tanto en epistemología como en filosofía moral. Defendí esta opinión en «Sind Aussagen Universelle Geltungsansprüche?», *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, Band 42, 6/1994, pp. 975-988. Habermas y Apel piensan que mi opinión es paradójica, y, probablemente, que implica una autocontradicción performativa.
- 15 «The Law of Peoples», p. 46.
- 16 Ambas citas proceden de «The Law of Peoples», p. 45.
- 17 La cita procede del resumen que Rawls hace de la concepción de Scanlon en *Political Liberalism*, p. 49n.
- 18 Walzer piensa que es conveniente que la gente tenga muchas identidades morales diferentes: «[los distintos] yos, profusos y separados, son producto característico, y también exclusivo, de una sociedad profusa, diferenciada y pluralista» (Thick and Thin, p. 101).
- 19 Reparemos en que, dado el sentido semitécnico que Rawls adscribe al término, un consenso solapante no es fruto del descubrimiento de que distintas concepciones generales contienen de antemano elementos comunes, sino algo que jamás podría haberse alcanzado si quienes proponían esas concepciones no hubieran pretendido desde un principio cooperar.
- 20 Pienso que Davidson ha demostrado que cualesquiera dos seres que hagan uso del lenguaje para comunicarse comparten necesariamente un vasto número de creencias y de deseos. Por ende, también ha demostrado la incoherencia de la idea por la cual las personas pueden vivir en mundos absolutamente ajenos entre sí, mundos creados por diferencias de cultura, estatus o capacidad económica. Siempre hay un amplio solapamiento, un inmenso patrimonio de creencias y deseos comunes con los que podemos contar. Pero, naturalmente, ese solapamiento no impide que se realicen acusaciones de demencia o perversidad satánica. Pues con que existan sólo unas cuantas divergencias en torno a temas particularmente espinosos (la frontera entre dos territorios, el nombre del Único Dios Verdadero) pueden tener lugar estas acusaciones, cuando no acciones violentas.
- 21 Es a Mary Rorty a quien debo estas sugerencias sobre cómo conciliar las posturas de Habermas y Baier.
- 22 «El mejor argumento» es una idea central en la concepción de la racionalidad que Habermas y Apel mantienen. En el artículo citado en la nota 14 someto a crítica esa idea.
- 23 John Searle defiende que dicha teoría de la verdad es esencial para la «tradición racionalista occidental», en «Rationality and Realism: What Difference Does it Make», *Dacelus*, v. 122 (Otoño de 1992). Véase también mi réplica a Searle en «Does Academic Freedom have Philosophical Presuppositions», *Academe*, vol. 80, n.º 6 (Noviembre-Diciembre de 1994), pp. 52-63. Allí argumento que nos iría mejor sin la noción de «captar algo exactamente», y que autores como Dewey y Davidson nos han enseñado cómo preservar los logros del racionalismo occidental sin las perplejidades filosóficas originadas al intentar explicar dicha noción.

NOTA DEL TRADUCTOR

El autor cedió al traductor el texto en junio de 1996, cuando aún era inédito. La Càtedra Ferrater Mora ha preparado una versión en catalán para la editorial Eumo, de Vic, del ciclo de conferencias «Pragmatism as Anti-Authoritarianism» que Richard Rorty pronunció entre el 25 y el 29 de junio de 1996 en la Universidad de Girona.