

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL URUGUAY

# PRISMA

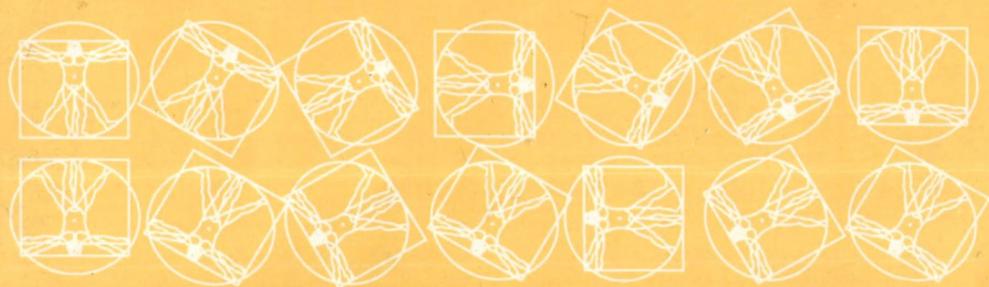
378.005

PRI 12/99

Filósofos vivos

12

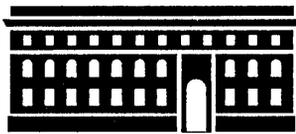
1999





# PRISMA

Nº 12 – agosto de 1999



Universidad  
Católica

h/1939

# PRISMA

Director: José Arocena

Secretaria de Redacción: María Cristina Dutto

Consejo Editor: César Aguiar

Luciano Álvarez

Carlos de Cores

Susana Monreal

Antonio Ocaña

Producción gráfica: 

Universidad Católica del Uruguay

Dámaso Antonio Larrañaga

Av. 8 de Octubre 2738

11600 Montevideo, Uruguay

Teléfono: 487 27 17 – Fax: 487 03 23

[www.ucu.edu.uy](http://www.ucu.edu.uy)

Correo electrónico: [prisma@ucu.edu.uy](mailto:prisma@ucu.edu.uy)

Impreso en Uruguay

Imp. Rosgal S.A.

Mariano Moreno 2708 Tel. 487 2507

Depósito legal 315019/99

Amparada por Dec. 218/996

ISSN 0797-8057

# Contenido

Tema central:  
**Filósofos vivos**

Presentación	5
MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad, <i>por Augusto Hortal Alonso</i>	9
John Rawls y la <i>Teoría de la Justicia</i> , <i>por Pablo da Silveira</i>	24
El derecho y sus descontentos. Deconstruyendo a Ronald Dworkin, <i>por Gijs van Oenen</i>	45
El Rawls de los años ochenta y noventa, <i>por Pablo da Silveira</i>	69
Bonnie Honig: una manera de descentrar el debate entre liberales y comunitaristas, <i>por Laura Gioscia</i>	89
Gadamer y la idea de la autoridad, <i>por Daniel Schwartz</i>	103
Paul Ricœur: la constitución narrativa de la identidad personal, <i>por Eduardo Casarotti</i>	118
Pobreza y justicia social en América Latina. Los derechos económicos y sociales y las condiciones materiales para su efectividad, <i>por Héctor Gros Espiell</i>	132



# Presentación

«La filosofía se ha retirado de la escena. Terminó la época en que vivían un Martin Heidegger, un Bertrand Russell y un Jean Paul Sartre. Ya no vale la pena interesarse en lo que dicen los filósofos.» Para quienes se ocupan profesionalmente de la filosofía, los comentarios de este tenor son moneda frecuente. Buena parte del público ha perdido sus puntos de referencia filosóficos y tiene la sensación de que en este campo no se está produciendo nada digno de atención. Parecería que de la filosofía hay que hablar en pasado. Mientras otras disciplinas (la sociología, la semiótica, la historia) han estado muy activas en los últimos años, los filósofos dan la impresión de haber perdido su impulso y su capacidad creativa.

Curiosamente, entre los filósofos profesionales la sensación que predomina es exactamente la inversa. Estamos en un gran momento de la filosofía. Se está produciendo mucho y de muy buena calidad. Hay grandes pensadores en actividad cuya influencia seguramente se va a sentir durante largo tiempo. Más aun, mientras algunas de las disciplinas que tuvieron un mayor desarrollo en los años setenta y ochenta parecen iniciar un repliegue, la filosofía tiende a recuperar terreno. En las universidades del hemisferio norte está aumentando la demanda de cursos filosóficos y, en consecuencia, están creciendo los departamentos dedicados a la disciplina. Asimismo aumenta el número de revistas especializadas. Y, entre los autores que hacen vivir con sus ventas a las editoriales académicas, los filósofos están teniendo un peso nada despreciable.

¿Cómo explicar un contraste de percepciones tan marcado? ¿Cómo entender que, mientras desde fuera muchos la ven al borde de la muerte, vista desde dentro la filosofía parece excepcionalmente viva? Al menos dos respuestas parecen tener cierta pertinencia.

En primer lugar, y tal como ocurre con casi todas las disciplinas, la filosofía se ha vuelto más profesional, más técnica y más especializada. Los autores tienden a trabajar sobre problemas más acotados que en el pasado, se sirven de una jerga profesional relativamente opaca y, al menos en algunas áreas, apelan sin piedad a los formalismos. Además, se ha fortalecido la idea de que la investigación filosófica es una tarea colectiva, de modo que casi todo lo que dice un filósofo

está en diálogo con lo que otros filósofos han dicho o están diciendo en ese mismo momento. La idea de autarquía intelectual está en retirada, lo que implica que, para comprender cabalmente lo que nos dice un autor, hay que estar mínimamente al tanto de las discusiones en las que participa.

En segundo lugar, los filósofos se han vuelto reacios a asumir compromisos políticos específicos a partir de su condición de intelectuales. Lo que dio fama internacional a Bertrand Russell no fue tanto lo que escribió en sus *Principia Mathematica* como su actitud militante contra el armamentismo. Los discursos de Sartre a los obreros de la Renault durante el mayo francés lo hicieron mucho más popular que los pasajes más populares de *El ser y la nada*. Pero el problema es que, como resulta claro a la distancia, un filósofo puede equivocarse como cualquiera cuando asume posturas en tanto ciudadano. Hoy se tienen pruebas fehacientes de que el movimiento pacifista de Russell fue burdamente manipulado por los servicios de inteligencia soviéticos. Muchas de las cosas que dijo Sartre en sus discusiones políticas con Raymond Aron merecen el más piadoso de los olvidos. Y eso para no hablar de la militancia nazi de Martin Heidegger, a quien muchos consideran uno de los más grandes filósofos del siglo.

Por más competente que sea un filósofo en su disciplina, eso no le da ninguna clarividencia especial en materia política. Esta lección de humildad fue debidamente asimilada por la mayoría de los filósofos que trabajan en la actualidad, lo que los privó de una importante vitrina. Por cierto, esto no significa que los filósofos se hayan desvinculado de la cosa pública. De hecho, nunca su opinión fue tan tenida en cuenta como ahora cuando se trata de elaborar políticas sociales o de realizar tareas de diseño institucional.<sup>1</sup> Pero lo que ha tendido a desaparecer es el filósofo que toma públicamente partido por una causa política *en tanto filósofo*. Esto era muy frecuente hace veinte o treinta años, pero ha dejado de serlo ahora.

Por estas razones, y probablemente también por otras, el vínculo entre los filósofos profesionales y al menos parte del público lector se ha vuelto más difícil de lo que era hace unas décadas. Pero esto no quita que estemos en un momento de gran producción filosófica y de creciente influencia de la filosofía sobre el trabajo que se realiza en otras disciplinas. El pensamiento de filósofos como Jürgen Habermas o John Rawls es cada vez más tenido en cuenta por sociólogos,

---

<sup>1</sup> Por citar algunos ejemplos: cuando hace algunos años el Parlamento británico decidió introducir ciertas normas que regularan la comercialización de material pornográfico, creó una comisión especial que estuvo presidida por Bernard Williams, un conocido filósofo de Oxford. Cuando a principios de los noventa el Congreso estadounidense elaboró una ley de reafirmación de la libertad religiosa, reunió un comité de expertos en el que se encontraban varios filósofos profesionales. En Francia, muchos asuntos públicos son sometidos a la consideración de un Comité Nacional de Ética financiado por el estado en el que figura más de un filósofo. En Canadá, el filósofo Will Kymlicka participa activamente en el diseño de políticas de protección cultural a la minoría esquimal.

politólogos y analistas culturales. El diálogo entre filosofía y economía gana en intensidad, hasta el punto de que el último premio Nobel de economía, Amartya Sen, ha publicado en los años recientes más textos filosóficos que económicos. La teoría y la práctica jurídica están crecientemente marcadas por el pensamiento de filósofos como Ronald Dworkin o Joseph Raz. Autores abundantemente leídos por quienes no se dedican profesionalmente a la filosofía (por ejemplo, Stanley Cavell) tienen una fuerte apoyatura filosófica. Si hubiera que elegir un momento del siglo XX respecto del que pudiera decirse que la filosofía académica está pisando fuerte, probablemente no se encuentre otro mejor que éste.

Esta constatación paradójica (la pérdida de contacto con una parte importante del público lector en un momento de alta producción filosófica) fue lo que llevó al Instituto de Filosofía de la Universidad Católica a organizar un ciclo en el que se presentara el pensamiento de algunos filósofos contemporáneos, en el más estricto sentido del término. El ciclo recibió el título de *Filósofos vivos* y se realizó entre julio y setiembre de 1998. Al concentrarse exclusivamente en filósofos que estuvieran en vida, el ciclo perdía la posibilidad de incorporar algunos autores que han tenido enorme influencia en la segunda mitad de este siglo. Pero aseguraba una condición de estricta actualidad que era parte del mensaje que se intentaba transmitir.

La filosofía, por cierto, es un área heterogénea y difícil de abarcar. Tratar de cubrir todos sus dominios suponía un fuerte riesgo de arbitrariedad. Por esta razón se tomó la decisión de presentar exclusivamente filósofos que hubieran realizado aportes en el campo de la filosofía práctica, es decir, de la filosofía orientadora de la acción individual o colectiva. Esto tenía el costo de dejar fuera de consideración algunos dominios filosóficos que (como la lógica o la epistemología) tuvieron un enorme desarrollo en el correr del presente siglo, pero al mismo tiempo permitía aspirar a un mayor grado de representatividad.

Los filósofos finalmente retenidos fueron Alasdair MacIntyre, John Rawls, Ronald Dworkin, Hans-Georg Gadamer (un portento de longevidad, dado que nació en el 1900), Jürgen Habermas, Bonnie Honig y Paul Ricœur. Para la presentación de cada uno de estos autores se seleccionó un expositor que estuviera especialmente familiarizado con su obra. Dos de ellos fueron extranjeros: el español Augusto Hortal y el holandés Gijs Van Oenen. Todos los demás fueron uruguayos.

La presente entrega de *Prisma* reúne los textos que sirvieron de base a las diferentes conferencias, con dos variantes que corresponde resaltar. El profesor Van Oenen debió cancelar a último momento su visita a Uruguay, de modo que su conferencia no pudo realizarse. Lo que se presenta aquí es el texto que tenía previsto presentar. En sentido inverso, la conferencia sobre Jürgen Habermas, dictada por el profesor Miguel Andreoli el 6 de agosto, no pudo ser incluida en este número. En todos los demás casos, los textos constituyen la base de lo que se presentó al público durante el desarrollo del ciclo.

Considerados en conjunto, estos materiales no aspiran ni deben aspirar a nin-

gún tipo de exhaustividad. Nunca fue ése el objetivo con el que fueron reunidos. Pero la variedad de ideas que presentan, y la variedad de métodos empleados para presentarlas, pueden dar una idea de la riqueza que encierra la filosofía práctica de fines del siglo XX. Si el lector tiene la sensación de asomarse a un mundo diverso, intelectualmente desafiante y fértil en propuestas normativas, entonces se habrá cumplido el propósito que anima a esta entrega de *Prisma*.

# MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad

por Augusto Hortal Alonso

## *El autor.*

*Jesuita. Profesor de Ética .  
Decano de la Facultad de  
Filosofía y Letras de la  
Universidad Pontificia de  
Comillas, Madrid.*

## 1. MacIntyre en el contexto de la Ética del último tercio del siglo XX

La Ética está de moda en los países del ámbito de la cultura occidental. Dice Niklas Luhmann que la Ética se ha ido poniendo de moda al final de cada uno de los últimos siglos. Así sucedió con Kant a finales del siglo XVIII, con Nietzsche, Sidgwick o Max Scheler a finales del XIX (éste último más concretamente a principios del XX). En el último tercio de este siglo que se acaba hemos asistido y estamos asistiendo a un paulatino resurgir de los temas éticos.

Recordemos que hasta mediados de siglo no era así. En el ámbito de la filosofía de habla inglesa, el análisis del lenguaje, marcado por el positivismo lógico, desechó los problemas morales y el mismo lenguaje moral como lenguaje *sin-sentido*. Recordemos a este respecto la *Conferencia sobre Ética* de Wittgenstein (1930), que, interesándose muy vivamente por esta dimensión de la existencia, la situaba en la esfera de lo inefable. La Ética no tuvo por entonces mejor suerte en los terrenos de la filosofía continental, francesa o alemana, donde imperaban, a mediados de siglo, el existencialismo y el neomarxismo. El existencialismo, por un lado, reducía la cuestión ética a una única preocupación, a un único valor que

eclipsaba todos los demás: la autenticidad. El neomarxismo, por su parte, denunciaba como ideología toda ética que no fuese la propia, que consistía en producir, o contribuir a producir, el cambio revolucionario de las estructuras a partir del cual iba a ser posible vivir en una sociedad justa y libre.

El pensamiento moral ocupó, hasta finales de los años sesenta, un lugar marginal en el contexto más amplio de la filosofía. La epistemología, la teoría de la ciencia, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la historia eran las preocupaciones centrales del pensamiento en esos años. Tan solo algunas voces se destacaban en el conjunto, como Stevenson con el emotivismo en los años cuarenta o Hare con el prescriptivismo en los años cincuenta, pero en tono menor.

Ese panorama empezó a cambiar radicalmente en los años setenta. En 1971 aparece un libro largamente esperado: la *Teoría de la justicia* de John Rawls. En 1976 se publica la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas. De esa década son también las publicaciones de H. O. Apel sobre ética discursiva. Los intentos de la década del setenta estarán dominados por la preocupación de fundamentar la Ética en una perspectiva universalista y, por lo mismo, deontológica. La década siguiente va a estar marcada por una matriz diferente.

La *Teoría de la justicia* de Rawls fue el libro más comentado y discutido de los años setenta. El universalismo deontológico o liberalismo (en el sentido que se le da al término en los Estados Unidos) sigue siendo la filosofía moral dominante en la década de los noventa. A esta corriente cabe adscribir otros escritos posteriores del mismo Rawls y las contribuciones que van en la línea de Habermas y Apel.

En 1981 aparece *Tras la virtud*, de Alasdair MacIntyre, que será, sin ningún género de dudas, el libro de Ética más comentado y discutido internacionalmente en los años ochenta. Con él se inaugura el debate ético más fecundo de los últimos años: el debate entre el comunitarismo y el universalismo liberal, que todavía dura, aunque ya vivimos en una cierta prolongación manierista de ese debate.

*Tras la virtud* no es la primera obra de MacIntyre. Su *Historia de la Ética* (1963), más precisamente *A short history of Ethics*, fue el libro que dio a conocer a este profesor de filosofía social y filosofía moral que por entonces enseñaba en la Universidad de Essex, en el Reino Unido. La obra fue traducida a muchas lenguas y sigue reeditándose y leyéndose. La brevedad y concisión con las que va directamente al grano caracterizan las presentaciones históricas de MacIntyre; eso ha contribuido sin duda al éxito de este libro. En él está en germen el pensamiento que eclosiona y se pone de largo años más tarde con *Tras la virtud*. En 1981 MacIntyre no es, por lo tanto, un desconocido del público académico ni un advenedizo del oficio de filosofar.

Nacido en los años veinte en Escocia, escocés de nacimiento y de vocación, realizó sus estudios de filosofía analítica y ciencias sociales en las universidades inglesas de Essex y de Oxford, donde más adelante sería profesor de filosofía social. A lo largo de su trayectoria docente e investigadora pasó por varias universidades inglesas y estadounidenses, y cultivó géneros y temas provocativamente

disparos. Su primera publicación, por ejemplo, fue un ejercicio de filosofía analítica aplicado al concepto de inconsciente freudiano. Tres años después fue editor de sendas compilaciones de ensayos sobre dos autores tan dispares como Hegel y Hume. Le preocupaban también los temas religiosos, desde enfoques tan diversos como la filosofía de la religión de corte analítico (compartió la tarea de compilador con A. Flew) o el significado religioso del fenómeno del ateísmo, tema que compartió con P. Ricoeur. Se ocupó del marxismo y dedicó un escrito a H. Marcuse, otro al fenómeno de la secularización y otro más a la teoría sociológica y la interpretación de la época.

## 2. Crítica de la cultura emotivista y de la modernidad que la promueve

En este apartado presentaremos algunos rasgos más sobresalientes de la crítica que hace MacIntyre en *Tras la virtud*<sup>1</sup> al panorama moral actual. Tendremos en cuenta otros escritos suyos de esos años en los que se prolongan y concretan las tesis, temas y propuestas de *TLV*.

*TLV* es un argumento minuciosamente construido del que es imposible dar cuenta pormenorizada en estas líneas. *Argumento* tiene aquí la doble acepción de 'argumentación filosófica' y 'narración dramática'. Esta obra no se presenta como una mera discusión de las distintas teorías morales en un espacio supra o parahistórico, supra o parasocial. *TLV* es una excitante mezcla de teoría y narración. En la narración intervienen, se entrelazan y entrecruzan distintos actores y trasfondos sociales y culturales. Se nos narra una historia intelectual y moral: la decadencia de la moralidad en la edad moderna y las posibilidades que le quedan de resurgir. Pero, por otra parte, *argumento* también es 'alegato racional', en continuidad con las típicas discusiones de la filosofía analítica. El afán de argumentar, no siempre de manera exhaustiva, está detrás de cada una de las principales, arriesgadas y provocativas afirmaciones de MacIntyre en *TLV*.

*TLV* no es, por tanto, un mero «estudio de teoría moral» (subtítulo de la edición inglesa, omitido en la versión española). Es sobre todo una interpretación del momento moral en que vivimos. Esta puede ser una de las claves del éxito y repercusión del libro. Frente a la vaciedad formalista de una filosofía moral que quería reducirse al estudio del lenguaje moral (o, mejor dicho, al estudio lógico de sus predicados elementales), y frente a la segunda convocatoria a un pacto social llevado a cabo bajo el velo de ignorancia y la neutralización de las diferencias sociales, históricas y culturales, MacIntyre nos presenta una Ética inmersa en la

---

<sup>1</sup> Crítica, Barcelona, 1987 (en adelante, *TLV*).

historia real, nos habla narrativamente de historias reales de la moralidad e inmoralidad reinantes en nuestra cultura. Eso siempre tiene más aliciente.

*TLV* narra el nacimiento, crecimiento, decadencia y desaparición de la tradición de las virtudes. El libro se inaugura con una hipótesis catastrofista del presente ético: vivimos una situación cultural en la que la moralidad, y la misma teoría ética, no son más que simulacros de lo que fueron, elementos residuales yuxtapuestos y desordenados del esquema conceptual que aportaba la tradición de las virtudes. Desaparecida la virtud, tras la virtud, sólo quedan simulacros de moralidad, fragmentos de un esquema conceptual sin los contextos que le daban significado (*TLV*, p. 15).

La manifestación palmaria de este hecho la tenemos, según MacIntyre, en las discusiones interminables acerca del juicio moral sobre la guerra, el aborto o la justicia. En esas discusiones cada postura ofrece argumentos lógicamente coherentes a partir de premisas o postulados inconmensurables entre sí. Partir de unas premisas o de otras ya no es una cuestión que se pueda resolver racionalmente conforme a criterios objetivos y, por lo mismo, vinculante para todos. Por eso la moralidad, en último término, es cuestión de preferencias subjetivas, arbitrarias. No hay criterios objetivos desde los que enjuiciar esas preferencias, pues son más básicas que cualquier argumentación. Eso es lo que hace que las discusiones morales sean interminables. En ellas no se discute realmente; tan sólo se escenifican elementos residuales, fragmentos de un esquema conceptual pasado, pero sin los contextos en los que esos conceptos tenían significados y sin el marco de referencia compartido en el que era posible dirimir las discusiones. La única convicción moral unánimemente compartida en nuestra cultura es que no hay convicciones últimas objetivamente fundadas en criterios racionales que vayan más allá de las preferencias subjetivas de cada uno.

La moralidad en su núcleo más irrenunciable pretende ofrecer criterios y pautas para enjuiciar y orientar nuestras opciones y modos de actuar. Hoy la moralidad se presenta como cuestión de preferencias subjetivas. El emotivismo, al querer darnos la clave de lo que es el lenguaje moral en cualquier contexto (expresión de preferencias subjetivas y retórica persuasiva para hacer que nuestros interlocutores las compartan), nos ha dado la clave de cómo funciona, cómo y para qué es usado de hecho, el lenguaje moral en nuestra situación cultural. Quien dice que algo es bueno, está queriendo inculcar por vías no racionales, de manipulación, las propias preferencias subjetivas a otros. Emotivista es, muy a su pesar y en último término, el prescriptivismo, por cuanto, llegado a un determinado nivel de razonamiento, la argumentación racional cede el sitio a la preferencia subjetiva que ya no puede dar más razones. Emotivistas son también el existencialismo sartriano y la fenomenología, así como la sociología weberiana. Nietzsche sería el máximo exponente de esta postura; su atractivo consiste precisamente en que se atreve a formular en forma descarada lo que otros hacen de manera subrepticia: la moral es cuestión de poder, querer e imponerse.

Si esto es verdad, la historia de la moralidad que MacIntyre nos narra no es una crónica valorativamente neutra. «La forma del relato, la división en etapas, presuponían criterios de realización o fracaso, de orden y desorden» (TLV, 15). Habría una primera etapa —si nos atenemos a lo que dice MacIntyre acerca de la parábola inicial sobre la destrucción de la ciencia— en la que el lenguaje y la práctica de la moralidad estaban en orden; una segunda etapa en que ocurrió la catástrofe, y una tercera en que fueron restaurados el lenguaje y la práctica, aunque bajo una forma dañada y desordenada (TLV, 15).

El emotivismo intentaba ser una *teoría del significado* del lenguaje moral en cualquier sociedad posible. En realidad es una certera *descripción del uso* del lenguaje moral en nuestra cultura. Su contenido social —toda filosofía moral encierra un contenido social— consiste en ver la sociedad como un entramado de relaciones en las que están borradas las diferencias entre relaciones sociales manipuladoras (buscar por medio de influencias retóricas, psicológicas, etc. que el otro comparta mi propia opinión) y las no manipuladoras (buscar mediante el lenguaje racional que el otro cambie sus convicciones, llegando a pensarlas como propias por convicción racional autónoma, con independencia de nosotros). Al borrar las diferencias entre un modo y otro de relacionarse, el diálogo sobre cuestiones morales salva la apariencia de una relación social no manipuladora, pero en realidad es una forma de lenguaje publicitario, manipulador. Eso sólo es posible porque se mantienen las apariencias de un diálogo racional, bajo las que se oculta una relación de manipulación. En esto consiste la afirmación de que sólo poseemos simulacros de moralidad.

A cada cultura corresponde una forma de entender al sujeto. Para la descripción del yo emotivista se apoya MacIntyre en la filosofía de J. P. Sartre (el Sartre de *El ser y la nada*) y en la sociología de E. Goffmann.<sup>2</sup> El rasgo constitutivo de ese yo emotivista consiste en estar por encima de toda vinculación: se es sujeto en razón de la capacidad de decidir sobre todo sin estar vinculado por nada. No hay identidad sustancial que vaya más allá de las técnicas del manejo de las impresiones que causamos a los demás. El yo sartriano de *El ser y la nada* no es sino la formulación filosófica de esa misma incapacidad para identificarse con algo.

Cada cultura se caracteriza por los personajes en los que se encarna y que le sirven de aglutinante preferencial. Un personaje es un rol social al que se ve como encarnación de valoraciones relevantes en esa cultura; por eso sirve de punto de referencia para las valoraciones que estructuran el universo valorativo de cada cultura. El gentleman inglés o el hidalgo español serían ejemplos de personajes que visualizan sus respectivas culturas; como lo serían de la suya el militar o el funcionario prusiano o el mismo *Professor* de la Alemania de finales del siglo XIX.

---

<sup>2</sup> *La presentación del yo en la vida cotidiana* (1ª ed., 1957).

En la España rural de los años veinte y treinta, un maestro de escuela era un personaje que encarnaba en ese medio los valores de la enseñanza y de la cultura. Hoy difícilmente puede decirse que un profesor de enseñanza primaria (o, para el caso, de secundaria o de la universidad) es un personaje; cuando alguien nos dice de otro que ocupa ese puesto, apenas sabemos nada sobre sus compromisos valorativos y morales; son meros roles ocupacionales, más o menos cualificados, que cumplen mejor o peor las tareas o funciones que se les han encomendado; nada sabemos acerca de los valores que encarnan, salvo respetables excepciones anacrónicas.

Los personajes que, según MacIntyre, definen nuestra cultura son el *manager* (gerente o ejecutivo), el *terapeuta* y el *vividor* (por traducir de alguna manera expresiva *the rich aesthete*). El rasgo común a todos ellos es la falta de compromisos valorativos. Es justamente el distanciamiento de cualquier vinculación última el rasgo común que caracteriza a los personajes de nuestra cultura. El *manager* es un experto en gestión, organización y toma de decisiones. Su obligación es tener éxito y ofrecer resultados. Es un «experto en medios»; los fines, y con ellos los criterios de valoración del desempeño de sus funciones, le vienen dados por quienes lo nombran y lo contratan. MacIntyre añade que, dada la impredecibilidad de las ciencias sociales, su experiencia es ficticia, un simulacro: el mejor *manager* es el mejor actor, el que mejor consigue convencer a otros de que su profecía social se va a cumplir.

El terapeuta sería el técnico de la curación psicológica, a quien —en cuanto terapeuta— no le incumben las valoraciones últimas acerca de los fines de la vida humana o de la cosmovisión de sus clientes. Algo semejante le ocurre al vividor, a quien nada le importan las valoraciones, salvo el goce que saca de las distintas acciones que acomete.

Estos tres personajes son, según MacIntyre, la encarnación viviente de la cultura emotivista. Tras la fachada de relaciones profesionales, pretendidamente racionales y objetivas, se esconde un tipo de relación social manipuladora que no es más que expresión de la voluntad subjetiva de cada uno de los que viven el personaje. En eso, el vividor, si no tiene otras pretensiones, es más sincero.

En opinión de MacIntyre, Nietzsche entendió con claridad y profundidad el problema. Su diagnóstico le parece aplicable a las distintas formulaciones alternativas que ha ido ofreciendo la modernidad en cuestiones de moral. La deconstrucción nietzscheana tiene, sin embargo, pretensiones más amplias: era un ajuste de cuentas no sólo con la modernidad, sino con toda filosofía moral desde la época griega.

Para MacIntyre, el diagnóstico de Nietzsche no afecta la tradición de las virtudes, cuyo más claro exponente es Aristóteles. La primera mitad de *TLV* (la parte crítica) termina con un dilema que sirve de título a un capítulo: «¿Nietzsche o Aristóteles?». Para MacIntyre no hay término medio en este dilema personalizado entre los dos pensadores. Una vez que uno se ubica ante ese dilema y toma

partido, pueden incorporarse matices, pero antes hay que saber de qué lado está uno situándose y pensando la moralidad.

El dilema personalizado en Nietzsche o Aristóteles podría entenderse como un dilema entre la posmodernidad inspirada por Nietzsche y el intento de continuar la premodernidad que retoma a Aristóteles. Algo de eso hay, pero no conviene etiquetar precipitadamente el intento. Nietzsche, crítico de la modernidad, es para MacIntyre el que lleva ésta a sus últimas consecuencias, poniendo de manifiesto la inviabilidad de una moralidad objetiva. Precisamente en eso radica su atractivo y la simpatía de que goza entre sus lectores, por encarnar la concesión paladina de la arbitrariedad, sin máscaras ni simulacros. La posmodernidad, al menos aquella que se inspira en Nietzsche, no sería, en opinión de MacIntyre, más que la consecuencia última a la que conduce la inviabilidad del proyecto moderno de una subjetividad desarraigada y descontextualizada. En ese sentido, la posmodernidad no es una alternativa a la modernidad, sino su expresión última, que ya no se deja engañar por los cantos de sirena.

¿Hay alternativa a la modernidad? Para averiguar si la hay, MacIntyre vuelve al comienzo de la modernidad y somete a revisión la ruptura de ésta con el aristotelismo. Sin embargo, sus referencias a la moralidad aristotélica premoderna no pretenden ser una invitación a restaurar el pasado, sino a entroncar con él como forma de abrir una alternativa de futuro al fracasado proyecto moral moderno. Aristóteles significa para MacIntyre la posibilidad de volver a pensar teleológicamente una vida social compartida, con criterios de moralidad comunes enraizados en una cultura moral. Frente a la crítica nietzscheana se pregunta MacIntyre si un planteamiento de inspiración aristotélica quedaría afectado por ella; piensa que no. En ese caso, Nietzsche no tiene la última palabra; hay alternativa a la modernidad.

La modernidad no ha pasado en balde ni siquiera para MacIntyre: deja huella en las correcciones que hace al aristotelismo y en las mismas pretensiones de universalidad y objetividad de la razón práctica. Pero la sociedad que pudiera hacer posible la moral no existe; eso es muy grave. El libro de MacIntyre se cierra con una nueva alternativa: el pesimismo del último Trotsky (o el de Horkheimer, Benjamin o Adorno) o esperar un nuevo san Benito, alguien que frente a la barbarie imperante construya enclaves de cultura y moralidad en los que puedan cultivarse las prácticas, virtudes y tradiciones de las que se alimente un día un nuevo renacimiento. Es algo pre y posmoderno a la vez; o quizás paramoderno.

### **3. Propuesta comunitarista de una ética de las virtudes**

Tras haber expuesto la crítica que hace MacIntyre de la cultura emotivista y de la modernidad que la promueve, pasaremos a describir las líneas generales de la

h/1939

propuesta comunitarista que hace el filósofo escocés en su búsqueda de un ética de las virtudes, en una época posvirtuosa.

A principios de este siglo, en 1913, Max Scheler publicó un famoso artículo intentando rehabilitar la virtud; no tuvo otro éxito que dejar formulado un título programático para que otros intentaran lo mismo. Parece que el debate ético de los años ochenta ha traído consigo, por fin, una cierta rehabilitación del tema de la virtud como concepto clave de la Ética.

El título inglés es a la vez sintomático y programático. *Tras la virtud (After virtue)* significa por una parte que vivimos en una época posvirtuosa. MacIntyre explica lo que esto supone, las consecuencias que trae consigo, así como las causas que han provocado esta situación. Por otra parte —y este sería el significado programático—, en esta época posvirtuosa, si queremos reconstruir la moralidad con sus criterios objetivos, no podemos menos que ponernos a buscar las huellas que nos conduzcan hacia la virtud; hemos de caminar en su busca, *tras sus huellas*.

¿Qué son las virtudes? MacIntyre las entiende ante todo como cualidades necesarias para lograr los *bienes internos* a una *práctica* (TLV, 237). Una *práctica* es una forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa que está establecida socialmente en orden a conseguir bienes específicos. Actividad es cualquier cosa que los hombres hacen en función de un fin. Hay que distinguir dos tipos de actividades: aquellas con las que se consiguen bienes externos y aquellas que, además de bienes externos, se encaminan a alcanzar bienes internos; estas últimas son las prácticas.

Los bienes externos son aquellos que pueden conseguirse de muchas maneras: haciendo una actividad u otra, haciendo bien o incluso mal una actividad; haciendo trampas, por ejemplo; no están ligados a una única actividad, por eso se llaman externos o extrínsecos. Tales bienes son el dinero, el poder, el prestigio, el *status*.

Pongamos un pequeño ejemplo del ámbito universitario. Investigar, es decir, ampliar los conocimientos metodológicamente garantizados en un área del conocimiento, es una práctica, o al menos es parte integrante de lo que MacIntyre llama práctica. Investigar sólo se consigue investigando. Quien investiga bien, normalmente será apreciado como buen investigador. El prestigio acompaña al buen investigador; tal vez, además, ese mismo prestigio contribuya a que se le concedan fondos para llevar a cabo nuevas investigaciones. Sin embargo, el prestigio y el dinero (bienes externos) pueden conseguirse haciendo seudoinvestigaciones, en las que se llenan páginas y páginas que no suponen aumento de conocimiento, pero que sí pueden dar la apariencia de un currículum académico muy apreciable. Esto puede contribuir a que en un concurso de méritos se consigan puestos con preferencia a otros que sí han hecho contribuciones específicas al aumento de los conocimientos en determinada área. Sucede con frecuencia que los bienes externos, que en principio son necesarios para llevar a cabo las prácti-

cas o son consecuencia lógica de una práctica bien hecha, terminan siendo corruptores de esas mismas prácticas.

Los bienes internos a determinada práctica sólo se obtienen realizando bien esa práctica: no hay caminos alternativos para obtenerlos. Ampliar los conocimientos se consigue investigando; cuidar bien la salud, practicando bien la medicina, etc. Dichos bienes son internos o intrínsecos justamente por eso, porque sólo se pueden lograr realizando bien la práctica en cuestión, y porque sólo pueden descubrirse y reconocerse participando activamente en dicha práctica. El seudoinvestigador de nuestro ejemplo podrá tener un currículum muy amplio y gozar de gran prestigio, pero no tendrá nunca la satisfacción de haber ampliado los conocimientos metodológicamente garantizados, que es lo que logra el que realiza bien la práctica de investigar. Esos bienes no son sólo bienes para el que los realiza; son bienes para toda la comunidad que participa de uno u otro modo en la susodicha práctica.

Las virtudes, nos dice MacIntyre, sólo pueden ser definidas en relación con las prácticas y con sus bienes internos. Son, como hemos dicho, cualidades necesarias para lograr los bienes inherentes a una práctica determinada. La virtud, en su primera determinación, como cualidad para realizar bien una actividad, es un concepto que está presente ya en los escritos homéricos y en la Grecia clásica. Aristóteles elabora su filosofía moral teniendo este concepto como eje central. Más adelante será retomado por el pensamiento medieval, especialmente en la obra de santo Tomás de Aquino.

Más allá de esta primera caracterización, para que una cualidad necesaria para lograr los bienes internos a determinadas prácticas sea virtud, no basta con lo anterior: tiene además que contribuir al bien de la vida humana en su conjunto, y también integrarse en los patrones generales de lo que se considera bueno dentro de la tradición social vigente. La virtud tiene entonces una segunda determinación, que es esencial para distinguirla de otras habilidades para realizar bien actividades cuestionables desde el punto de vista moral. No toda capacidad de realizar bien una actividad puede ser considerada virtud; tiene que tratarse además de cualidades referidas al bien humano en su conjunto; y de ese bien sólo puede tenerse un concepto válido dentro de una tradición social vigente.

Junto a estos conceptos de prácticas, bienes internos y virtudes, hay un tercer elemento clave en la propuesta de una ética comunitarista de las virtudes: es el concepto de *tradición*, central en la filosofía moral de MacIntyre. Las prácticas son tradicionales no porque repitan el pasado, sino porque lo continúan: ponen a disposición la experiencia acumulada en la obtención cooperativa de los bienes internos a la práctica (cuidar la salud, cultivar el campo, criar a los hijos, llevar una casa, etc.), a la vez que están continuamente renovándose y adaptándose a las nuevas modalidades, los nuevos retos que van surgiendo en el presente; desde ahí se abren al futuro. Las prácticas, y las virtudes necesarias para llevarlas a cabo bien, están ancladas en la historia.

Abramos un poco más esta perspectiva, salgamos del libro *Tras la virtud*. Unos años después, en 1988, aparece un nuevo libro de MacIntyre que es, por así decirlo, el que viene a dar el trasfondo filosófico, la epistemología que subyace al planteamiento anterior. El problema con el que se debate MacIntyre es si existe un baremo único universal de valoración ética y de racionalidad. El título vuelve a ser provocativo: *Whose justice? Wich rationality?* (¿La justicia de quién? ¿La justicia de qué tradición?). Las teorías de la justicia y de la racionalidad práctica son, para MacIntyre, aspectos de las diferentes tradiciones. Adherirse a ellas significa vivir con mayor o menor intensidad la forma de vida en que están encarnadas. Cada tradición tiene un modo específico de relación social, sus propios cánones de interpretación y de explicación. Hay muchas justicias o, más precisamente, muchas tradiciones de justicia. Lo mismo ocurre con las racionalidades. No hay ninguna racionalidad que dirima todas las cuestiones desde un punto de mira superior, sino diferentes tradiciones de racionalidad.

Los debates éticos se plantean y pueden resolver, en un primer nivel, desde una tradición. Es engañosa la promesa liberal ilustrada de que todos los puntos de vista son conmensurables y se dejan juzgar a la luz y conforme a los criterios de una única racionalidad práctica por cualquier sujeto dotado de (dicha) racionalidad, sin más requisitos ni condiciones. Sólo desde el arraigo en una tradición hay criterios de racionalidad. Pero ninguna tradición se cierra sobre sí misma. Por eso es posible que unas tradiciones aprendan de otras, que exista el contraste y el cuestionamiento entre diferentes tradiciones. Los problemas vitales y las cuestiones se plantean en el marco de una tradición, pero es posible —más aun, es inevitable— que esa tradición se confronte con otras tradiciones con las que tiene contacto o de las que tiene noticia. En esa confrontación es posible dilucidar qué tradición resuelve mejor ciertos problemas y retos que se plantean, quién puede enseñar a otros y puede juzgarlos y quién necesita aprender de otros.

MacIntyre se apunta a la tradición intelectual aristotélica agustiniana o, mejor, a la armonización de estas dos tradiciones que lleva a cabo santo Tomás de Aquino. En este segundo libro hay una mayor cercanía a santo Tomás que en *TLV*. Eso no significa que haga suyas todas las posiciones de santo Tomás o del tomismo, sino sólo su forma de aproximarse a los problemas. Eso tampoco significa que no se confronte con las otras tradiciones. En *Justicia y racionalidad* (tal es la traducción del título en versión española) trata detenidamente de las tradiciones griegas, de la ilustración escocesa (de la que es un gran conocedor) y de la tradición liberal. Deja sin tratar el planteamiento de Kant, el judaísmo, el islam y las tradiciones asiáticas.

Terminemos este apartado haciendo una breve alusión a otro libro: *Tres versiones rivales de la investigación ética*. En él MacIntyre lleva a cabo un de esas piezas de contextualización del debate ético que produce admiración, tanto por el conocimiento certero del contexto y la elaboración de las diferentes alternativas que están en juego en el debate, como por el carácter decididamente provocador de

las contraposiciones que establece y las posturas que toma. Las tres versiones que confronta son, en primer lugar, la del artículo «Ética» de la novena edición de la *Enciclopedia Británica*, publicada a finales del siglo XIX como exponente del punto de vista ilustrado a las alturas de ese tiempo; luego la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, que se publica también por esos años, y por último la enciclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII sobre la renovación del tomismo.

MacIntyre no sólo presenta cada una de las tradiciones morales que explicitan dichas obras, sino que intenta juzgar a cada una desde de las otras. Su provocadora conclusión es que la tradición moral aristotélica es el mejor ejemplo que poseemos de tradición, cuyos seguidores están en condiciones de tener cierta confianza en sus recursos epistemológicos y morales.

No hay que engañarse ni caer en las trampas de las provocaciones de MacIntyre. No sé si a Aristóteles y a Santo Tomás, pero si sé que a los tomistas alentados por la Enciclica de León XIII poco les gustaría saber que el neoaristotelismo reivindicado por MacIntyre es decididamente historicista y culturalista. El mismo MacIntyre reconoce que hay algo de quijotesco en hacer una defensa historicista del aristotelismo; pero a nuestro autor le importa más entroncar con lo que de aristotélico hay en autores como Vico, Hegel o León XIII —bien distantes, por cierto, unos de otros— que con la exclusión del historicismo y culturalismo por no ser genuinamente aristotélicos.

## 4. Balance y conclusiones

Intentaremos destacar aquí algunos logros y aciertos importantes de los planteamientos expuestos, así como algunas consideraciones globales que nos hagan comprender mejor estos planteamientos.

1) En primer lugar, considero un acierto que para MacIntyre la Ética y la Sociología no sean radicalmente separables. Podríamos formular su postura en los siguientes términos: «Dime qué ética haces y te diré qué sociedad presupones», «Dime qué sociología haces y te diré qué ética presupones». Ética y sociología son en el fondo indisolubles. Las ciencias sociales vuelven con MacIntyre a ser lo que fueron: ciencias morales. Con las matizaciones pertinentes, esto es un indudable acierto.

2) También es un acierto una de las intuiciones básicas de TLV: la historia de la moral y la filosofía moral no son separables. En el epílogo de la segunda edición, MacIntyre escribe: «Las filosofías morales son articulaciones explícitas de la pretensión de la racionalidad de las morales concretas [...]; por esto la historia de la moral y la historia de la filosofía moral son una y la misma» (TLV 328). «La moral que no es moral de una sociedad en particular, no se encuentra en parte alguna» (ibídem, 325). Es importante tener en cuenta esta postura para situar correctamente los debates con otros planteamientos éticos que no comparte esta afirma-

ción. MacIntyre no se limita a discutir las filosofías morales en sí mismas, sino que lo hace atendiendo al contexto cultural en el que nacen y que ellas explicitan.

3) Me parece también certera la crítica de la cultura emotivista y de los personajes que la encarnan, el desenmascaramiento del hecho de que nuestras discusiones éticas sean interminables por partir de preferencias arbitrarias en favor de premisas inconmensurables entre sí. Para MacIntyre no se trata más que de un aspecto de esa confusión entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras, rasgo que caracteriza centralmente nuestra sociedad y nuestra comunicación intelectual. Las discusiones éticas, lamentablemente, revisten la forma de «no tienes razón porque no piensas como yo pienso»; lo único que hay detrás es el esquema del emotivismo.

4) También hay en MacIntyre una crítica de las pretensiones científicas de las ciencias sociales (muy en especial de la economía), de su afán de separar radicalmente hechos de valores, de su capacidad predictiva y de algunas actitudes que pretenden legitimarse con ellas. Llega a decir MacIntyre que, a falta de conocimiento avalado por la ciencia, el mejor *manager* es el mejor actor.

5) El punto más problemático y discutible es la crítica radical que hace MacIntyre de las pretensiones éticas y racionales de la modernidad. En una revista no especializada de corta difusión le preguntaban: «¿Usted no encuentra nada bueno en la modernidad? ¿No hay nada que rescatar y mantener de ella?». La respuesta de MacIntyre se formulaba en estos términos: «El día que la modernidad se conciba a sí misma como una tradición entre otras posibles, ese día podremos empezar a hablar sobre lo que de ellas es posible y deseable mantener».

Ni el utilitarismo ni el deontologismo le parecen aceptables; ambos presuponen y refuerzan la cultura emotivista y el yo descontextualizado. Tanto las preferencias por el bienestar generalizado como el diálogo entre sujetos éticos que pactan sus reglas como sujetos racionales son para él dos formas de simulacro ético. El universalismo descontextualizado está, para MacIntyre, en la raíz de la descomposición moral de la modernidad. Socialismo y liberalismo son también meros bandazos en unos planteamientos éticos que recurren alternativamente, o bien a que cada cual se atenga a sus preferencias arbitrarias (con la esperanza de que haya una mano invisible que las conduzca al bienestar de todos), o bien a la no menos arbitraria regulación centralizada; ambos carecen de criterios compartidos acerca de los bienes y virtudes enraizados en las prácticas. La protesta es una forma de obtener lo que arbitrariamente se reclama; los derechos humanos tienen un carácter postulatorio. El universalismo descontextualizado está, para MacIntyre, en la raíz de la descomposición moral de la modernidad.

6) ¿Es MacIntyre conservador? Es frecuente escuchar y leer, como afirmación que pretende zanjar la discusión, descalificaciones de MacIntyre como conservador. Por ser un crítico rotundo e intransigente de la modernidad, dicen sus detractores, no es aceptable, no está a la altura de los tiempos. Contribuye a corroborar esta descalificación el hecho de que algunos conservadores (¿se puede hablar

así en filosofía moral?) han hecho bandera de MacIntyre y de su defensa de la moral aristotélica a las virtudes. Piensan como si MacIntyre extendiera un cheque en blanco para volver a la filosofía perenne de la interpretación tomista del aristotelismo. Olvidan que el neoaristotelismo de MacIntyre, a la vez que comparte con los conservadores la crítica de la modernidad, la recuperación de las virtudes, de las tradiciones y la teleología aristotélica, lo hace en un sentido eminentemente historicista y culturalista, alejado tanto de todo fijismo esencialista y de toda fundamentación metafísica de la ética en la «naturaleza humana».

En cualquier caso, decir que MacIntyre es conservador y premoderno sólo es posible desde la presuposición de que la modernidad está plenamente vigente, por lo que todo el que se opone a ella es un nostálgico de una era que quedó definitivamente superada. La identificación y la descalificación de MacIntyre como conservador constituye una *petitio principii*. Con ello no se hace más que recaer una vez más en el vicio denunciado por MacIntyre en los debates éticos actuales: la postura del otro no es aceptable porque no comparte las premisas de la propia postura, en favor de la cual sólo aducimos nuestras propias preferencias subjetivas y arbitrarias.

MacIntyre, ciertamente entronca de forma positiva con lo premoderno; no acepta hacer tabla rasa con lo que antecede a la modernidad; no acepta los sueños de intemporalidad desarraigada de todo contexto; pero no se hace ilusiones: hoy por hoy no se dan las condiciones para reconstruir las prácticas y tradiciones. *Tras la virtud* termina planteando un nuevo dilema entre el pesimismo del último Trotski (no hay futuro con sentido para la historia; no hay futuro para las virtudes, no hay futuro para la ética) y la esperanza en un nuevo san Benito, que en un época de decadencia construya enclaves en los que sí sea posible vivir las prácticas y las virtudes en espera de que vengan tiempos mejores. Si esto segundo llegase a ocurrir, nunca sería una mera repetición del pasado; los retos de humanización de la vida han ido cambiando en estos siglos y son hoy muy distintos, como distintos son los modos en que se van configurando los bienes internos a las prácticas: las casas se construyen hoy de distinta manera, la salud se cuida con distintos conocimientos y distintos medios, la educación de los hijos es también diferente. Del mismo modo, los bienes internos a las prácticas y los fines que se persiguen con ellas pueden haberse transformado muy sustancialmente en muchas prácticas.

De lo que no cabe duda es de que MacIntyre no ha sido igualmente aceptado por radicales, conservadores y liberales, como hubiese sido su deseo.<sup>3</sup> Los liberales básicamente lo han rechazado y descalificado. Los conservadores lo enarbolan como bandera. Los radicales están divididos. Las provocaciones, radicalismos y descolokes de MacIntyre tampoco favorecen que tenga muchos adeptos.

7) Digamos una última palabra sobre el trasfondo religioso del pensamiento de

---

<sup>3</sup> «Es intención de este libro poner tal pensamiento al alcance de radicales, liberales y conservadores a la par» (TLV 17).

MacIntyre. No se pretende con ello recaer en tribalismos simplificadores; tan sólo parece que sin aludir a ese trasfondo quedan sin iluminar algunos aspectos de su teoría ética. MacIntyre nació y creció en la iglesia presbiteriana escocesa. Los temas religiosos han sido reiteradamente objeto de su interés y de sus reflexiones, como queda reflejado en sus escritos. En los últimos años se ha convertido al catolicismo. La trayectoria biográfica de MacIntyre merece todo respeto; no sólo ignoramos las últimas claves de sus convicciones personales, sino que deberíamos mantenernos alejados de un cierto ejercicio de impudor, pretendiendo invadir la esfera última de sus convicciones personales. No hay por qué celebrar su conversión como un triunfo del pensamiento católico, ni considerar que dicha conversión constituye un consecuencia necesaria de su filosofía moral.

Quisiera destacar que también en el trasfondo religioso del pensamiento de MacIntyre se encuentran rasgos contradictorios y chocantes. Su descripción de la cultura emotivista como radicalmente corrupta e insalvable desde el punto de vista moral, la misma radical inconmensurabilidad de las posturas éticas en los debates éticos actuales, tienen innegables afinidades con el pesimismo agustiniano de Lutero acerca de la corrupción de la naturaleza y de la razón humanas. Aquí no es la naturaleza, sino la cultura la que es absolutamente incapaz de lograr el acceso a la salvación. Taylor ha rastreado las huellas del agustinismo larvado en las diferentes etapas de la moral de occidente: jansenismo, Rousseau y también la filosofía moral escocesa. Hay huellas de ese pesimismo en el pensamiento de MacIntyre. En cambio el arraigo de la moral en la historia, en la sociedad, en la cultura, en las prácticas, no en la interioridad suprasocial y suprahistórica, no en el esquema trascendental kantiano, es un rasgo típico de la cultura católica, como lo es la reivindicación de las tradiciones y la pretensión de acceder desde ellas a una universalidad mediada por todas las particularidades positivas.

### **Alasdair MacIntyre**

Nacido en 1929, el filósofo y sociólogo inglés Alasdair MacIntyre es actualmente profesor de sociología en las universidades de Essex (Inglaterra) y Vanderbilt (Estados Unidos).

Dedicado principalmente a la filosofía y la sociología de la moral, ha publicado *Historia de la ética* (1966), *Tras la virtud* (1981), *¿Qué justicia y qué racionalidad?* (1988) y *Tres versiones rivales sobre la investigación moral* (1990).

Característica central de toda su obra es la insistencia en la necesidad de aprender de la historia, la sociología o la antropología para reflexionar acerca de los temas de la filosofía moral.

## Resumen

*En 1981 aparece publicado Tras la virtud, de Alasdair MacIntyre, libro que rápidamente pasa a ser de los más comentados y discutidos en el panorama filosófico internacional de los años ochenta. Con él se inaugura el debate ético entre liberales y comunitaristas, probablemente uno de los debates más fecundos de los últimos años. La obra se presenta como una crítica del panorama moral actual y como propuesta de una ética comunitarista de las virtudes. MacIntyre entiende que las concepciones universalistas propias de la Modernidad han fracasado como proyecto ante el creciente e indiscutible relativismo de las reglas y costumbres morales. El discurso moral actual no es más que la expresión de las preferencias subjetivas de cada uno. Todo ello inclina a MacIntyre a ir al comienzo de la Modernidad para someter a revisión la ruptura de ésta con el aristotelismo, con vistas a recuperar una ética de las virtudes más cercana a la vida cotidiana en su estructuración social concreta. De ese modo, conceptos como virtudes, prácticas, bienes internos y tradición se armonizan para ofrecer una propuesta ética de corte comunitarista.*

# John Rawls y la Teoría de la Justicia

por Pablo da Silveira

## El autor.

Doctor en Filosofía. Profesor de Filosofía Política de la Universidad Católica del Uruguay.

En el año 1971 apareció en las librerías estadounidenses una obra titulada A Theory of Justice. Su autor era un profesor de Harvard llamado John Rawls, que hasta ese momento sólo había publica-

do un puñado de artículos en revistas especializadas. El impacto del libro fue tal que, apenas tres años más tarde, otro filósofo estadounidense pudo escribir lo siguiente: «Desde ahora los filósofos políticos deben trabajar dentro de la teoría de Rawls, o bien deben explicar por qué no lo hacen» (Nozick 1974: 183).

El autor de esta afirmación era Robert Nozick, un profesor que también formaba parte del Departamento de Filosofía de Harvard. ¿Debemos interpretar sus palabras como un favor entre amigos? Tal vez, pero en todo caso se trata de un amigo poco inclinado a hacer favores. El libro que incluye este pasaje está destinado a combatir las ideas de Rawls, así como a defender puntos de vista radicalmente diferentes de los suyos. Lo de Nozick no era una gentileza que se le hace a un aliado sino un homenaje que se le hace a un adversario. La distancia filosófica que separaba a ambos hombres era tan notoria como la proximidad geográfica de sus despachos. En esto justamente radica el valor de la cita.

¿Cómo explicar que en tan solo tres años A Theory of Justice haya pasado a ocupar un lugar tan destacado? ¿Y cómo explicar que desde entonces se haya convertido en uno de los libros más comentados y leídos de la historia de la filosofía? En este texto quisiera arriesgar una respuesta a estas interrogantes. La tesis es que el impacto del libro se debe a cuatro tomas de posición que pueden encontrarse en sus páginas y que, en conjunto, contribuyeron a cambiar muchas de las ideas dominantes en la filosofía política contemporánea. Estas cuatro tomas de posición pueden formularse del siguiente modo:

- ① la apuesta a la superación del enfoque analítico;
- ② la búsqueda de una alternativa al fundacionismo;

- 3) el rechazo del utilitarismo; y
- 4) la reafirmación del valor de la democracia liberal.

Para entender la importancia de estos cuatro aspectos debemos partir de un dato que, si bien es conocido, merece ser recordado de manera explícita en este contexto: la actividad filosófica ha estado tradicionalmente dividida en dos grandes «mundos». Por una parte está el mundo anglosajón, integrado originalmente por Inglaterra y Estados Unidos, a los que se agregaron más tarde el Canadá anglófono, Australia y Nueva Zelanda. Por otra parte está la Europa continental, en la que encontramos dos tradiciones filosóficas principales, la alemana y la francesa, junto a otras de menor peso relativo.

Hasta cierto punto puede decirse que esta división es artificiosa. Los «mundos filosóficos» tienden a superponerse y a influirse mutuamente, y hasta las referencias geográficas terminan por ser engañosas. Por ejemplo, buena parte de los padres fundadores de la filosofía «a la anglosajona» —Frege, Carnap, Wittgenstein— fueron filósofos nacidos en países continentales como Austria o Alemania. Sin embargo, hay al menos un sentido en el que razonablemente puede afirmarse que la compartimentación existe: durante mucho tiempo, el que un tema, una metodología o una manera de concebir el trabajo filosófico se hiciera central en uno de esos «mundos» no implicaba que también lo fuera en el otro. Por ejemplo: el utilitarismo tuvo muchísima importancia en el área anglosajona pero muy poca en la Europa continental. La fenomenología marcó a fuego las maneras de hacer filosofía en Francia y en Alemania, pero apenas concitó adhesiones en Inglaterra o en Estados Unidos.

Mirado desde esta perspectiva, *A Theory of Justice* fue un típico producto del mundo filosófico anglosajón. Las formas de argumentación de las que se servía y los antecedentes teóricos a los que apelaba eran familiares para un estadounidense o un británico, en tanto resultaban relativamente exóticos a oídos de un continental. Y, sin embargo, el libro tampoco era un producto habitual de la filosofía de habla inglesa, en el sentido de que rompía con varias de sus tendencias predominantes. Esta es justamente la razón por la que son importantes las cuatro tomas de posición que mencioné más arriba. Cada una de ellas implicaba una ruptura o al menos una revisión vigorosa de lo que venía haciendo la corriente principal de la filosofía anglosajona. Consideradas en conjunto pueden, por lo tanto, ayudarnos a percibir la originalidad del pensamiento rawlsiano.

# 1. La superación del enfoque analítico

En la época en que apareció *A Theory of Justice*, la corriente principal de la filosofía anglosajona estaba dominada por la tradición analítica.<sup>1</sup> Para esta tradición, la mayor parte de los problemas que tradicionalmente han sido llamados «filosóficos» son en realidad confusiones lingüísticas. La tarea central del filósofo consiste en aclarar los términos que son utilizados en las discusiones, así como en criticar aquellos usos que se revelen como inconsistentes o imprecisos.<sup>2</sup>

Esta concepción general condicionaba el modo en que se abordaban los problemas de la ética y de la filosofía política. En ambos dominios se daba por evidente que todo debate normativo debía empezar por un esfuerzo de clarificación a nivel del significado. Por cierto, los filósofos analíticos no estaban completamente de acuerdo a la hora de precisar el alcance de esta afirmación. Algunos pensaban que todo el trabajo debía reducirse al análisis del significado, mientras que otros veían en este esfuerzo una etapa preparatoria de la argumentación normativa.<sup>3</sup> Pero, fuera cual fuera la opinión de cada uno, la gran mayoría dedicaba mucho más tiempo y energía a las clarificaciones lingüísticas que a la discusión sustantiva.

Este programa empezó a ser sometido a crítica en los años cincuenta, cuando los propios filósofos analíticos empezaron a poner en duda algunos supuestos de su trabajo.<sup>4</sup> El cambio de óptica se trasladó algo más tarde a la filosofía política, dando lugar a algunas obras que reivindicaban la reflexión sustantiva en torno a los principios de la cooperación social.<sup>5</sup> Pero, Rawls fue el primero en elaborar una teoría completa que asumiera plenamente la principal conclusión de esta revisión: *los problemas morales y políticos no se reducen a simples cuestiones de significado; existen mejores y peores opciones normativas y el desafío consiste en en-*

---

<sup>1</sup> Prefiero hablar de *corriente principal* porque no todos los filósofos anglosajones se plegaron a la manera analítica. Isaiah Berlin, Frederick Hayek, Stephen Toulmin, Karl Popper y sus seguidores son ejemplos de filósofos «a la anglosajona» que ya en aquella época se ocuparon de problemas filosóficos sustantivos. Véase sobre este punto Parekh 1994.

<sup>2</sup> En los próximos párrafos voy a seguir de cerca (aunque de manera más escueta) la presentación realizada en Da Silveira & Norman 1995.

<sup>3</sup> De manera general, el primer punto de vista fue defendido por los filósofos de inspiración positivista (Schlick, Ayer, Stevenson), mientras que el segundo fue asumido por los filósofos del lenguaje ordinario (Austin, Weldon, Raphael, el primer Brian Barry).

<sup>4</sup> Un texto clásico a este respecto es un artículo publicado por Quine en 1951: «Two Dogmas of Empiricism», recogido en Quine 1963: 20–46.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Benn & Peters 1959 y Barry 1965.

contrar argumentos que nos permitan optar racionalmente entre ellas (Rawls 1971: xi, esp. 13).<sup>6</sup>

Con la incorporación de este presupuesto a su programa de trabajo, Rawls daba un paso decisivo en el camino que lo conducía de la filosofía analítica a una filosofía post-analítica. El prefijo *post* alude aquí a algo más que una mera sucesión temporal. Para los filósofos post-analíticos, las exigencias de precisión lingüística y de claridad conceptual siguen siendo tan importantes como para los analíticos. Pero lo que se niega es que la tarea del filósofo deba reducirse a un mero «pulir las herramientas». Los problemas filosóficos (al menos los buenos) son problemas reales y no meras confusiones lingüísticas. La claridad y la precisión son condiciones necesarias pero no suficientes del esfuerzo esclarecedor. El mundo de la práctica nos exige tomar decisiones y para fundamentarlas necesitamos argumentos sustantivos. Lo que se espera del filósofo es que haga esfuerzos para encontrarlos.

Rawls proponía entonces ir decididamente más allá del punto al que habían llegado los analíticos.<sup>7</sup> Pero no podía hacerlo de un modo ingenuo, es decir, mediante procedimientos que no fueran capaces de resistir la crítica de un filósofo formado en la segunda mitad del siglo XX. La elaboración de este procedimiento alternativo es el segundo rasgo característico de *A Theory of Justice*, al que ~~he~~ <sup>he</sup> llamado:

## 2. La búsqueda de una alternativa al fundacionismo

El punto de partida de Rawls consiste en observar que las sociedades democráticas contemporáneas están fuertemente marcadas por lo que llamaré más tarde «el hecho del pluralismo», es decir, la radical diversidad de convicciones morales, metafísicas y religiosas a las que adhieren sus integrantes. Rawls insiste en que este dato no tiene nada de pasajero. No se trata de un conjunto de discrepancias que podamos eliminar mediante un esfuerzo argumentativo. De hecho, en las sociedades plurales parece ocurrir más bien lo contrario: a mayor libertad para el intercambio de argumentos, mayor diversidad de opiniones y de matices.

Ahora bien, esta diversidad no debe hacernos olvidar que la coexistencia social debe ser organizada sobre la base de principios e instituciones comunes. Y el

<sup>6</sup> Se cita en primer lugar el número de página de la edición inglesa de Harvard University Press y luego el número de página de la edición castellana del FCE.

<sup>7</sup> El fuerte impacto de esta propuesta no significó el abandono unánime del programa anterior. Algunos autores muy influyentes —por ejemplo, Richard Hare— han seguido trabajando hasta hoy en el análisis del significado.

punto es que no podemos esperar a resolver nuestras discrepancias para sólo después embarcarnos en esa tarea. Dicho crudamente: si esperamos a eliminar nuestros desacuerdos para iniciar la labor de diseño institucional, entonces es probable que nunca lleguemos a vivir bajo instituciones comunes, o al menos no conseguiremos hacerlo mediante procedimientos respetuosos de la libertad de conciencia de cada uno. Las unanimidades siempre van de la mano del uso opresivo del poder político.

Este es, dice Rawls, el gran aprendizaje que hemos hecho desde los tiempos de las guerras de religión. Tenemos que diseñar instituciones políticas que puedan ser reconocidas como legítimas por individuos que adhieran a una diversidad de convicciones morales, metafísicas y religiosas. Y para eso tenemos que ser capaces de justificar esas instituciones mediante argumentos que todos puedan aceptar libremente. No podemos apelar a la voluntad de Dios, a una interpretación controvertida de la historia ni a una reconstrucción igualmente controvertida de la naturaleza humana.

En la jerga filosófica, este punto de vista se conoce con el nombre de *anti-fundacionismo*. Importa entenderlo bien: no se trata de renunciar a nuestras convicciones profundas ni de renunciar a justificarlas con razones, sino de renunciar a edificar directamente sobre ellas las instituciones comunes. El anti-fundacionismo no es una forma de escepticismo. No nos obliga a renunciar a nada en lo que creamos. Simplemente supone reconocer que, aun cuando tengamos nuestras propias convicciones y podamos invocar razones en su favor, esto no será suficiente para lograr la unanimidad en torno a ellas. Los otros pueden tener sus propias razones para defender convicciones más o menos incompatibles con las nuestras (Rawls 1971: 127, esp. 153).

La adhesión al anti-fundacionismo no era ciertamente una novedad en el área anglosajona. De hecho, este es el «mundo filosófico» donde el fundacionismo ha generado menos adeptos. Pero lo característico de Rawls fue la decisión con la que buscó una alternativa que permitiera legitimar las normas e instituciones comunes. Los analíticos no se habían preocupado mayormente del problema porque estaban demasiado concentrados en el análisis lingüístico. Tal vez los últimos que habían intentado algo parecido eran los pragmatistas, y en más de un sentido Rawls parece inspirarse en ellos.

Para intentar entender la lógica de su intento volvamos al problema original: ¿a qué apelar para darnos normas e instituciones comunes, si no podemos apelar a la voluntad de Dios ni a una teoría compartida de la naturaleza humana? La respuesta de Rawls tiene dos partes. La primera consiste en un retorno al contractualismo, es decir, a la ficción de un contrato social tal como fue trabajada por Hobbes, Locke, Rousseau o Kant. La segunda consiste en un método de control que Rawls propone como alternativa al análisis lingüístico y que llama equilibrio reflexivo.

La apelación al contractualismo implica retomar un tipo de argumentación que

fue muy popular en el siglo XVIII: si los individuos tienen opiniones e intereses contrapuestos, entonces sólo podrán llegar a acuerdos en la medida en que la vida bajo las normas e instituciones pactadas sea preferible para todos a la vida en ausencia de ellas. Dicho de otro modo: para darnos normas e instituciones comunes tenemos que optar por soluciones que todos los miembros de la sociedad puedan considerar como aceptables a la luz de sus propios intereses y preocupaciones.

Pero Rawls agrega una nueva exigencia a este argumento tradicional. Las normas e instituciones que seleccionemos van a condicionarnos severamente todo a lo largo de nuestras vidas. Si el intento sale bien, incluso van a afectar la existencia de nuestros hijos y de nuestros nietos. Y el punto es que en la vida social hay demasiada incertidumbre como para que sea racional tomar decisiones en función de las ventajas de las que disfrutamos en el momento actual. Puede que ahora seamos ricos, pero nada asegura que dentro de unos años no seamos pobres. Puede que ahora estemos en mayoría, pero nada impide que mañana quedemos en minoría. Los términos del contrato no deben pues ser evaluados a la luz de nuestros intereses presentes, sino de los intereses más permanentes que podamos invocar.

El dispositivo que propone Rawls para satisfacer esta exigencia ha terminado por hacerse célebre. Imaginemos, dice, una asamblea en la que van a elegirse las instituciones de base de la sociedad. En esta asamblea van a estar directa o indirectamente representados todos los miembros de la sociedad, pero sus puntos de vista van a ser recogidos de una manera muy peculiar: al incorporarse a la reunión, todos los individuos aceptan colocarse bajo un *velo de ignorancia*. Esto significa que todos aceptan olvidar si son ricos o pobres, hombres o mujeres, blancos o negros, creyentes o no creyentes, así como aceptan olvidar cuáles son sus propias ideas acerca de cómo vale la pena vivir.

Este velo de ignorancia es la característica más llamativa de lo que Rawls llama la posición original. Es un velo que reduce la información disponible, pero que no obliga a los participantes a olvidarlo todo acerca de la vida social. En realidad, los participantes siguen disponiendo de abundante información. Saben que hay negros y blancos, mujeres y hombres, creyentes y no creyentes. Saben que tienen discrepancias a propósito de cómo vale la pena vivir y saben que son capaces de ajustar su comportamiento a exigencias normativas. También conocen las leyes fundamentales de la economía y las condiciones que deben darse para asegurar el funcionamiento de las instituciones. Lo único que no conocen es el lugar que cada uno ocupa en la sociedad, ni cuál es la actual dotación de recursos de cada individuo, ni cuáles son sus ideas acerca del bien. Se cuenta con conocimientos generales, pero no se tiene ninguna noticia acerca de cada situación particular.

Rawls niega explícitamente que una asamblea de este tipo haya tenido lugar.<sup>8</sup> Como ocurre con todos los contractualistas relevantes, la idea del contrato es vista como una ficción que establece un conjunto de restricciones al tipo de argumento que podemos emplear.<sup>9</sup> En el caso de Rawls, la idea es que en las condiciones de la posición original vamos a vernos obligados a discutir teniendo en cuenta intereses que sean generalizables y no aquellos intereses que circunstancialmente sean los nuestros.

Esta es la gran diferencia entre el contractualismo de Rawls y el de Hobbes. El contractualismo hobbesiano está basado en la idea de mutuo beneficio. Los hombres se ponen de acuerdo en una serie de normas porque esto favorece sus intereses particulares. En el caso de Rawls, los intereses particulares son justamente lo que se ignora. En definitiva, lo que hace el velo de ignorancia es obligarnos a negociar bajo la perspectiva del universalismo moral (Rawls 1971: §§ 24 y 40).

Pero, a juicio de Rawls, este procedimiento no alcanza para justificar las instituciones comunes. Además de realizar este esfuerzo constructivo mediante la ficción de la posición original, tenemos que someter las conclusiones a las que lleguemos a una dinámica muy particular que recibe el nombre de equilibrio reflexivo. Es que Rawls es un autor de la segunda mitad del siglo XX y, como tal, es consciente de la peligrosidad que encierra la construcción de grandes sistemas de principios. Varias filosofías e ideologías que lograron formulaciones coherentes y organizadas terminaron conduciendo a grandes calamidades humanas. En consecuencia, tenemos que actuar con prudencia a la hora de formular principios abstractos que orienten nuestra acción.

La estrategia que sugiere Rawls consiste en contrastar los principios generales a los que lleguemos con nuestros «juicios morales bien ponderados». Esta es una de las nociones básicas de su pensamiento, de modo que vale la pena detenerse en ella.

Un juicio moral bien ponderado es un juicio normativo particular (o, para utilizar el lenguaje de Rawls, una «intuición moral»). No se trata de razonamientos complejos, sino de reacciones puntuales que expresan nuestra aceptación o rechazo ante una situación o una solución normativa específica. Las intuiciones morales se expresan mediante fórmulas como: «esto es justo», «esto es injusto», «esto es aceptable» o «esto es inaceptable». La palabra «intuición» se usa aquí en un sentido diferente del psicológico y también diferente del que recibía en la filosofía de G. E. Moore y sus seguidores.

---

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, el §20 de *Theory*.

<sup>9</sup> Este es un dato que no parecen tener en cuenta quienes acusan a los contractualistas de ser históricamente ingenuos. Ningún examen de los textos corrobora esta impresión. Sobre este punto véase Da Silveira 1999.

En segundo lugar, los juicios bien ponderados son un tipo particularmente confiable de intuición moral. Se trata de juicios «emitidos bajo condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia y, por lo tanto, en circunstancias en las cuales no son de aplicación las excusas y explicaciones más comunes. Se presume entonces que la persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta...» (Rawls 1971: 47-48, esp. 68).<sup>10</sup>

*en resumen*

En una palabra, los juicios bien ponderados son juicios que versan sobre cuestiones particulares y que alcanzan el mayor grado de confiabilidad al que podemos aspirar. Por supuesto, nada de esto asegura que esos juicios sean acertados. Pero el Rawls de *A Theory of Justice* sostiene que en ellos se expresa un «sentido de justicia» compartido por los individuos racionales y razonables que intentan encontrar principios justos para ordenar la cooperación social. No se trata de juicios trascendentales en el sentido kantiano, pero se trata de lo más que podemos acercarnos a algo semejante.<sup>11</sup>

Una vez que aceptamos que los hombres no tenemos acceso directo a un mundo de verdades eternas, los juicios bien ponderados deben ser considerados como hechos particularmente relevantes de nuestro universo moral: en ellos se depositan nuestros aprendizajes morales compartidos. Por lo tanto, si un principio general que hemos formulado entra en colisión con nuestros juicios bien ponderados, eso significa que estamos en problemas. O bien nuestro principio debe ser modificado, o bien debe serlo nuestro juicio, o bien deben serlo ambos.

Esta es justamente la mecánica del equilibrio reflexivo. Los principios y normas a los que lleguemos por la vía de razonar en las condiciones de la posición original deben ser cotejados con nuestros juicios bien ponderados. Si no hay colisión entre unos y otros, esto nos permite seguir avanzando en la elaboración de nuestra teoría moral. Si hay colisión, nos veremos obligados a modificar nuestros principios generales o nuestros juicios. Esto último es lo que ocurre cuando los principios generales pueden explicar el propio conflicto y ofrecer un juicio alternativo.

La elaboración de una teoría moral consiste así en un movimiento de vaivén entre nuestros juicios bien ponderados y los principios generales que vamos formulando.<sup>12</sup> El equilibrio reflexivo se alcanza cuando los principios y las intuiciones están (al menos provisionalmente) «en línea», es decir, cuando no hay disonancias

<sup>10</sup> Aquí, como en otros sitios, me alejo de la versión castellana del FCE para subsanar errores de traducción.  
<sup>11</sup> En el correr de los años ochenta Rawls introdujo importantes modificaciones en su manera de entender los juicios bien ponderados.  
<sup>12</sup> Rawls distingue entre un equilibrio reflexivo estrecho y un equilibrio reflexivo amplio, pero no voy a entrar aquí en estos detalles. Véase sobre el punto Rawls 1971: 49-50, esp. 69 y Van Parijs 1991: 73ss.

importantes entre los principios que elegimos y los juicios que han sobrevivido a este proceso de confrontación y de ajuste.

Como es fácil imaginar, la aplicación detallada de este método plantea problemas relativamente complejos.<sup>13</sup> Pero no voy a entrar aquí en esta discusión.

### → 3. El rechazo del utilitarismo

La toma de distancia respecto de la filosofía analítica y la búsqueda de una alternativa al fundacionismo fueron dos de las razones que contribuyeron a la rápida celebridad de *A Theory of Justice*. La tercera razón, igualmente importante, consistió en la ruptura con el utilitarismo, que en aquellos años era la ortodoxia en los campos de la ética y la filosofía política anglosajonas.

El utilitarismo es una poderosa doctrina moral que nació en Inglaterra a fines del siglo XVIII. Esta doctrina se caracteriza por dos rasgos distintivos.

1 En primer lugar, a la hora de identificar lo que beneficia o perjudica a la sociedad, los utilitaristas toman como unidad de cuenta al individuo. Lo único que debemos considerar son los resultados que la decisión va a tener sobre el bienestar de cada uno. El bien común no es otra cosa que la suma (o el promedio) del bienestar de cada individuo, una vez que se ha aceptado que cada miembro de la sociedad cuenta como uno y no más de uno.

2 En segundo lugar, a la hora de identificar lo que vamos a considerar como el bien de cada individuo, lo que cuenta es lo que cada persona considera como su propio bienestar. Cada individuo es considerado como capaz de identificar lo que mejor le conviene, no porque los individuos no puedan equivocarse en este punto sino porque cualquier otra alternativa es mucho menos confiable. No hay lugar para reyes filósofos ni para tutores benevolentes.

Sobre esta doble base el utilitarismo propone que las decisiones sociales se funden en un cálculo de las pérdidas y ganancias de bienestar experimentadas por los individuos. La decisión a adoptar será aquella que maximice el bienestar total o el bienestar promedio del grupo sobre el que vaya a ser aplicada.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Entre otros: ¿cuál es el grado mínimo de coincidencia con nuestros juicios bien ponderados que debemos exigir a una teoría para reconocerle una plausibilidad *prima facie*? ¿Qué condiciones debe cumplir un juicio bien ponderado para que pueda ser considerado como compartido? O, para plantear una cuestión todavía más compleja: si partimos de un mismo conjunto de juicios bien ponderados, ¿la práctica correcta del equilibrio reflexivo debería conducirnos a elegir exactamente los mismos principios? Véase sobre este punto Rawls 1971: 49-50, esp. 69-70.

<sup>14</sup> La diferencia entre utilitarismo clásico y utilitarismo medio es importante cuando entra en juego el tamaño de la población.

Pese a su atractivo superficial, el utilitarismo enfrenta dificultades serias. En primer lugar, tropieza con varios problemas técnicos. Por ejemplo: si asumimos que el bienestar debe ser maximizado, ¿cómo vamos a medir las variaciones que se produzcan en términos de bienestar? ¿Cómo vamos a hacer comparaciones interpersonales de utilidad? ¿Cómo vamos a comparar intensidades en el caso de que sea necesario hacerlo?

En segundo lugar, y sobre todo, el utilitarismo enfrenta serias objeciones normativas. Quienes lo critican en este plano dicen que, aun en el caso de que esta doctrina consiguiera resolver sus dificultades técnicas y pudiera ser aplicada, conduciría a resultados indeseables. John Rawls se encuentra en la primera línea de quienes han defendido este punto de vista.

→ Rawls acusa al utilitarismo de: a) conducir, al menos potencialmente, a desigualdades extremas en la distribución de recursos y b) no ofrecer garantías suficientes en materia de respeto de los derechos individuales. Ambas críticas se resumen en un lema que Rawls ha repetido incansablemente: el utilitarismo no respeta la separación entre las personas, es decir, no respeta aquella exigencia de Kant según la cual los otros deben ser vistos como fines en sí mismos y no como medios para la consecución de nuestros propios fines.

a) La primera parte de la acusación afirma que, al atender exclusivamente a la suma total o al promedio de bienestar, el utilitarismo no se preocupa por el modo en que el bienestar es distribuido dentro de la sociedad. Para entender mejor esta afirmación, imaginen una sociedad muy simple, compuesta por dos individuos A y B. Esa sociedad tiene que elegir entre dos estados del mundo. En el primer estado, el individuo A tiene 3 unidades de utilidad, en tanto el individuo B tiene 4. El producto total es 7. En el segundo estado del mundo, el individuo A sólo tiene 2 unidades y el individuo B tiene 9, con lo cual el producto total asciende a 11. No importa demasiado lo que representen estas cifras. Pueden ser pesos, dólares o cebollas. Lo que importa es que funcionan como indicadores indirectos de bienestar: disponer de más unidades es preferible a disponer de menos porque eso facilita la satisfacción de nuestras preferencias.

	I	II
A:	3	2
B:	4	9
	—	—
	7	11

¿Cuál de las dos situaciones debemos elegir? Si somos utilitaristas consecuentes tenemos que optar por II, porque tanto la suma global como el promedio son mayores que en I. Para el utilitarista no es relevante que la situación I sea más igualitaria que la situación II, ni que la situación de A empeore si se pasa de I a II. Esto se debe, señala Rawls, a que en la perspectiva utilitarista «no importa, excepto de manera indirecta, cómo se distribuya la suma de satisfacciones entre los

individuos, así como tampoco importa, excepto de manera indirecta, cómo un hombre distribuye sus satisfacciones a lo largo del tiempo. La distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima satisfacción» (Rawls 1971: 26, esp. 44).

b) La segunda objeción normativa en la que hace hincapié Rawls consiste en decir que el utilitarismo puede terminar justificando violaciones de los derechos individuales. Si lo que cuenta es la utilidad total o la utilidad promedio, la satisfacción o el sufrimiento de cada individuo no tiene otro valor que lo que agrega o quita al conjunto. Y esto supone el riesgo de instrumentalizar a una parte de la ciudadanía con el fin de maximizar el bienestar global.

Piensen en la típica situación de los circos romanos de la antigüedad: un gladiador está caído en la arena y el triunfador mira al César para saber lo que debe hacer. Las tribunas rugen y apuntan con el pulgar hacia abajo. Han ido a ver sangre y están a punto de conseguirlo. ¿Qué debe hacer el emperador? Si pone el pulgar para arriba, habrá salvado la vida de un hombre pero habrá obtenido un pésimo saldo en términos de bienestar: la satisfacción del gladiador se opondrá a la decepción de los miles de personas que están en las tribunas. En cambio, si el emperador pone el pulgar para abajo habrá condenado a muerte a un hombre, pero habrá maximizado el bienestar porque habrá satisfecho las preferencias de un mayor número de personas. Y esto es lo que le exige el utilitarismo (Sen 1981: 7).

Este ejemplo puede parecer algo fantasioso, pero nos permite adivinar lo que pasaría si aceptáramos instrumentar a los individuos para maximizar la utilidad. Por esta vía podemos caer en prácticas tan funestas como la de castigar a un inocente con el fin de aparentar que nada escapa al brazo de la justicia, o la de restablecer los trabajos forzados como método para mejorar la competitividad de la economía.

La conclusión que extrae Rawls de esta doble crítica es que una teoría de la justicia sólo podrá ser aceptable para nuestra sensibilidad moral si cumple con dos condiciones. En primer lugar, debe colocar los derechos y libertades fundamentales fuera del alcance del cálculo de utilidad. Hay cosas que no se les puede hacer a los individuos aun en el caso de que eso obstaculice nuestros esfuerzos por maximizar el bienestar. En segundo lugar, hace falta establecer algún tipo de vínculo entre el imperativo de eficiencia (es decir, la preocupación por aumentar la disponibilidad total de bienes a distribuir) y el imperativo de igualdad (es decir, la preocupación por asegurar que todos puedan participar mínimamente del producto social).

Estas exigencias parecen razonables a nivel intuitivo pero todavía deben ser justificadas en términos constructivos, es decir, desde el punto de vista de la elaboración teórica de principios normativos. ¿Cómo dar ese paso? Para hacerlo, Rawls vuelve a la ficción de la posición original. En esa asamblea hipotética, los individuos no saben cuál será su situación en la sociedad, su dotación de recur-

nos ni su concepción del bien. Saben, en cambio, que están interesados en realizar una concepción del bien, y que las instituciones y normas que se establezcan van a regir probablemente durante todo el tiempo que duren sus vidas. Dado este contexto, ¿de qué modo deberían negociar los principios orientadores de la cooperación social?

Lo racional en estas condiciones, dice Rawls, no sería intentar maximizar nuestros beneficios presentes sino minimizar nuestros riesgos futuros. Dado que las instituciones que elijamos van a pesar sobre nosotros hasta el final de nuestros días, debemos asegurarnos de que esas instituciones no vayan a perjudicarnos seriamente en el caso de que quedemos en una situación de debilidad relativa.

Esta estrategia consistente en hacer que el peor resultado al que podemos llegar sea el menos malo posible recibe el nombre de *maximin* (contracción de «maximizar el mínimo»). Su propósito no es elevar el techo sino el piso: no aspiramos a maximizar nuestras ganancias potenciales sino a minimizar los eventuales daños para el caso en que nos toque perder. Un ejemplo que permite percibir el atractivo de esta estrategia es el propuesto por Brian Barry. Imaginemos una sociedad en la que coexisten dos comunidades que adhieren a diferentes creencias religiosas y que creen en la legitimidad de la conversión por la fuerza. Para cualquiera de las dos, una posible manera de resolver la situación consistiría en combatir a la otra e imponerle su propia fe. Si el intento tiene éxito, el conjunto de la sociedad terminaría adhiriendo (al menos externamente) a lo que los miembros de la comunidad vencedora consideran la fe verdadera. Pero, ¿qué ocurre si nos toca perder? En ese caso nos veremos obligados a renunciar (al menos públicamente) a la fe que consideramos verdadera para adherir a la que consideramos aberrante. Y este es el peor resultado posible para quien se tome en serio su propia fe. Por eso, dice Barry, al menos en una situación de relativo equilibrio de fuerzas, los miembros de ambas comunidades tienen razones para adoptar una política de tolerancia religiosa, que «no le asegura a ninguna el resultado que más desea pero le da a ambas la garantía de que no se producirá el resultado que menos prefiere» (Barry 1991: 27).

Una idea fuerte de Rawls es que los participantes en la posición original, obligados a actuar bajo el velo de ignorancia, adoptarán la estrategia *maximin*. Esta opción es ciertamente muy conservadora. De hecho, no es la que muchos adoptamos en la vida real cuando debemos, por ejemplo, tomar decisiones relativas a nuestro empleo. Pero, dice Rawls, esta es la única opción racional cuando se trata de establecer los principios e instituciones que determinarán nuestras posibilidades de acción todo a lo largo de nuestras vidas.

Ahora bien, asumiendo que los participantes en la posición original se ajusten a la estrategia *maximin*, ¿qué decisiones específicas tomarían? La primera, sostiene Rawls, consistiría en proteger su interés fundamental en poder decidir el curso que quieren dar a sus vidas. Esto significa excluir todos aquellos posibles resultados en los que este interés pueda verse comprometido. Por ejemplo, a la hora de

decidir si vamos a aceptar o no la esclavitud, tenemos que actuar bajo el supuesto de que nuestro peor enemigo va a asignarnos el lugar que ocuparemos en la sociedad. Y si esta es la premisa, entonces lo racional es decidir que no haya esclavitud, aun en el caso de que pudiera probarse que la esclavitud tenga efectos benéficos sobre la productividad (Rawls 1971: 152, esp. 181).

Razonando de esta manera, dice Rawls, los participantes en la posición original llegarían a establecer *la prioridad de las libertades fundamentales*. Esta prioridad significa que los derechos que aseguran el ejercicio de nuestras libertades básicas no pueden ser sometidos al cálculo de intereses sociales. No es aceptable que sacrifiquemos una o varias de nuestras libertades fundamentales para aumentar la eficiencia económica. Y tampoco es aceptable sacrificar una o varias de esas libertades en beneficio de la igualdad material. La igualdad es un valor importante, pero debe ser alcanzada por vías que sean compatibles con el respeto de las libertades básicas. Rawls resumirá más tarde esta idea en una fórmula muy expresiva: *una libertad fundamental sólo puede limitarse en beneficio de otra libertad fundamental*.

Con la afirmación de la prioridad de las libertades fundamentales Rawls responde de manera sistemática a lo que considera una de las insuficiencias fundamentales del utilitarismo. Pero todavía queda el problema de cómo evitar las formas extremas de desigualdad a las que puede llevar la aplicación de esa doctrina. Para resolver esta cuestión, Rawls vuelve a ponerse en la perspectiva de la posición original. Los individuos deben elegir una pauta de distribución que vaya a aplicarse a lo largo de sus vidas. Y deben hacerlo sin saber cuál es el lugar de cada uno de ellos en la sociedad. Lo racional en estas condiciones, afirma Rawls, es optar por una solución que nos asegure que el individuo menos favorecido recibirá la dotación menos mala posible. Y es racional elegir esta solución porque bien puede ocurrir que ese individuo sea yo.

Ahora bien, ¿cuál es la pauta de distribución que más favorece a los menos favorecidos? Una respuesta espontánea consiste en proponer el igualitarismo estricto, es decir, aquella distribución en la que todos tienen lo mismo. Pero, pese a su plausibilidad inicial, el igualitarismo estricto no es una solución atractiva. En primer lugar, su aplicación es incompatible con el respeto de la libre iniciativa. Para conseguir que todos tengan lo mismo, es preciso intervenir todo el tiempo sobre los intercambios individuales. Y, en segundo lugar, el igualitarismo estricto no mejora necesariamente la suerte de los que están peor. Al menos en ciertas situaciones (especialmente cuando la única opción posible consiste en «igualar para abajo»), el resultado puede ser un empeoramiento de la situación para todo el mundo.

Consideremos una vez más el caso de una sociedad de dos individuos donde el producto se distribuye del siguiente modo:

A	3
B	4
	—
	7

Esta es una sociedad bastante igualitaria, pero no lo es en sentido estricto. Ahora bien, supongamos que la única manera de lograr la igualdad estricta sea llegar a la situación siguiente:

A	2
B	2
	—
	4

En este caso estamos ante una situación menos eficiente (el producto total bajó de 7 a 4) y todos los miembros de la sociedad están peor, incluyendo aquellos que eran los menos favorecidos en la situación anterior. Esto puede haber ocurrido, por ejemplo, porque desaparecieron los incentivos que llevaban a la gente a producir.

En cambio, consideremos que de la situación inicial (donde A tiene 3 y B tiene 4) pasamos a la situación siguiente:

A	4
B	9
	—
	13

En esta nueva situación la sociedad se ha vuelto más rica (el producto total pasó de 7 a 13 unidades), pero también se ha vuelto más desigualitaria (el individuo B tiene ahora más del doble que el individuo A). No obstante, el individuo A mejoró su situación (antes tenía 3 y ahora tiene 4). La sociedad es más desigual, pero la situación de A mejoró. Esto puede deberse, por ejemplo, a que el individuo B pudo invertir y generar mejores empleos.

El igualitarismo estricto no es necesariamente la distribución que más favorece a quienes están peor. Puede ocurrir que ciertas formas de desigualdad sean necesarias para que haya más para repartir. Y si realmente hemos adoptado una estrategia *maximin* (es decir, la estrategia que nos asegura el máximo de los mínimos) debemos tomar nota de este dato. Lo racional para los participantes en la posición original no es rechazar toda forma de desigualdad, sino aceptar solamente aquellas desigualdades económicas y sociales cuya existencia mejore la situación de los menos favorecidos.

Lo que Rawls está proponiendo es un criterio que nos permita distinguir entre aquellas formas de desigualdad que vamos a reconocer como justas y aquellas que vamos a rechazar por injustas. Y el modo en que opera este criterio (de acuerdo a la estrategia *maximin*) consiste en ligar el aumento de la desigualdad al mejoramiento de la suerte de los que están peor. El problema, naturalmente, es que esta idea podría legitimar crecimientos ilimitados de la desigualdad. Para percibir mejor esta dificultad, volvamos a la situación en la que el individuo A tiene 3 unidades de utilidad y el individuo B tiene 4, y consideremos ahora una situación alternativa planteada en estos términos:

A	4
B	66
	—
	70

Esta situación es mucho más eficiente que la precedente, donde el producto total era 7. Hemos conseguido que el producto se multiplique por diez. También se cumple la condición de que el individuo menos favorecido en la situación de partida (es decir, el individuo A) haya mejorado su posición. Pero lo cierto es que esta mejora es insignificante al lado de los beneficios que obtuvo B, y que ahora estamos ante una situación muchísimo más desigual que la inicial.

La conclusión de Rawls es que, para que las desigualdades sean justificadas, no alcanza con que generen *algún* beneficio para los menos favorecidos. De manera más radical, hace falta que esas desigualdades coloquen a los menos favorecidos en la *mejor* situación en la que puedan estar. Dicho de otro modo: entre todos los estados del mundo que tenemos a nuestro alcance, debemos elegir aquel en el que los menos favorecidos estén mejor (lo que difícilmente sea la situación de estricta igualdad).

Lo que parecía un simple criterio para elegir entre posibles pautas de distribución se convierte entonces en una exigencia igualitaria extremadamente severa. No podemos darnos por satisfechos con introducir un cambio que mejore la situación de los que estaban peor. A cada instante debemos preguntarnos si no hay otra forma de distribución que mejore todavía más la suerte de los menos favorecidos. Un mundo rawlsiano no sería un mundo que practicara el igualitarismo estricto, pero sí sería un mundo fuertemente igualitarista. Mucho más igualitarista, en particular, que un mundo que se ajuste al principio de utilidad.

## → Los principios rawlsianos

Hasta aquí hemos seguido una argumentación que combina nuestra insatisfacción intuitiva ante algunos de los resultados a los que podría conducir el utilitarismo con un esfuerzo de construcción teórica que tiene como punto de partida la

ficción de la posición original. Esta argumentación culmina en la formulación de dos principios que son el núcleo duro de la teoría rawlsiana de la justicia. Se los conoce como el principio de igual libertad y el principio de diferencia. (Muchos han señalado que en realidad se trata de tres principios, ya que el segundo combina un principio de igualdad de oportunidades con el principio de diferencia propiamente dicho.) De las varias formulaciones que han recibido a lo largo del tiempo, presento aquí la última que Rawls propone en *A Theory of Justice*. Esta formulación sería modificada en los años posteriores, pero lo que importa aquí es el estado de su pensamiento hacia 1971:

I) Cada persona tiene un igual derecho al más amplio esquema de libertades fundamentales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.

II) Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: tienen que a) ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad; y b) tienen que estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de igualdad de oportunidades.

Para comprender cabalmente el alcance de estos principios es importante hacer dos observaciones. La primera es que, para aplicarlos, debemos servirnos de una regla de prioridad que establece la preeminencia de I sobre II y de b sobre a: no podemos sacrificar la aplicación del principio I para aplicar más fácilmente el principio II, ni podemos ignorar el principio IIb para facilitar la aplicación del IIa (Rawls 1971: 42, esp. 62). De este modo se asegura la prioridad de las libertades fundamentales respecto de las exigencias distributivas. Las libertades no pueden sacrificarse en beneficio de la igualdad. La sociedad rawlsiana aspira a distribuir en libertad.

La segunda observación, extremadamente importante, es que el concepto de «miembros menos favorecidos de la sociedad» es un concepto relativo. Siempre se trata de los miembros menos favorecidos con relación a los demás en un momento dado. Para entender esta idea volvamos a nuestra sociedad compuesta por dos individuos, donde A tiene 3 y B tiene 4 unidades de utilidad, y supongamos que alguien nos propone el siguiente cambio:

	I	II
A	3	5
B	4	2
	—	—
	7	7

Ambas situaciones son iguales en términos de eficiencia (en las dos el producto total es 7). Si pasamos de una a otra, el individuo menos favorecido en la primera (es decir, el individuo A) mejora su posición. Pero el costo es que el individuo B pasa a estar peor de lo que estaba el individuo A en la primera situación. De acuerdo con el segundo principio propuesto por Rawls, entre estos dos estados

del mundo hay que elegir el primero, porque el menos favorecido en la primera situación está mejor que el menos favorecido en la segunda, aunque se trate de individuos diferentes. Dicho en otras palabras: los individuos no pueden ser sacrificados en nombre de una justicia compensatoria. Este es un corolario de la aceptación del principio de separación de las personas, cuya ignorancia Rawls reprocha al utilitarismo.

## ➔ La noción de bienes primarios

Ahora bien, suponiendo que estos principios sean aceptables, ¿qué es exactamente lo que vamos a distribuir? La propuesta utilitarista consiste en servirnos de la métrica subjetiva del bienestar, pero ya hemos visto que esto plantea problemas técnicos y normativos. ¿A qué alternativa podemos apelar?

Una posible estrategia consistiría en hacer una lista de las cosas que son buenas para la gente y luego repartirlas equitativamente. Pero esta solución es inaceptable desde el punto de vista de Rawls, dado que uno de los axiomas de su pensamiento es el hecho del pluralismo. Si los individuos tienen profundas discrepancias morales, metafísicas y religiosas, también van a discrepar a propósito de las cosas que son buenas para ellos.

— La sugerencia de Rawls consiste en identificar un conjunto de bienes que sirvan como medios para la realización de cualquier programa de vida, es decir, bienes que todo individuo racional debería desear cualesquiera sean sus ideas acerca de cómo vale la pena vivir. Si conseguimos identificar este conjunto de bienes, entonces dispondremos de una métrica objetiva que sea al mismo tiempo respetuosa de la pluralidad:

Rawls cree que es posible identificar este conjunto de medios universales a los que llama *bienes primarios*. La lista que propone en *A Theory of Justice* (que luego será levemente modificada) incluye los siguientes:

1) los derechos y libertades fundamentales que protegen al individuo (Rawls dice que una garantía es «fundamental» si su violación tiene un fuerte impacto sobre nuestra vida moral);

2) los poderes y prerrogativas asociados con las diferentes funciones y posiciones que podemos ocupar en la sociedad (es decir, la capacidad de influencia y de decisión que podemos adquirir cuando nos ubicamos en ciertas posiciones, sea la de votante o la de jerarca de una empresa pública);

3) la riqueza y el ingreso;

4) algo relativamente abstracto que Rawls llama «las bases sociales del respeto de sí mismo» y que tiene que ver con nuestra percepción de nosotros mismos como agentes capaces de elegir y ejecutar un programa de vida, así como de involucrarnos en la vida asociativa (Rawls 1971: 62 y 92ss., esp. 84 y 114ss., también §67).

La idea de Rawls es que, cualquiera sea el programa de vida que uno elija, más

de estos bienes será siempre preferible a menos. Y su idea es también que al hablar de bienes primarios evitemos muchas de las dificultades del utilitarismo. Lo que cuenta aquí no es el bienestar global, sino la posibilidad de que todos los miembros de la sociedad accedan a una dotación justa de aquellos medios que les permitan poner en marcha el plan de vida que han elegido.

Esta idea ha sido fuertemente discutida en los últimos años. Amartya Sen, por ejemplo, ha argumentado que una misma dotación de bienes primarios en manos de una persona minusválida y en manos de una persona sin impedimentos daría lugar a dos situaciones que difícilmente puedan ser vistas como equiparables (Sen 1992). Pero el propio hecho de que se haya discutido abundantemente sobre la cuestión es una prueba de la influencia que adquirió la idea de bienes primarios en el debate sobre la justicia.

## → 4. La reafirmación del valor de la democracia liberal

La última innovación introducida por *A Theory of Justice* es muy sencilla de explicar, pero nos exige un esfuerzo de perspectiva.

El final de los años sesenta y el comienzo de los setenta fue un período de hondo descrédito de la democracia liberal y de la perspectiva ciudadana. Prácticamente en todo el mundo occidental, el «sentido común» de la intelectualidad era una combinación de marxismo y de estructuralismo que conducía a pronósticos más bien sombríos sobre el futuro de la política.<sup>15</sup>

El marxismo proporcionaba los recursos para la crítica de la «democracia formal», a la que se veía como un teatro de sombras que ocultaba los fenómenos decisivos de la explotación y de la alienación. Las libertades formales no tenían mayor valor porque lo que contaba era llegar a la igualdad sustantiva. El Estado no era visto como un referente común para toda la sociedad sino como un instrumento al servicio de las clases dominantes que, según las versiones, debía ser destruido o tomado por asalto.

El estructuralismo se sumaba a la teoría marxista de la ideología para descalificar el punto de vista del ciudadano. El comportamiento de los individuos sigue pautas impuestas por los sistemas de relaciones a los que pertenecen. Para comprender la realidad no hay que ponerse en el lugar del actor sino justamente en el sitio al que éste no puede llegar por sus propios medios, es decir, en el nivel de los condicionamientos sistémicos. La racionalidad que importa es la racionalidad im-

No

<sup>15</sup> Para un pronóstico de este tipo véase, por ejemplo, Habermas 1987: 49-50.

puesta por el sistema. La racionalidad del actor no puede más que justificar las imposiciones que le vienen de fuera.

Este clima intelectual se complementaba con un ambiente político y social poco inclinado a apreciar las rutinarias seguridades del ordenamiento democrático. Desde el año 1968 en adelante, las protestas estudiantiles recorrían el mundo e incorporaban el componente generacional a los conflictos sociales. La guerra de Vietnam y las guerrillas latinoamericanas alimentaban la vertiente heroica de la política. Casi todas las corrientes culturales activas en la época coincidían en su menosprecio del ciudadano promedio, ese que acude diariamente a su trabajo, paga puntualmente sus impuestos y vota cada cuatro o cinco años.

En este entorno cargado de desconfianza y utopía, Rawls se atrevió a avanzar una tesis muy a contracorriente: las instituciones de la democracia liberal son una construcción moralmente admirable. Lo que tenemos que hacer no es destruirlas sino volver a su impulso original. La función de estas instituciones no es asegurar el orden ni oponerse al cambio, sino hacer posible una convivencia social justa en el respeto de la diversidad.

Esta tesis nos resulta hoy familiar, pero en 1971 era una posición muy difícil de sostener por parte de un intelectual progresista. Porque lo que Rawls se propone hacer es una defensa no conservadora de la democracia liberal: por un lado escapa a la tentación de lograr un fácil acuerdo con la izquierda radical, pero al mismo tiempo se mantiene muy alejado de quienes pretendían convertir la institucionalidad democrática en un dispositivo de protección del *statu quo*. Rawls afirma que en todas las sociedades democráticas existen más desigualdades de las que deberían ser toleradas y llega a desarrollar una completa teoría de la desobediencia civil. Pero hace todo esto sin sumarse al ataque a la «democracia formal». Su solución consiste en decir que a la justicia se llega por el camino del liberalismo y no por el camino de su negación.

De las cuatro innovaciones introducidas por *A Theory of Justice* esta es la menos llamativa en el momento actual. Pero hace treinta años las cosas eran muy diferentes, e importa percibir esta distancia para calibrar la medida en que este libro contribuyó a enriquecer el panorama intelectual. Rawls no sólo ayudó a encontrar alternativas a la filosofía analítica, al fundacionismo y al utilitarismo. También restableció el contacto con una rica tradición de pensamiento político que nos permite pensar de maneras más prometedoras y exigentes las relaciones entre justicia y libertad.

## John Rawls

John Rawls nació en Baltimore en 1921. Hizo sus estudios secundarios en Connecticut y se graduó en Princeton. Durante la segunda guerra mundial fue movilizado. Entre 1943 y 1946 estuvo en Nueva Guinea, Filipinas y Japón, participando de la campaña del Pacífico. Más tarde diría que esta experiencia lo convenció «de la enorme importancia de que los militares estén subordinados al gobierno civil».

En 1950, mientras se desempeñaba como profesor de filosofía en Princeton, inició su trabajo en temas de ética y economía, fuertemente influido por la *welfare economics* y la entonces recién creada teoría de juegos. En esa época tuvo los primeros atisbos de la idea que luego sería conocida como *posición original*. En los años siguientes, ya instalado como profesor en Harvard, publicó algunos artículos que prefiguraban lo que sería el primero de sus dos únicos libros: *A Theory of Justice*, aparecido en 1971.

A partir de esa fecha Rawls publicó una larga serie de artículos en los que explica, profundiza y modifica su teoría, frecuentemente como respuesta a diferentes críticas y objeciones. Estas sucesivas reformulaciones, junto con algunos cambios en sus propios intereses, dieron lugar a su segundo libro, *Political Liberalism*, publicado en 1993.

Actualmente Rawls es profesor emérito, lo que significa que ha abandonado la enseñanza. Sin embargo, y a pesar de haber sufrido un problema circulatorio en 1995, sigue intelectualmente activo. Su último artículo publicado data de 1997. Alto, delgado, sin grandes dotes de orador pero agradable y reposado en el diálogo, impresiona al mismo tiempo como una persona extremadamente inteligente y como un hombre bueno.

## Bibliografía

- AUDARD, C. 1996: «Utilitarisme», en Monique Canto (ed.): *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. París, PUF, pp. 1563-1570.
- BARRY, B. 1965: *Political Argument*. Londres, Routledge.
- 1991: *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*. Oxford, Clarendon Press.
- BENN, S. & PETERS, R. 1959: *Social Principles and the Democratic State*. Londres, Allen & Unwin.
- BERTEN, A., DA SILVEIRA, P. & POURTOIS, H. 1996: *Libéraux et communautariens*. París, PUF.
- DA SILVEIRA, P. 1999: *Liberalismo*. Buenos Aires, Paidós, en prensa.
- DA SILVEIRA, P. & NORMAN, W. 1995: «Rawlsianismo metodológico: una introducción a la metodología dominante en la filosofía anglosajona contemporánea». *Revista Internacional de Filosofía Política* n° 5 (Madrid & México), pp. 125-152.

- DWORKIN, R. 1981a: «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare». *Philosophy & Public Affairs* 10/3 (1981), 185–246.
- 1981b: «What is Equality? Part 2: Equality of Resources». *Philosophy & Public Affairs* 10/4 (1981), 283–345.
- GOODIN, R. 1991: «Utility and the Good», en Peter Singer (ed.): *A Companion to Ethics*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 241–248.
- HABERMAS, J. 1987: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos.
- HARE, R. M. 1952: *The Language of Morals*. Oxford, Clarendon Press.
- 1981: *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA, W. 1990: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- NAGEL, T. 1975: «Rawls on Justice», en Norman Daniels (ed.): *Reading Rawls Critical Studies on Rawls's Theory of Justice*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 1–16.
- 1991: *Equality and Partiality*. Oxford, Oxford University Press.
- PAREKH, B. 1994: «Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea». *Paper* presentado al XVI Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Ciencia Política, editado en castellano por *La Política* nº 1 (1996), pp. 5–22.
- QUINE, W. 1963: *From a Logical Point of View*. Nueva York, Harper & Row.
- RAWLS, J. 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. Versión española: *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.
- 1972: «Reply to Lyons and Teitelman». *Journal of Philosophy* nº 69.
- 1974: «The Independence of Moral Theory». *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* nº 48, pp. 5–22.
- 1975: «Fairness to Goodness». *Philosophical Review* nº 84, pp. 536–554.
- SEN, A. 1992: *Inequality Reexamined*. Oxford, Clarendon Press.
- SEN, A. & WILLIAMS, B. (eds). 1982: *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN PARIJS, P. 1994: *Qu'est-ce qu'une société juste?* París, Éditions du Seuil (versión castellana: *¿Qué es una sociedad justa?* Barcelona, Ariel, 1993).

## Resumen

¿Cómo explicar el enorme impacto de *A Theory of Justice*, el libro publicado por John Rawls en 1971? El autor intenta dilucidar el fenómeno a partir de cuatro rasgos característicos de la obra: 1) la apuesta a la superación del enfoque analítico; 2) la búsqueda de una alternativa al fundacionismo; 3) el rechazo del utilitarismo; y 4) la reafirmación del valor de la democracia liberal.

# El derecho y sus descontentos

por *Gijs van Oenen*

***El autor.***

*Profesor de Filosofía Política en  
las Universidades de Amsterdam y  
Rotterdam.*

Ronald Dworkin ha escrito sobre una enorme variedad de temas, incluyendo derechos civiles, metodología legal, liberalismo, libertad, igualdad, justicia distributiva, objetividad y verdad, discriminación positiva, pornografía, libre expresión, aborto, eutanasia, candidaturas a la Suprema Corte, política fiscal de Gran Bretaña y régimen dictatorial en Argentina. En este artículo no puedo hacer justicia a tan amplia gama de intereses. Me centraré en un solo tema —pero que retorna en todos sus intereses diferentes—: el reconocimiento de los derechos individuales fundamentales.

Para Dworkin, el derecho siempre ha de concebirse de modo tal que estos derechos puedan estar garantizados. Esta preocupación ha sido, con certeza, el comienzo de su carrera en la filosofía del derecho y, a pesar de que su teoría del derecho se ha ido ampliando en el transcurso de tres décadas hasta incluir cuestiones como la hermenéutica y el carácter de la comunidad política, la parte más característica y fundamental es su resistencia al escepticismo sobre la ley y los derechos. Para Dworkin, la mejor garantía que podemos tener para el reconocimiento y la protección de nuestros derechos más fundamentales es la creencia en la ley. La peor amenaza a tales derechos proviene de quienes son escépticos a ella. «Tomar los derechos en serio», esto es, no ser escépticos sino creyentes en la ley, es lo que ofrece la mejor protección que es posible conseguir para los derechos que son más fundamentales en nuestra vida, y por tanto para nuestra libertad, felicidad y bienestar.

Intentaré mostrar que el antiescepticismo de Dworkin está garantizado en la medida en que insiste en tomar un punto de vista interno sobre el derecho. Esto significa que nosotros sólo podemos hacer juicios concernientes a la práctica del derecho desde dentro de esa misma práctica. En ese sentido, indudablemente debemos tomar el derecho en serio. Pero mi intención es también mostrar que el punto de vista interno no rinde lo que Dworkin desea: una perspectiva unificadora y abarcadora. De hecho, la perspectiva interna no es única sino plural. Puede y deber ser pluralizada de diversas maneras, dejando el derecho más abierto pero también más críticamente pluralista que como Dworkin lo percibe.

Nacido en 1931 en los Estados Unidos, Dworkin comenzó su carrera en derecho en 1957 como asistente de Learned Hand, el legendario juez de Nueva York. Hand, a veces llamado el mejor juez de la Suprema Corte, estaba entonces retirado de la práctica. De hecho, estaba preparando una serie de conferencias para explicar su desacuerdo con una reciente decisión de la Suprema Corte.<sup>1</sup> Este caso se llamó «Brown contra el Comité de Educación» y probablemente sea el más famoso que la Suprema Corte haya tenido jamás. La Corte proscribió la segregación racial. Y aunque su argumento se restringía a la segregación en la educación primaria, que era el punto en cuestión, claramente quería transmitir la impresión de que esta práctica en general era contraria a la Constitución de los Estados Unidos. Hand, un liberal de izquierda de toda la vida, estaba moral y políticamente a favor de la antidiscriminación. Pero no creía que fuera correcto, en principio, hacerla objeto de un mandato jurídico obligatorio. Fuera moralmente correcta o no, la ley toleraba la segregación racial. Pretender que esto no fuera así tal vez sirviera a la justicia, pero traicionaría al derecho. Y Hand pensaba que éste no era el camino a seguir en una democracia. Los jueces no debían criticar las decisiones políticas, y ciertamente no debían asumir la función de filósofo-rey.<sup>2</sup>

La carrera posterior de Dworkin en filosofía del derecho puede verse como un intento largo y tenaz de probar que Hand estaba equivocado. Debe ser posible para los jueces hacer jugar un papel a la argumentación moral en sus decisiones. O, dicho de un modo más fuerte: dictar sentencia es, en este sentido, ineludiblemente moral. La clave para esta convicción provenía justamente de aquello que estaba en juego en el caso Brown: el reconocimiento y la protección de los derechos individuales. La idea de que el derecho versa antes que nada sobre el reconocimiento de tales derechos ha sido siempre la preocupación principal de Dworkin. De aquí surge el bien conocido título de su primera colección de ensa-

---

<sup>1</sup> Learned Hand: *The Bill of Rights*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958.  
<sup>2</sup> Véase la extensa biografía de Hand por Gerald Gunther: *Learned Hand*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.

yos: *Los derechos en serio*.<sup>3</sup> A pesar de que parece bien explícito, puede afirmarse que este título dice menos de lo que realmente es. No se trata solamente de otorgar a los derechos un lugar importante en la teoría legal, sino de presentarlos como núcleo y justificación última de la ley. Para Dworkin, era simplemente inconcebible que la Constitución de los Estados Unidos admitiera la segregación racial. Por eso decidió que la «Declaración de Derechos» no debía verse como «una lista concreta y detallada de remedios», sino como «un compromiso con un ideal abstracto de gobierno justo».<sup>4</sup> Si la Constitución y las decisiones judiciales que hacen jurisprudencia no proveen la protección suficiente, deberíamos cambiar nuestra lectura de ellas. Así comenzó Dworkin a trabajar sobre una teoría que pudiera identificar los derechos fundamentales aun donde la ley positiva sugiera su ausencia.

Esta fascinación por los derechos individuales ha de comprenderse también en el contexto social y político de su tiempo. La teoría de Dworkin es un producto típico de los sesenta. En ese momento en los Estados Unidos, el reconocimiento universal de los derechos civiles era el primer punto de la agenda política, por lo menos para los liberales de izquierda. Esto se extendió a áreas tales como el derecho al voto, la libre expresión, la privacidad y la libertad reproductiva y, por supuesto, la discriminación racial, que era el problema social más urgente. Empezando por el caso Brown, la Corte Suprema, liderada por el juez Earl Warren, se había mostrado dispuesta a intervenir en las confrontaciones sociales mediante el reconocimiento judicial y la aplicación coercitiva de los derechos individuales garantizados de manera más o menos explícita por los Estados Unidos. El visible éxito de este activismo judicial propio de los liberales de izquierda inculcó en una generación de jóvenes intelectuales una firme creencia en la posibilidad de reformar la sociedad mediante la apelación a la ley y a los derechos legales.

Este contexto histórico puede ayudar a explicar el interés de Dworkin por los derechos y por su puesta en vigor mediante las decisiones judiciales. Pero tal énfasis en los derechos necesita apoyarse en alguna noción acerca de cómo pueden o deben ser reconocidos en los acuerdos institucionales políticos y legales de la sociedad. Dicho de otro modo, los derechos necesitan apoyarse en un marco de teoría legal y política. Esto nos conduce a otros dos aspectos del trabajo teórico de Dworkin que, junto con su énfasis en los derechos individuales, le imprimi-

---

<sup>3</sup> Ronald Dworkin: *Taking rights seriously*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977. El título de la traducción alemana, *Bürgerrechte ernstgenommen*, refleja mejor que el original en inglés que el verdadero interés de Dworkin son los derechos fundamentales.

<sup>4</sup> Ronald Dworkin: *Life's dominion*, Nueva York, Knopf, 1993, p. 166.

men un atractivo y un sabor particulares: su enfrentamiento con las teorías predominantes tanto en la teoría política como en la teoría del derecho en los sesenta.

Primero, la teoría política. Mientras que muchos hombres políticos y abogados de los sesenta estaban comprometidos, tanto dentro como fuera de las cortes, con intentos de reforma social de largo alcance, la teoría legal y política parecía encontrarse en un estado de letargo. O, al menos, se ocupaba principalmente de cuestiones técnicas sin mostrar mayor interés por las tensiones sociales y los problemas políticos urgentes. Era una teoría académica en el mal sentido de la palabra. En contra de esta actitud, Dworkin trató de formular las líneas generales de una teoría política liberal que tuviera a los derechos como centro. Esto es, una teoría política en la que los derechos fueran prioritarios sobre otros objetivos, y en la que la tarea del gobierno consistiera en perseguir la igualdad manteniéndose al mismo tiempo neutro entre las diferentes visiones de lo que da valor a la vida.<sup>5</sup>

Segundo, el intento de lograr que los derechos fueran reconocidos mediante intervención judicial implicaba un ataque a lo que Dworkin llama «la teoría del derecho dominante». En parte, esta expresión aludía de manera general al positivismo jurídico. Aunque difícil de definir de manera precisa, el positivismo jurídico es la concepción que afirma que la ley puede ser reconocida y aplicada si prestar atención a su contenido moral. En otras palabras, su tesis es que es al mismo tiempo posible y deseable que las cortes apliquen la ley sin abrir ningún juicio sobre sus méritos. Contra esta visión, Dworkin trató de mostrar que las decisiones judiciales pueden referirse legítimamente a ciertos principios morales como los de igualdad, privacidad o autonomía reproductiva, aun en el caso de que estos no hayan sido previamente reconocidos como parte de la ley.

El proyecto de Dworkin puede entonces describirse como triple. Primero, el reconocimiento de los derechos individuales liberales como elementos básicos y constitutivos de ley. Segundo, la afirmación de tales derechos en el contexto de una teoría política liberal. Y tercero, la formulación de una teoría del derecho que pueda relacionar estos dos propósitos. Como estrategia, Dworkin decidió desarrollar su teoría del derecho oponiéndose a la teoría predominante del derecho en la cultura angloamericana de entonces: la de Herbert Hart, su predecesor en Oxford.

Aunque nunca lo estableció de esta manera, creo correcto decir que, para Dworkin, la objeción principal a la teoría de Hart era ésta: se trataba de una teoría desde la que no se podía comprender el modo en que los derechos fundamentales estaban siendo reconocidos por las cortes norteamericanas. En términos de la teoría de Hart, el activismo de estas cortes aparece como un ejercicio de «discrecionalidad judicial», esto es, como el ejercicio de la libertad que tienen los

---

<sup>5</sup> Dworkin: «Liberalism», en ídem: *A matter of principle*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

jueces para interpretar la ley. Normalmente los jueces deben poder ejercer esta libertad en casos donde la ley no es suficientemente clara. Para ello cuentan, por supuesto, con algunas directivas reconocidas que deben seguir, la más conocida y más obvia de las cuales es la del *precedente*, es decir, la de seguir el razonamiento aceptado y las soluciones encontradas en casos anteriores más o menos comparables. Otra manera es buscar *detrás* de los precedentes y tratar de encontrar un principio que pueda «explicar» una serie de precedentes. Otra es razonar *por analogía*, es decir, aplicando el razonamiento utilizado para resolver problemas similares en otros campos de la ley. Pero los jueces también toman frecuentemente en cuenta consideraciones extrajurídicas, la más común de las cuales es la exigencia social: justifican su decisión, habitualmente en términos más bien amplios y generales, sosteniendo que es económicamente ventajoso, socialmente aceptable, moralmente indudable, o todo a la vez. Este tipo de «apertura» en la ley y en las decisiones judiciales significa que, de modo general, existen diferentes soluciones posibles para casos difíciles, y no hay un solo modo confiable de elegir entre ellas. Esto es simplemente un hecho de la vida, pensaba Hart, que la ley o la teoría del derecho no pueden —ni deben— tratar de «curar».<sup>6</sup>

Dworkin no quiere otorgar a los jueces una «licencia para matar» tan amplia. Si realmente gozaran de tal libertad para elegir las bases sobre las cuales fundar su decisión, los derechos fundamentales estarían en peligro. Si derechos verdaderamente importantes desde el punto de vista moral no son reconocidos explícitamente en el derecho positivo, reconocerlos e imponerlos es parte del deber de los jueces. Su tarea primaria es reconocer derechos, y el enfoque de Hart les deja demasiada libertad para fracasar en su tarea. Dworkin argumenta que cada caso tiene en última instancia una solución correcta que ha de ser expresada en términos de un derecho (aunque no en todos los casos un derecho fundamental) a ser atribuido a una de las partes. En consecuencia, dedicó su energía a formular una concepción del derecho que debería *guiar*, o aun *forzar*, a los jueces en el ejercicio de su juicio. Y que, por supuesto, los condujera a reconocer e imponer los derechos individuales de un modo correcto.

Al formular esta teoría normativa, Dworkin siguió el consejo hermenéutico de tomar el sistema jurídico existente como referencia. Si se lo interpreta adecuadamente, en todos los casos es posible derivar los derechos de la ley existente. Una investigación cuidadosa de la *ratio* de la ley identificará un conjunto de principios, o aun un único principio comprensivo, que aporte una justificación convincente del derecho que es asegurado. En contraposición a la opinión legal predominante, Dworkin sostiene que tales principios deberían reconocerse como pertenecientes a la ley, aun cuando esto no haya sido reconocido antes por foro o funcionario legal alguno. Los derechos pueden ser reconocidos aunque no haya ninguna ley sobre el asunto. Y aun pueden ser reconocidos en contra de la ley positiva exis-

---

<sup>6</sup> Véase H. L. A. Hart: *The concept of Law*, Oxford University Press, 1961 (2ª ed. 1996).

tente, si ésta puede ser «reconstruida» de modo convincente en función de principios morales que justifiquen el reconocimiento de tales derechos.

Dworkin propone de este modo mejorar el razonamiento judicial, interpretando la ley de manera cuidadosa y exhaustiva en busca de razones y consideraciones que puedan ser pertinentes para la justificación de un derecho. Por ejemplo, las decisiones previas pueden tener una justificación común que no ha sido descubierta hasta ahora. Este es un procedimiento habitual en la argumentación jurisprudencial y, por lo tanto, no es demasiado controvertido desde el punto de vista metodológico (aunque sus resultados sí pueden serlo). Dando un paso más adelante, las razones pueden ser tomadas de lo que podría llamarse la *gramática profunda* del derecho positivo. Así como el uso común del lenguaje se apoya en una estructura gramática implícita, de la que se hace uso de manera mayormente inconsciente, la práctica jurídica cotidiana puede ser vista como sostenida por un conjunto implícito de normas y principios, de los que también se hace un uso mayormente inconsciente. Una vez hechos explícitos, estas normas y principios iluminarían las reglas y precedentes legales implícitos. Ésta es una manera de proceder más arriesgada, porque incursiona en lo que podríamos llamar el *inconsciente legal*.

No obstante, el paralelo con el lenguaje muestra que las normas encontradas de este modo son normas esencialmente compartidas dentro de una comunidad (en un caso se trata de la comunidad de quienes comparten un mismo lenguaje, mientras que en el otro se trata de la comunidad de quienes comparten un mismo sistema jurídico). Al ser compartidas de este modo, tales normas deben ser plenamente reconocidas como parte de una herencia común, en cuanto la comunidad pertinente toma conciencia de su presencia. El desacuerdo sobre este tipo de normas debe, en consecuencia, ser limitado, aunque no completamente inexistente. Tal como ocurre en el caso del lenguaje, puede haber desacuerdo acerca de lo que constituye el uso correcto de una lengua. Piensen, por ejemplo, en las discusiones a propósito del estatuto de diferentes dialectos o a propósito de la pronunciación correcta. No existe una autoridad definitiva que pueda poner punto final a estas discusiones, y probablemente tampoco la haya en derecho. El único criterio de decisión obvio es si esas normas son o no son aceptadas por la comunidad jurídica.

De esta manera, es posible «descubrir» ciertas normas legales que hasta el momento habían permanecido ocultas. Lo que se encuentra, sin embargo, no es un conocimiento nuevo. Se trata más bien de una confirmación de convicciones existentes. Pese a haber permanecido inconsciente por un largo tiempo, la nueva norma se ajusta a las otras convicciones ya presentes en la conciencia. Podríamos decir que el derecho «se ha dado cuenta», tal como lo hacen los individuos, al examinar críticamente la consistencia de sus propias convicciones.

Dworkin propone, sin embargo, que demos todavía un paso más en la búsqueda de normas legales previamente desconocidas. Este paso nos lleva aun más

profundamente a las regiones de la psicología del derecho, porque involucra la referencia a la autoimagen de la ley.<sup>7</sup> Nuevamente encontramos aquí una estrecha analogía con los individuos humanos y con los grupos humanos. Pensemos en el tipo de historia que probablemente podríamos contar si se nos pidiera que justificáramos alguna decisión importante que hayamos tomado. O quizá la pregunta pueda ser sobre algún aspecto importante de nuestra vida, o sobre nuestra vida tomada en su conjunto. Esta historia no será simplemente un relato de los hechos, de cosas que sucedieron y de decisiones que se tomaron. Será una ordenación específica de tales hechos, decisiones y circunstancias: una interpretación de este material que en algún grado refleja nuestra autoimagen—. Es imposible diferenciar quiénes somos de cómo nos comprendemos a nosotros mismos.<sup>8</sup> La historia de nuestra vida estará «teñida» por la perspectiva moral impuesta por la imagen que tenemos de nosotros mismos. O, yendo más al punto, no podemos contar tal historia sin la referencia implícita o explícita a nuestra autoimagen y su contenido moral.

La sugerencia innovadora de Dworkin es que necesariamente interpretamos la ley de modo similar. Muchas decisiones legales no pueden justificarse de manera directa como derivaciones de una ley establecida. Cuando tratamos de justificar una decisión legal, no nos limitamos a unir diferentes partes de una ley pertinente, con la sabiduría convencional que se aplica al caso en juego. Lo que buscamos es que la mayor cantidad posible de elementos jurídicos relevantes encajen en una historia que refleje una deseable autoimagen del derecho. Es inevitable, sin embargo, que algunas partes no encajen. Esto significa que las construcciones (dworkinianas) del derecho siempre «contrapesan» el atractivo de la autoimagen y, en consecuencia, la justificación de la decisión con el grado de *ajuste*, esto es, con la cantidad de material legal que explica la decisión. Se trata siempre de un intento de resolver tensiones entre, por un lado, tendencias visibles en porciones pertinentes del material legal (reglas, principios, precedentes) y, por otro, la autoimagen del derecho. Al hacer esto, la interpretación puede tener que referirse a un principio que no se encuentra en los propios materiales legales. El reconocimiento de tal principio como un principio *legal* es justificable —piensa Dworkin— cuando «explica» una mayor porción del material legal que los principios antes reconocidos. Éste sería normalmente el caso de los principios de *gramática legal* discutidos anteriormente. Pero también puede ser el caso cuando el mayor atractivo moral compensa un grado menor de *ajuste* con el resto del material legal.

---

<sup>7</sup> La noción de que el derecho tiene una «autoimagen» aparece en *Law's empire*. (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986).

<sup>8</sup> Esto concuerda generalmente con la noción de Charles Taylor del hombre como un «animal que se interpreta a sí mismo». Véase Taylor: *Human agency and language*, Cambridge University Press, 1985.

Obviamente, tal principio puede ser discutible. No fluye de una misma manera de participar en una práctica, sino de una propuesta particular (y moralmente cargada) acerca de cómo interpretar esa práctica.

El mejor ejemplo confirmatorio de este principio podría ser el caso Brown, mencionado más arriba. La autoimagen legal sobre la que reposaba esta decisión tenía obviamente un muy bajo nivel de ajuste con el derecho vigente. En realidad, estaba casi enteramente basada en un principio de equidad elaborado por el juez Warren, quien planteó a sus colegas una simple pregunta: ¿qué clase de nación queremos ser? Una vez contestada esta pregunta, la segregación racial fue condenada y las cuestiones de *ajuste* se redujeron a poco más que consideraciones estratégicas. Learned Hand, por supuesto, rechazó esta decisión como una suerte de golpe de estado judicial. Pero Dworkin decidió asimilar el mal trago. Si la decisión de Brown era revolucionaria y al mismo tiempo tan obviamente correcta, entonces la teoría legal debía ser capaz de explicar y de justificar reinterpretaciones de la ley tan radicales como ésta.<sup>9</sup>

Esta teoría es claramente compatible con cierto grado de reinterpretación de la autoimagen institucional existente o, en el contexto legal, de la ley establecida. De hecho, no hay manera de precisar qué grado de reinterpretación es aceptable. Es verdad que Dworkin emplea los términos *coherencia* e *integridad* como si éstos proveyeran restricciones a las posibles interpretaciones de la ley. Pero, dado que nunca desarrolla un criterio para contrapesar las cuestiones de principio o de autoimagen comunitaria contra los materiales derivados del derecho positivo, tales nociones permanecen esencialmente vacías.<sup>10</sup> En realidad, Dworkin ha admitido en múltiples ocasiones que es imposible fijar un umbral de *encaje* con los materiales del derecho positivo. Siendo éste el caso, es imposible establecer límites claros a lo que es y a lo que no es una interpretación aceptable de la ley existente.<sup>11</sup> La conclusión obvia es que el derecho está permanentemente abierto a revisiones más o menos radicales, dependiendo de «la lógica y la plausibilidad con la que la teoría da cuenta de lo real y de lo ideal, o de los hechos y de la

---

<sup>9</sup> Irónicamente, Dworkin utilizó más tarde el caso *Brown* para poner obstáculos a puntos de vista como el de Hand. La revisión judicial de la legislación discriminatoria racial es ahora tan ampliamente aceptada, dice, que cualquier ley estadounidense que rechace a Brown seguramente carece de suficiente *ajuste*. Véase Ronald Dworkin: «The moral reading of the Constitution», *The New York Review of Books*, 21 de marzo de 1996, p. 49. Este artículo apareció luego como la introducción al libro de Dworkin: *Freedom's law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996.

<sup>10</sup> Véase Joseph Raz: «The relevance of coherence», en ídem: *Ethics in the public domain*, Oxford University Press, 1994.

<sup>11</sup> John Finnis: «On reason and authority in *Law's Empire*»; en *Law and Philosophy* 6/3, invierno de 1987, pp. 357-380.

imaginación contrafáctica». <sup>12</sup> Dentro de estos límites flexibles, el derecho siempre puede ser pluralizado. Nunca es posible aportar una justificación o una reconstrucción completamente coherentes, y la discusión relativa a las decisiones legales nunca puede ser eliminada.

Pero, ante la amenaza de esta pluralización, Dworkin persiste en su afirmación antiescéptica. No hay razón para rechazar la idea de que existe una respuesta correcta. El punto de vista habitual es que tenemos que elegir entre varias respuestas posibles. Pero, piensa Dworkin, ésta es una forma de escepticismo que implica que en realidad no hay ningún derecho para ninguna de las partes, o al menos ningún derecho que podamos determinar. Esto es incompatible con la convicción de que los derechos individuales fundamentales forman la base del derecho. Y si tales derechos existen, debe haber una manera una manera segura de derivarlos a partir del derecho existente. En consecuencia, debemos dar nuestro consentimiento a la *tesis de la respuesta correcta*. <sup>13</sup>

Esta tesis afirma que tiene sentido insistir en la idea de que hay una única respuesta correcta, aun en el caso de que no haya manera de demostrar su corrección. Frecuentemente Dworkin defiende esta tesis como una afirmación metafilosófica acerca del estatuto de las proposiciones normativas. La afirmación puede ser formulada como «la verdad puede exceder su demostrabilidad», o también: «no hay ninguna conexión lógica entre la verdad y su demostrabilidad». <sup>14</sup> La idea central parece ser la misma que se encuentra detrás de la noción, propuesta por W. B. Gallie, de «conceptos esencialmente controvertidos». Gallie defendía el uso de tales conceptos en las humanidades y las ciencias sociales, como respuesta a la acusación positivista de que muchas controversias en estos campos carecen de sentido. *Grosso modo*, Gallie argumentaba que la existencia de nociones divergentes y aun conflictivas de un mismo concepto no es necesariamente reducible a una confusión lingüística. Puede haber una discusión inteligible, útil e importante aun si no hay un método general o un principio disponible para superar el desacuerdo. <sup>15</sup>

Pero si bien Gallie creía en la utilidad de los conceptos controvertidos, nunca dijo que fuera necesario o útil afirmar que uno de tales conceptos era el correcto.

---

<sup>12</sup> Michel Rosenfeld: «The identity of the constitutional subject», en P. Goodrich y D. G. Carlson (eds.): *Law and the postmodern mind*, Ann de Parral, University of Michigan Press, 1998, p. 149.

<sup>13</sup> Este punto está mejor explicado en la respuesta de Dworkin a sus críticos en Marshall Cohen (ed.): *Ronald Dworkin and contemporary jurisprudence*. Toronto, NJ, Rowman y Allanheld, 1983, pp. 276ss.

<sup>14</sup> Para la primera formulación véase Stephen Guest: *Ronald Dworkin*, Edimburgo University Press, 1992. Para el segundo: Dworkin: *A matter...*, o. cit., p. 134.

<sup>15</sup> W. B. Gallie: *Philosophy and the historical understanding*, Londres, Chatto y Windus, 1964, pp. 165-166.

Y, de hecho, en sus trabajos más recientes Dworkin se ha expresado de manera más cuidadosa. En lugar de afirmar que, desde un punto de vista interno, no tiene sentido tener reservas respecto a la corrección de la convicción propia, ahora admite que, dependiendo del caso, puede ser que no haya ninguna convicción correcta. Pero, argumenta, ésta no es una «posición por defecto». Puede que la tesis de la «ausencia de respuesta correcta» sea correcta, pero «requiere tanta argumentación positiva, o instinto, o convicción, que la afirmación contraria de que, o bien esa solución, o bien una distinta, es la solución correcta.<sup>16</sup> Y, por supuesto, Dworkin sostiene que, al menos en lo que concierne a los derechos fundamentales, la *tesis de la respuesta correcta* es la posición por defecto.

Pero obsérvese que hay un desplazamiento considerable de la carga de la prueba. Puede haber aquí una concesión demasiado grande para el punto de vista dworkiniano. Al principio, la *tesis de la respuesta correcta* era la posición por defecto y ahora la afirmación parece ser que no hay posición por defecto. Pero defender la *tesis de la ausencia de respuesta correcta* como la posición por defecto en todo caso legal controvertido parece ahora suficiente para explicar por qué juristas competentes llegaron a conclusiones diferentes, como efectivamente ocurre en los casos difíciles.<sup>17</sup>

Sea como sea, sostener que alguien puede estar en lo cierto aunque no lo sepamos no parece favorecer la causa de Dworkin contra el escepticismo y el positivismo legal. Una línea argumental más interesante es la que interpreta la *tesis de la respuesta correcta* de un modo más psicológico. Entendido de esta manera, el argumento se desarrolla a partir del hecho bien conocido de que el modo de operar humano normalmente rechaza el escepticismo radical. En consecuencia, es muy difícil suspender el juicio acerca de si nuestras propias acciones y decisiones son correctas o no lo son. ¿Podrían haber sido otras? ¿Podría ocurrir que muchos de los valores que aceptamos sean incorrectos? En un sentido, podría ocurrir. Pero este sentido sería *externo* o, más bien, un juicio semejante sólo podría ser formulado desde una perspectiva exterior: la de un extraño o la de un observador. Pero ésta es una posición que simplemente no podemos adoptar respecto de nuestra propia vida. Una perspectiva *interior* no puede hacer lugar a un escepticismo tan radical.

Suficientemente cierto. Pero, como es obvio, esto no significa que, una vez que adoptamos el punto de vista interno, todas las contradicciones internas, dudas y conflictos se resuelvan de golpe. Más bien son empujadas hacia regiones inaccesibles como el inconsciente. Uno de los puntos más fuertes de la teoría dworkiniana del derecho es que muestra cómo el intento de elaborar construcciones jurídicas

---

<sup>16</sup> Ronald Dworkin: «Objectivity and truth», en *Philosophy and Public Affairs*, 25/2, primavera, 1996, p. 136–137.

<sup>17</sup> Éste es un problema que, hasta donde sé, Dworkin no ha tratado aún.

conduce a la exclusión del material que no encaja en la autoimagen del derecho. Veamos ahora cómo puede analizarse este hecho desde la perspectiva psicológica.

La vida de cada uno de nosotros está hecha de muchos eventos y circunstancias, pero la historia de nuestra vida sólo hará referencia a algunos de ellos. Muchos otros eventos y elementos no serán mencionados, o serán representados de una manera diferente de como realmente ocurrieron. Muchos de ellos serán sencillamente olvidados, o pasados por alto. Otros, deliberadamente omitidos, «editados», adaptados o distorsionados. O, por supuesto, directamente negados. Hay muchas posibles razones para este esfuerzo de «edición» de nuestra autoimagen, y muchas maneras de llevarla a cabo. Revelar algunos eventos puede ser considerado socialmente indeseable. La confrontación con algunos de ellos puede ser penosa para uno mismo. Podemos sentirnos incómodos, culpables o avergonzados. Algunos aspectos de la construcción de uno mismo son inevitablemente negados, olvidados o reprimidos. Ésta es simplemente la manera como funciona la psicología humana, uno de los mecanismos de los que se sirve para lidiar con los problemas que encuentra en el mundo.<sup>18</sup>

Estos mecanismos son más frecuentemente reconocidos por la psicología y el psicoanálisis que por el derecho. El modelo de Dworkin, sin embargo, está muy bien equipado para explicarlos, aun cuando no esté directamente elaborado para este fin. Toda construcción *coherente* del derecho, entendida como un compromiso entre realidad y autoimagen, necesariamente remueve ciertas piezas de la realidad. Se trata de las piezas que el *autoconstructor* no quiere reconocer como parte de sí mismo. Por lo tanto son dejadas de lado, negadas, encubiertas, expulsadas o, por supuesto, reprimidas. Toda construcción del derecho incluye una cuota de componentes reprimidos, marginados y excluidos. En otras palabras, toda construcción del derecho crea e incorpora su propio inconsciente.<sup>19</sup>

Por lo tanto, la teoría del derecho de Dworkin se adapta bastante bien a la idea de que el derecho tiene un inconsciente. Explica cómo el inconsciente legal puede existir. Y explica cómo y por qué las normas y juicios morales afloran en las sentencias judiciales, a pesar de que la imagen dominante de la ley y la teoría legal traten incansablemente de negar este fenómeno. No podemos evitar moralizar la ley. Pero este punto de vista moral es expulsado de la conciencia del derecho, por

---

<sup>18</sup> Para una interesante y reciente perspectiva acerca de la autoestructuración, véase Diane R. Margolis: *The fabric of self*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1998.

<sup>19</sup> Para aquellos que piensan que esto es psicologizar demasiado, recuerden que el propio Dworkin argumenta largamente acerca de la «personificación de la comunidad». Si una comunidad es como una persona, ¿por qué no asumir que su psiquis funciona tal como la psiquis de una persona? Véase *Law's empire*, p. 168. Y cf. Char

ser inadecuado para el pensamiento legal. O al menos lo es en tanto consideración independiente, separado de las normas legales en las que puede estar incorporado.

Desafortunadamente, cuando señaló la existencia del inconsciente legal, Dworkin reaccionó de manera similar a como lo hizo Freud cuando descubrió el inconsciente humano. Ambos se asombraron ante su diversidad, su falta de organización, su potencialidad para la pluralización. Y ambos se fascinaron y asustaron ante su descubrimiento. Este temor los estimuló a encerrar la estructura que habían descubierto, por temor a su volatilidad, a los efectos impredecibles y destructivos de su contenido. «Es como si Freud se hubiera retirado de este mundo de producción salvaje y deseo explosivo, queriendo a toda costa restaurar un poco de orden.»<sup>20</sup> Pero, por supuesto, cerrar o restaurar el orden no es tan fácil en casos como éste. Tiene que hacerse mediante una forma de autoconvencimiento o, si se prefiere, de autoengaño.

Tanto Freud como Dworkin llevan a cabo su operativo de control imponiendo una unidad narrativa a su objeto heterogéneo y revoltoso. En ambos casos, algún héroe griego mítico se alista para este fin. Freud eligió el mito de Edipo, que expresa tanto el odio como el amor primario hacia el origen de cada uno (los padres) y el doloroso mecanismo mediante el cual este conflicto debe ser resuelto para que el individuo pueda convertirse en un ser autónomo. Dworkin eligió a Hércules, principalmente porque es un semidiós, capaz de trascender restricciones típicas impuestas por la condición humana.<sup>21</sup> Representa la promesa, o la esperanza, o la convicción de que el inconsciente tenga algún sentido, que podríamos descubrir si tuviéramos los poderes adecuados para ello. La historia de Hércules es relatada para expresar la idea de que puede haber verdad sin prueba.

Ambas historias pueden ser llamadas «historias de tapa», en el sentido de que se espera que impongan unidad al material. Suprimen el carácter productivo de los procesos inconscientes, domándolos y canalizándolos en una forma manejable. Y ambas imponen cierta forma de autoentendimiento. En el caso de Freud, los deseos sexuales perturbadores deben ser transformados o reprimidos para lograr, a través del autoentendimiento, una persona ética y autónoma. En el caso de Dworkin, la pluralidad moral perturbadora debe ser transformada o reprimida para lograr, a través del autoentendimiento, un sistema legal tan ético y justo como sea posible. Pero ambas historias también dejan en claro que la unidad y el autoentendimiento nunca pueden conseguirse totalmente, y que el esfuerzo para alcanzarlos, aunque necesario, tiene un costo considerable. Hay una solución al

---

<sup>20</sup> Gilles Deleuze & Felix Guattari: *L'anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, p. 64.

<sup>21</sup> Las restricciones pertinentes han sido acertadamente expresadas por Hart, el rival de Dworkin en estas discusiones: relativa ignorancia de los hechos y relativa indeterminación de propósitos. Véase Hart: *The concept...*, o. cit., p. 125.

complejo de Edipo, pero los costos y las pérdidas son obviamente altos. La moral y la cultura pueden salvarse únicamente mediante la renuncia de móviles y deseos primarios. Y la ley positivista puede obviamente ser un concepto operativo, pero a costa de renunciar a la ética.

Las diferencias entre las historias de Freud y de Dworkin son también claras. Al elegir el mito de Edipo, Freud permaneció sensible a la ambivalencia y a la ambigüedad del inconsciente. Edipo, recuerden, se creyó capaz de evadir su destino, una expresión de *hybris* por la cual debió pagar un precio terrible.<sup>22</sup> Hércules, al contrario, es mejor conocido por su fortaleza física que por la sutileza de su mente. Es famoso por la rápida y ruda forma en que limpió los establos de Augias.<sup>23</sup> Como vemos en las otras historias de sus doce tareas, su habilidad está en combatir y derrotar a sus enemigos, más que en comprender los límites impuestos por la condición humana.

De manera que Dworkin eligió una figura fuerte y terca para su héroe. Fuerte, en primer lugar, porque posee poderes que los humanos no tienen. Esto creó (o intentó, resolver) la dimensión epistemológica del problema de la *respuesta correcta*. Fuerte, también, en el sentido de forzar una unidad de perspectiva. Esto se logra, en primera instancia, concentrándose fuerte o aun exclusivamente en la sentencia, es decir, en el aspecto del fallo judicial. Más aun, Dworkin se centra en los fallos hechos por un único juez solitario. Lo único que cuenta es la creencia o la convicción de este individuo. Se trata de la identificación con la práctica tal como aparece en una interpretación y construcción personal. Esta particular asociación entre una fuerte convicción y un punto de vista estrictamente personal y más bien intransigente, que no obstante pretende ser abarcador, fue adecuadamente descrita por Gerald Postema como una perspectiva *protestante*.<sup>24</sup>

En lo que resta de este artículo quisiera discutir varias críticas posibles a esta visión interna *protestante*. Lo que estas críticas tienen en común es que no han rechazado la perspectiva interna en sí misma. En este sentido, no son escépticas. Tratan de mostrar que una visión interna no es necesariamente monista, como Dworkin quiere hacernos creer. Y lo hacen pluralizando esta visión, de una manera u otra. Podríamos llamar a estas diferentes críticas la manera *multisubjetiva*, *intersubjetiva* e *intrasubjetiva* de pluralizar la perspectiva interna.

El primer punto de crítica parte de un cuestionamiento a la focalización exclusiva de Dworkin en la sentencia. Todo a lo largo de su trabajo ha sostenido la idea de que comprender el derecho es comprender la decisión judicial. Su teoría se desarrolló originalmente como una teoría del derecho civil, especialmente en sis-

---

<sup>22</sup> Cf. Jonathan Lear: «The shrink is in», en *The New Republic*, 25/12/1995.

<sup>23</sup> Menos conocido es que, siendo joven, le rompió el cráneo a su profesor de música con una lira por haberlo llamado perezoso.

<sup>24</sup> Gerald Postema: «"Protestant" interpretation and social practices», *Law and Philosophy* 6/3, invierno de 1987, pp. 283-319.

temas de derecho consuetudinario.<sup>25</sup> En ese dominio, el derecho va tomando forma en el entrecruzamiento de decisión judicial y práctica social. Ningún otro cuerpo político o judicial interfiere. Pero el derecho moderno tiene, por supuesto, un carácter completamente diferente. En lo que se refiere a su forma, está fuertemente determinado por reglas codificadas. Y en su contenido se ha convertido principalmente en un vehículo para la implementación de políticas sociales. Pensemos solamente en la legislación que implementa la política fiscal. De modo general, el contenido de la ley en las sociedades modernas está largamente determinado por la toma de decisiones políticas dirigidas al logro del bienestar general. Lo que hacen los jueces y otros juristas debe, por lo tanto, ser considerado desde la perspectiva más abarcadora de la organización de la sociedad y de las instituciones políticas.<sup>26</sup>

Así es que el punto de vista del legislador es una perspectiva legítima y relevante sobre el derecho, aunque completamente desterrado de la teoría del derecho de Dworkin. Y hay todavía otras perspectivas pertinentes dentro de la ley. En el círculo de profesionales legales encontramos, por ejemplo, a los abogados y fiscales, que trabajan tanto en derecho civil como penal. ¿Por qué suponer que siempre van a compartir la perspectiva del juez? Más importante aun: las funciones de abogado y de fiscal ¿no están institucionalizadas por la ley, de manera similar a la del juez, precisamente para asegurar diferentes perspectivas sobre el asunto y propósito del derecho? En este sentido, en lugar de excluir la pluralización, como Dworkin lo haría, el derecho se construiría sobre la pluralización de las perspectivas institucionales.

Una vez más, el caso Brown puede servir de ejemplo. La organización que impulsó y preparó este caso (The National Association for the Advancement of Colored People, conocida como NAACP), no se presentó ante la corte porque creyera firmemente en el sistema judicial estadounidense. Lo hizo como parte de una decisión estratégica de poner en marcha medios legales (y no sólo políticos) para mejorar la sociedad estadounidense.<sup>27</sup> En este sentido, los impulsores del caso deberían aparecer en el libro de Dworkin como «realistas legales». Los realistas consideran que el derecho está tan marcado por el poder como la política. Ambos son instrumentos que pueden ser usados para reformar la sociedad. Para ellos, el derecho no es una comunidad de principios sino un instrumento de fuerza. Todos los realistas comparten básicamente la concepción más o menos nietzscheana de la sociedad como una interminable lucha por el poder, si bien restringida (aunque más no sea nominalmente) por las exigencias impuestas por la democracia y el estado de derecho.

---

<sup>25</sup> Cf. *Taking Rights Seriously*, pp. 84, 100.

<sup>26</sup> Joseph Raz: *Ethics in the public domain*, Oxford University Press, 1994, p. 204.

<sup>27</sup> Sobre el punto, véase el maravilloso libro de Richard Kluger: *Simple Justice*, Nueva York, Knopf, 1976.

¿Por qué deberíamos considerar que estos grupos, como la NAACP, no están justificados al adoptar esta perspectiva? Ésta es una cuestión que se vuelve candente a la luz del desinhibido apoyo de Dworkin al resultado del caso Brown. La posición de Dworkin parece aquí tan poco confortable como la de Kant, que apoyaba la revolución francesa pero juzgaba moralmente incorrecto tomar parte en ella.<sup>28</sup> Dworkin probablemente contestaría que su tema no son las motivaciones reales de la NAACP o de quien sea, sino una reconstrucción racional de la historia legal. Pero, cuanto mayor sea la frecuencia con la que Dworkin y los realistas coinciden, menos plausible se vuelve la pretensión dworkiniana de que su perspectiva es la única correcta.

Deberíamos ampliar el espectro de perspectivas relevantes sobre el derecho. Por ejemplo, deberíamos incluir la de los profesionales legales que no forman estrictamente parte del sistema judicial. Y los primeros entre ellos deberían ser los profesores de teoría del derecho, como el propio Dworkin. Tal vez fuera más adecuado describir a Dworkin como un crítico profesional del derecho. Un crítico constructivo, sin duda, pero aun así un crítico cuya perspectiva no es necesariamente la misma que la de los «verdaderos» profesionales legales. Y, sin embargo, es seguro que Dworkin querrá incluir su propia perspectiva entre las relevantes e importantes. Sería necesario, por lo tanto, introducir al menos la perspectiva de los críticos constructivos del derecho entre aquéllas que merecen ser consideradas.<sup>29</sup>

Esta crítica de la perspectiva de Dworkin, que enfatiza la multiplicidad de perspectivas internas posibles sobre el derecho en lugar de considerar simplemente la perspectiva del juez, podría describirse como una pluralización del derecho tanto en el plano consciente como inconsciente. En el plano consciente, simplemente pone en evidencia el rechazo de parte de Dworkin de percibir o incluir otras perspectivas. Lo acusa, en otras palabras, de adoptar una perspectiva demasiado estrecha. En el plano inconsciente, la crítica acusa al punto de vista de Dworkin de reprimir los elementos de las otras perspectivas que no se adaptan a su autoimagen. Probablemente sea imposible reunir todos estos elementos de todas las perspectivas en una sola perspectiva comprensiva. Parecería que la idea hercúlea hace aquí el trabajo que la fantasía hace en la *psiquis*: ambas son muy organizadas y libres de contradicciones. Y ambas son productos de un ensueño.<sup>30</sup> Se trata a la

---

<sup>28</sup> Cf., por ejemplo, Kimberly Hutchings. *Kant, critique and politics*, Londres, Routledge 1996, pp. 45ss.

<sup>29</sup> Así, una de las preguntas más interesantes y pertinentes para la legitimidad de las decisiones institucionales puede ser por qué y cómo las personas llegan a ser críticos constructivos —una pregunta formulada para la política en general por Michael Walzer.

<sup>30</sup> Este análisis confirmaría la caracterización shakespeariana de Dworkin como un «noble soñador». Véase H. L. A. Hart: *Essays in Jurisprudence*, Oxford University Press, 1983.

vez de una expresión del anhelo de unidad de nuestra psicología, y de su incapacidad de lograrlo.

Fuera de esta fantasía, nos encontramos con una pluralidad de puntos de vista posibles sobre el derecho existente, cada uno de ellos sostenido en su propio conjunto de principios éticos. Y, por supuesto, cada uno con su propia cuota de material excluido porque «no ajusta». Aun si fuera posible determinar cuánto ajuste con el derecho existente tienen estos distintos puntos de vista, cada uno buscaría compensar su respectiva falta de ajuste con una mayor justificación moral. Sin la fantasía hercúlea, el intento de Dworkin de una hermenéutica crítica pluraliza el derecho más que unificarlo. Expresa un punto de vista multisubjetivo del derecho que es indistinguible de críticas como la formulada por el Movimiento de Estudios Críticos del Derecho (CLS).<sup>31</sup>

Sin embargo, rechazar el monismo *protestante* de Dworkin no nos lleva necesariamente a las conclusiones del CLS. Hay otra solución posible: la del intersubjetivismo.<sup>32</sup> El esfuerzo principal realizado desde esta perspectiva para resolver los problemas de racionalidad en la ley y en la justificación de los fallos ha sido el de Jürgen Habermas. Como Dworkin, Habermas siente que el derecho y la ética no deben separarse conceptualmente, y que la adecuación de los fallos judiciales no puede evaluarse sin una referencia a principios de moralidad crítica (Joseph Raz, por su parte, estaría de acuerdo con la primera tesis, pero no con la segunda). Sin embargo, Habermas encuentra que la fantasía hercúlea de Dworkin es una idealización excesiva. Y, por supuesto, Hércules es demasiado «solitario».<sup>33</sup> Por lo tanto, como alternativa a la subjetividad monística de Dworkin, se inclina por un enfoque intersubjetivo. Según este enfoque, el acto de sentencia aparece ante todo como una práctica lingüística. La comprensión se alcanza mediante un examen intersubjetivo guiado por inevitables idealizaciones.

El intento de Dworkin de explorar el inconsciente del derecho es en parte rechazado, pero también en parte es recuperado en un formato más transparente. Se excluye la parte inescrutable, aquélla en la que las pretensiones de rectitud surgen de la convicción interior pura, con independencia de lo que cualquier otro piense o argumente). Pero se la recupera parcialmente por la vía de ajustarla a la naturaleza lingüística del modelo intersubjetivo. Habermas hace hincapié en la naturaleza lingüística del inconsciente y la subsume (de manera ciertamente controvertida) en una naturaleza conversacional y argumentativa. Esto implica una concepción muy diferente del inconsciente, o del papel que los elementos incons-

---

<sup>31</sup> Para una crítica representativa, véase Alan de Caza (ed.): *Reading Dworkin critically*, Nueva York y Oxford, Berg, 1992.

<sup>32</sup> Sobre la noción de intersubjetividad véase Nick Crossley: *Intersubjectivity*, Londres, Sage, 1996.

<sup>33</sup> Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, p. 274.

cientes juegan en la construcción del yo. Éstos no son más concebidos como amenazantes, inmanejables e irracionales, sino que son emancipados y democratizados.

El modelo de Habermas es de este modo tanto interno como plural. El modelo lingüístico es el que debemos aceptar cuando pensamos sobre nosotros mismos. Es parecido a la manera en que un psicoanalizado pensará necesariamente sobre sí mismo. Las dimensiones diferentes del yo —el ello, el yo y el superyó— contarán diferentes historias acerca del yo «real», aunque esas historias están basadas en experiencias comunes. El psicoanalizado puede darle sentido a su yo si trata a esas historias como «socios conversacionales», tal como las llama Richard Rorty.<sup>34</sup> Estas historias son informativas, útiles y críticas de una manera amistosa, inquisitiva pero nunca agresiva o de confrontación; comprometen pero no combaten. La represión, el medio en y por el cual el inconsciente se expresa, se convierte en un fenómeno intralingüístico. Como dice Habermas: «El vuelo del yo a partir sí mismo es una operación efectuada en y con el habla». Lo que nosotros no podemos hacer es dejar fuera esta perspectiva lingüística. Por supuesto, un analista diagnosticará a un paciente desde otra perspectiva. Buscará señales de resistencia, perturbación, bloqueo, frustración. Pero, aun así —argumenta Habermas—, este proceso defensivo se cura por medio del análisis del habla. Por lo tanto, el habla es la llave de la autocomprensión.<sup>35</sup>

En lo que refiere a los fallos judiciales, esto significa que un proceso de «represión» puede obstruir el reconocimiento de alguna norma en tanto norma legal. Dworkin y Habermas sugieren que tales normas pueden incluso existir fuera de la *gramática profunda* del derecho. Aunque Habermas exige que (eventualmente) seamos capaces de «re-gramatizarlos»,<sup>36</sup> ninguna de las construcciones «conversacionales» es capaz de re-gramatizar todo el material que ha sido excluido (ex-comulgado). Para concebir esta posibilidad, tanto Habermas como Dworkin deben aferrarse a la perspectiva idealizada y contrapuesta de una posible reconciliación de los «socios conversacionales».

Pero hay algo insatisfactorio en esta descripción lingüística del funcionamiento inconsciente. Rorty, aunque comparta esta posición, lo señala al indicar lo que queda en la oscuridad: el fenómeno de la resistencia.<sup>37</sup> En la teoría psicoanalítica, la resistencia se refiere a cualquier cosa que en las acciones y en el discurso del analizado se interponga al acceso a su inconsciente. Ahora bien, si el inconsciente es simplemente una discusión civilizada entre socios en una conversación,

---

<sup>34</sup> Richard Rorty: «Freud and moral reflection», en Richard Rorty: *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, 1991, p. 149.

<sup>35</sup> Sobre Habermas en este punto véase Joel Whitebook: *Perversion and utopia. A study on psychoanalysis and critical theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, pp. 190.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>37</sup> Rorty: *o. cit.*, p. 152.

¿cómo podemos explicar el hecho innegable de que estamos frecuentemente poco dispuestos a comprometernos en tales conversaciones? Debe haber allí algo que las trastorna o altera. La presencia de la resistencia indica que hay en el inconsciente otra cosa, que es más que simple conversación, material lingüístico.

La fuerza de la teoría de Dworkin, en mi opinión, es que tiene en cuenta la presencia del material *extralingüístico* en el inconsciente legal, y trata de resolver los efectos problemáticos que esto pueda tener sobre la práctica de dictar justicia. Dworkin indica la presencia en las decisiones judiciales de elementos que ordinariamente no son considerados parte del contenido consciente de ley. La interpretación —argumenta— puede establecer la validez legal de ciertas normas que por lo general no son consideradas parte del derecho. El aspecto radical y movilizador de la naturaleza de esta pretensión radica, precisamente, en el carácter no lingüístico de este material. Por supuesto, mediante la interpretación este material es transformado o «traducido» a una forma lingüística. Pero su origen es esencialmente ajeno u *otro*. De esta manera, Dworkin argumenta que las normas morales, aunque «ajenas» a la ley, están siempre presentes en el momento de dictar sentencia. La interpretación las transforma en normas legales en aquellos casos en los que la mejor justificación del contenido consciente del derecho requiere el reconocimiento de tales normas inconscientes como parte del contenido consciente del derecho.<sup>38</sup>

Esta interpretación de la teoría de Dworkin subraya lo que podríamos llamar su *naturaleza desestabilizadora*. Dworkin descoloca al derecho establecido porque en el momento del fallo es posible *descubrir* nuevas normas, y podemos encontrarnos con que el derecho era diferente de lo que creíamos. Por eso mismo, el derecho no puede disfrutar más de la paz, tranquilidad y estabilidad. Las normas legales corren permanentemente el riesgo de ser desacreditadas, dejadas de lado, rechazadas, si ocurre que no encajan con la mejor reconstrucción posible del derecho. Siempre es posible un disturbio proveniente del inconsciente legal.

Dworkin, por cierto, jamás enfatizó la dimensión desestabilizadora de su teoría. Más bien la encubrió con su fantasía hercúlea, lo que le permitió proyectar su optimismo (típicamente estadounidense) hacia el sistema jurídico de su país. El derecho estadounidense tiene suficiente integridad, piensa Dworkin, para resistir las fuerzas desestabilizadoras provenientes de su inconsciente. O, dicho de otra manera, su inconsciente no encierra secretos tan amenazadores. O al menos ya no lo hace, tras más de doscientos años de progreso.

Podríamos poner a prueba esta afirmación, preguntándonos hasta qué punto el derecho estadounidense sanciona los arreglos sociales injustos, tanto dentro como fuera de sus fronteras (y aun si es creado para eso). Pero un abordaje psicoana-

---

<sup>38</sup> Dworkin sostiene, por supuesto, que tales normas ya eran legales; ocurría simplemente que no percibíamos su naturaleza legal. Pero esto es como decir que algún objeto ya era «arte» aunque nadie se diera cuenta de ello.

lítico de la fe *protestante* de Dworkin nos permite formular la crítica de una manera diferente y más interior. El enfoque *unificador* que tiene Dworkin del derecho, en el cual diversos materiales legales se reestructuran a fin de lograr una autoimagen atractiva y coherente, bien podría ser el producto de mecanismos psicológicos de defensa. Tal como ocurre en el caso de los seres humanos, la presentación de una autoimagen del derecho está expuesta a pretextos, inseguridades y autoengaños. Los mecanismos de defensa de esta clase son típicamente usados por todos nosotros para establecer la armonía entre pretensiones enfrentadas, para reducir sentimientos de ansiedad o de culpa originados en deseos, pensamientos y emociones que no son aceptables o, de modo más general, para modificar la realidad y hacerla más tolerable y aceptable.

Muchos de esos mecanismos aparecen cuando se trabaja en construcciones del derecho. La represión, por ejemplo. En individuos humanos, éste es un mecanismo que impide que los impulsos o las ideas inaceptables se hagan conscientes. En el derecho, se aplica a esas partes del derecho que son excluidas por la autoimagen que se manifiesta en la construcción legal. Como hemos visto, la construcción del derecho tal como la entiende Dworkin requiere que partes del derecho sean vistas como «errores» o «desajustes». Y si bien Dworkin reconoce que la exclusión es una consecuencia inevitable de su enfoque sobre el derecho, resulta poco realista pensar que uno podría identificar y hacer explícito todo el material que va contra la propia construcción del derecho. Lo más probable es que mucho de ese material permanezca en la oscuridad, reprimido en el inconsciente del derecho.

Otro mecanismo obviamente pertinente es la racionalización. En psicología, esto refiere a la protección del yo contra la toma de conciencia de los móviles antisociales, a los que se sustituye por razones socialmente aceptables del comportamiento. Los filósofos, que profesionalmente ponen su confianza en la razón, tienen una visión más segura de sí misma. Para ellos, la racionalización consiste en el proceso de reconstruir una práctica de manera más racional, por la vía de analizar y eliminar las inconsistencias, sesgos y contradicciones. De esta manera, un proceso o una práctica en su conjunto pueden ser vistos como expresión de un desarrollo racional, a pesar de que una parte de sus componentes o de los actores que intervienen no lo sean. Un análisis de este tipo puede ser útil para identificar y comprender ciertas prácticas sociales. Pero, aun en las mejores condiciones, se trata de un proceso riesgoso. El abordaje psicológico está más atento a la posibilidad de que los poderes de la razón operen de un modo que escape a nuestra conciencia. Especialmente, este enfoque subraya que una de las funciones más importantes de la razón es proteger al yo. Una de sus primeras ocupaciones es reducir la *disonancia cognitiva*, es decir, la distancia entre cómo nos percibimos realmente y cómo quisiéramos percibirnos, esto es, cómo quisiéramos que fuera nuestra autoimagen.

Esta reducción puede realizarse de dos maneras. La razón puede persuadirnos

de actuar contra la reacción inadecuada y el impulso del yo, y a vivir según nuestra autoimagen. Ésta es la manera a la que los filósofos prefieren atender. Pero la razón puede también tratar de neutralizar o de eliminar el sentimiento de disonancia mediante razones y argumentos que nos permitan evadir responsabilidades. Realmente, valorar la primera opción sobre la segunda expresa el deseo típico del filósofo. Insistir en la función de guardián de la razón puede expresar arrogancia y vanidad, y llevar a confundir carencia de sensibilidad con control racional. Y evadirse puede indicar un sabio curso de acción, que expresa sensibilidad a una gama más amplia de razones, móviles y emociones que los que la razón puede discernir.<sup>39</sup>

Es interesante destacar que el proceso de la reducción de disonancia cognitiva se acerca bastante a lo que filósofos como Rawls y Dworkin quieren decir cuando hablan de establecer «un equilibrio reflexivo».<sup>40</sup> Se trata de un «procedimiento» por el cual se modifican (se diluyen) tanto intuiciones muy personales como principios abstractos, a fin de poder acercarlos entre sí. Esto parece adecuado como fenomenología del juicio. Pero no parece haber ninguna buena razón para suponer que se pueda jamás alcanzar el equilibrio. El concepto entonces expresa no tanto un procedimiento filosófico para alcanzar (o dirigirse a) una meta, sino la manera típica en que los seres humanos reaccionan frente a la disonancia interna. Indica la necesidad que tenemos de creer que esta disonancia puede resolverse. Más que proveer una respuesta, o aun un procedimiento para obtener una respuesta, expresa nuestra necesidad psicológica de tal respuesta (o de un procedimiento para conseguirla).

Es posible identificar otros mecanismos de defensa que operan en la construcción del derecho a partir de exploraciones en el *inconsciente legal*. Por ejemplo, la negación, esto es, la represión de hechos y sentimientos inaceptables y la simulación de sus opuestos. Sugerir que la negación puede jugar un papel en las cortes no es realmente inconcebible ni demasiado suspicaz. Los jueces estadounidenses frecuentemente entrecruzan estas acusaciones al presentar opiniones disidentes en casos controvertidos. En realidad, del hecho de que los precedentes sean uno de los principales puntos de apoyo de los fallos se sigue que la negación (de precedentes divergentes) sea uno de los mecanismos más comunes. ¿Y qué decir de la sublimación? ¿No es el derecho en su conjunto una institución a su servicio, diseñada para reorientar la libido hacia fines socialmente valiosos?

Podría discutir otros posibles mecanismos de defensa, o aportar algunos ejemplos concretos sobre cómo funcionan en el dictado de sentencias, pero no es vital

---

<sup>39</sup> Hamlet es el ejemplo primario de nuestra incapacidad de separar estos motivos (y de la utilidad limitada de la reflexión sobre ello).

<sup>40</sup> Cf. sobre este punto Stephen Guest: *Ronald Dworkin*, Edimburgo University Press, 1992; pp. 146-147.

hacerlo para la argumentación que desarrollo aquí. Mi intención se limita a darle plausibilidad a la idea de que los mecanismos de defensa operan en el derecho tal como lo hacen en la psicología humana. Si esto es así, el resultado que podemos alcanzar si seguimos el método de Dworkin puede ser tanto el autoengaño como el autoesclarecimiento. Y el autoengaño puede ser frecuentemente el más efectivo, al menos en el corto plazo. En cualquier caso, puede ser muy difícil explicar la diferencia.

Éste era el último de mi tres movimientos «deconstructivos» contra la manera en que Dworkin construye su punto de vista interno. El primero refería a la multiplicidad de puntos de vista institucionales, cuyo reconocimiento debería llevar a Dworkin al multisubjetivismo. El segundo señalaba que el intersubjetivismo podría ser una salida, pero una salida que nos haría perder de vista la fuerza inconsciente del derecho, es decir, la parte más importante y distintiva de la teoría de Dworkin. Finalmente, el tercero, formulado en términos de una crítica orientada psicoanalítica ponía en evidencia las múltiples profundidades del *protestantismo intrasubjetivista* de Dworkin, acusándolo de ser una fachada de resolución y convicción que en realidad esconde represión, racionalización y negación.

Por cierto, el abordaje deconstructivo no nos dirá cómo caracterizar la ley, ni cómo resolver los dilemas planteados por casos legales concretos. Simplemente trata de mostrar que estas actividades implican múltiples perspectivas que no pueden ser reducidas a una sola sin pérdidas ni costos. Mantenerse sensibles ante estas pérdidas y estos costos es el único consejo práctico que este abordaje está en condiciones de ofrecer. Lo que promueve es un «*ethos* de pluralización» o de «respuesta crítica», como dice William Connolly, a través de un análisis de «la relación ambigua entre nuevos movimientos y criterios estáticos de juicio político, y entre identidades hegemónicas y las diferencias intrasubjetivas e intersubjetivas en las que necesariamente están implicadas».<sup>41</sup> En nuestro caso, los nuevos movimientos pueden ser las perturbaciones provenientes del inconsciente legal y que desafían los criterios establecidos de juicio legal. Y lo que debe ser explicado son exactamente niveles intrasubjetivos e intersubjetivos de la *identidad hegemónica*, es decir, del intento hercúleo de construir el derecho como una unidad. Un desarrollo posterior de este enfoque debería conducir a las intrincadas relaciones entre estos niveles.<sup>42</sup> Si bien no puedo explicar este punto aquí, un resultado plausible de esta exploración sería constatar que los tres niveles de la subjetividad son enormemente importantes, pero que es difícil o aun imposible incorporarlos en una única perspectiva abarcadora.

---

<sup>41</sup> William Connolly: *The ethos of pluralization*, Minneapolis, Minnesota University Press 1995, p. xv. Cf. el simposio reciente sobre este libro en *Philosophy & Social Criticism*, 24/1, 1998, 63–101.

<sup>42</sup> Sobre la importancia de tales relaciones para el funcionamiento psíquico véase, por ejemplo, Jessica Benjamin: *The bonds of Love*, Nueva York, Pantheon, 1988.

Intentaré resumir los puntos principales de mi argumento. Dworkin rechaza el escepticismo en los juicios sobre el derecho. Su argumento principal es que no podemos ser escépticos respecto a nuestros propios juicios. Dworkin acierta respecto a la fenomenología del juicio, pero no es lo suficientemente desconfiado, o crítico, respecto de esta fenomenología. Y si es demasiado apresurado al transformarla en una fenomenología —o aun en una teoría— del derecho.

Dworkin sugiere adecuadamente que, cuando expresamos un juicio, «cerramos filas». Piénsese en la famosa imagen de Aristóteles de un ejército que huye: cuando uno de los soldados intenta conservar terreno, el resto se detiene de inmediato y mágicamente recobra la formación.<sup>43</sup> El juicio se unifica en este sentido. Y nosotros podemos analizar un juicio tratando de discernir la manera en que los elementos se han ordenado, como si lo hubieran hecho alrededor del primero que «tomó la posición». Podemos comprender también por qué Dworkin tiene razón al decir que no tiene sentido, o no hace ninguna diferencia, agregar a los juicios declaraciones tales como «esto es realmente verdadero» o, por el contrario, «no estoy realmente seguro» o «ésta es mi opinión personal». El juicio, una vez que uno logra tenerlo, es simplemente todo lo que tiene y todo lo que puede tener. Como lo ha dicho Dworkin de un modo bien característico: «¡Si usted no puede dejar de creer en algo, mejor créalo!».<sup>44</sup>

Partiendo de este punto, Dworkin plantea dos movimientos básicos. Primero, toma esta fenomenología del juicio como modelo para el fallo judicial. El fallo tiene que ver con la manera en la que el juez organiza su mente. Segundo, toma el fallo como modelo para el derecho en general. La apariencia del derecho dependerá entonces de la forma como el juez «ordene» los elementos en el juicio. Estos dos movimientos representan el *punto de vista interno* de una práctica. Podemos comprender todo lo que necesitamos saber acerca del derecho explicando el punto de vista interno, mediante un modelo o una *construcción*. La teoría de Dworkin sugiere apropiadamente, sin embargo, que tal construcción sufre inevitablemente una tensión interna al tratar de adecuar el derecho a «su propia autoimagen». Esta autoimagen, por su parte, se construye a partir de normas controvertibles —las cuales propongo se vean como parte del *inconsciente* del derecho.

El modelo de Dworkin hace plausible que el derecho tenga algún tipo de inconsciente, donde las partes que no encajen en la autoimagen sean eliminadas. El contenido inconsciente depende entonces en parte de la autoimagen y, recíprocamente, la autoimagen depende en parte del contenido inconsciente. Por lo tanto, lo que aparece en la superficie como la firme convicción de un juez, de hecho es un precario e inestable equilibrio de fuerzas. Esto abre un potencial para la plura-

---

<sup>43</sup> Aristóteles: *Analíticos posteriores*.

<sup>44</sup> Ronald Dworkin: «Objectivity and truth», en *Philosophy and Public Affairs*, 25/2, primavera de 1996, p. 143.

lización, que, sin embargo, Dworkin no está preparado para reconocer. Dentro de la institucionalización del derecho se institucionaliza una amplia gama de puntos de vista, y no es evidente que la visión que Dworkin tiene, centrada en los jueces, esté por encima de otras o haga innecesarias a las demás.

Para impedir el peligro de la pluralización, Dworkin podría adoptar una visión *intersubjetiva* como la de Habermas. Ésta admite la legitimidad de la multiplicidad de perspectivas pero al menos prevé la posibilidad de una unidad final para ellas. Esto significaría, sin embargo, eliminar la dimensión inconsciente del derecho, que es la parte más distintiva de la teoría de Dworkin. Su insistencia en la idea de incorporar principios éticos como normas legales es adecuada, pero lo empuja al dominio «incivilizado» del inconsciente. Ello nos conduce al argumento final en contra de su teoría: que aun la perspectiva del juez solitario puede, y debe, ser pluralizada.

Ésta es la crítica más crucial, ya que es la más cercana a lo medular de su teoría. Lo que hace es elaborar las consecuencias de introducir elementos inconscientes en las construcciones del derecho que son sensibles a la autoimagen del derecho. Parece plausible que tales construcciones sufran las mismas inquietudes que los humanos al respecto. El peligro del autoengaño está siempre a la mano. Existe siempre una necesidad de reprimir aquellas partes de la psiquis, o de la ley, que no se ajusten a la historia tal cual la queremos o la necesitamos. Probablemente nuestra psiquis tenga una necesidad existencial de tales historias. Y retrospectivamente es cierto que elegiremos una historia como la más plausible o la más aceptable. Pero sólo seremos capaces de alcanzar este punto después de un tiempo considerable. Tomando prestada una ley de la física para expresar un conocimiento que proviene de la hermenéutica filosófica: lo que ganamos en unidad de perspectiva, lo perdemos en tiempo. Cuanto mejor sea el relato, más se parecerá a la historia.

## Ronald Dworkin

Ronald Dworkin, nacido en 1931, es actualmente el sucesor de H. L. A Hart en su cátedra de Jurisprudencia en la Universidad de Oxford y profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Nueva York. Siendo uno de los principales representantes de la filosofía jurídica anglosajona, sus tesis se ubican en la línea del liberalismo igualitario. Es autor de cinco libros: *Taking Rights Seriously* (1977) —traducción castellana: Ariel, 1984—, *A Matter of Principle* (1985) —traducción castellana: Gedisa 1989—, *Law's Empire* (1986), *Life's Dominion* (1993) y *Freedom's Law* (1997). Es asimismo autor de algunos artículos extremadamente influyentes en la discusión contemporánea. Entre ellos cabe destacar la serie «What is Equality?» (un total de cuatro artículos publicados en diferentes revistas entre 1981 y 1987), «Liberal Community» (publicado por la *California Law Review* en 1989) y «Foundations of Liberal Equality» (*The Tanner Lectures*, 1990).

La obra de Dworkin ha originado una polémica muy importante que ha trascendido más allá de los círculos académicos. Sus tesis, que han tenido más detractores que seguidores, constituyen un punto de partida interesante para la crítica del positivismo jurídico y de la filosofía utilitarista. Todo ello explica el impacto de su obra en el marco de la filosofía jurídica actual

## Resumen

*El autor presenta el punto de vista característico de Ronald Dworkin sobre el derecho y la interpretación judicial, para luego criticarlo a partir de tres movimientos deconstructivos. Mediante el primero, sostiene que el abordaje de Dworkin hubiera debido llevarlo hacia una afirmación del multisubjetivismo al que el propio Dworkin se opone. Mediante el segundo, muestra que en caso de avanzar en esta dirección se perdería la mayor riqueza de la teoría de Dworkin, que es el reconocimiento de un inconsciente legal. En el tercer movimiento, el profesor Van Oenen se sirve de la teoría psicoanalítica para cuestionar los esfuerzos de Dworkin por unificar las prácticas jurídicas.*

# El Rawls de los años ochenta y noventa

por Pablo da Silveira

**El autor.**

*Doctor en Filosofía; profesor de Filosofía Política de la Universidad Católica del Uruguay.*

En su libro de 1971, Rawls se había propuesto establecer un conjunto de exigencias que definieran lo que podemos entender por una sociedad justa. Para ello se servía de una serie de procedimientos argumentativos, el más importante de los cuales consistía en pensar a partir de la ficción de la posición original, es decir, de una situación en la que los miembros de la sociedad negocian las condiciones de la coexistencia bajo un velo de ignorancia. Importa destacar dos rasgos que caracterizaban a este proyecto intelectual.

El primer rasgo era su aspiración universalista. Rawls pretendía haber justificado sus principios de un modo que pudiera ser persuasivo para todo individuo dotado de razón y dispuesto a participar en lazos de cooperación social. Dicho de otro modo, Rawls pensaba que sus principios podían ser aceptados por todo individuo racional y razonable como los mejores principios ordenadores de la coexistencia social, con independencia de cuáles fueran las circunstancias históricas particulares.

El segundo rasgo es que esta aspiración universalista estaba asociada a un intento de trascendentalización muy parecido al de Kant. Rawls pretendía deducir sus principios a partir de lo que consideraba una constitución común a todos los agentes morales. Ese era justamente el sentido de trabajar a partir de la posición original. Esta ficción, decía Rawls, nos permite «contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales sino también desde todos los puntos de vista temporales» (1971: 587, esp. 648). Rawls iba tan lejos por este camino que llegó a describir su propio trabajo como el intento de desarrollar una «geometría moral».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> «Deberíamos aspirar a una especie de geometría moral, con todo el rigor que ese nombre indica. Desafortunadamente el razonamiento que ofreceré se queda corto con relación a esto, ya que en gran medida es altamente intuitivo. Aun así, es esencial tener en mente el ideal que uno quisiera alcanzar» (1971: 121, esp. 146).

Estos dos rasgos (la pretensión de universalidad y el trabajar en un nivel muy próximo al trascendental) llevaban a que Rawls describiera su teoría como «altamente kantiana» (RAWLS 1971: viii, esp. 10). Se trata obviamente de un punto discutible. Hay aspectos en los que la teoría de 1971 coincide con la de Kant y otros en los que no. Entre las coincidencias, podemos decir que Rawls retoma explícitamente la idea kantiana de autonomía (1971: 251 y 515, esp. 287 y 570), percibe a los individuos como fines en sí mismos y no como medios para la realización de fines ajenos (1971: 29, esp. 48), describe los principios de justicia como imperativos categóricos (1971: 253, esp. 289) y la posición original como una situación en la que agentes autónomos actúan siguiendo exclusivamente este tipo de imperativo (1971: 256, esp. 293). Entre las diferencias, podemos mencionar los intentos de Rawls por conciliar los imperativos morales con la teoría de la elección racional (lo que seguramente hubiera escandalizado a Kant), el que Rawls tenga una concepción de la ciudadanía más inclusiva que la de Kant, o el que sea más exigente que el filósofo de Königsberg en lo que refiere a la igualdad material (Kant sólo incluía ciertas exigencias de igualdad material como medio para sostener el ordenamiento jurídico).

Pero las comparaciones de este tipo son escolásticas y no demasiado significativas. Más importante es retener que, al calificar a su propia teoría de kantiana, Rawls estaba pensando en los dos rasgos centrales que mencioné más arriba: la aspiración a la universalidad, es decir, la pretensión de haber establecido principios normativos cuya validez no sea puesta en cuestión por la diversidad de los contextos de aplicación, y el componente trascendental, es decir, el intento de fundar esta universalidad en ciertas características constitutivas de los agentes morales.

## 1. La ruptura con el kantismo

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

«Constructivismo kantiano» se presenta como una aclaración metodológica. Según Rawls, su propósito es explicar cómo se establece la conexión entre una concepción particular de la persona y los principios de justicia a ser aceptados

colectivamente. El sustantivo *constructivismo* significa que «fuera del procedimiento de construir [los] principios no hay razones de justicia» (1980: 569), es decir, que en la construcción de los principios no se apela a ninguna instancia externa de objetivismo moral. Este constructivismo es *kantiano*, dice Rawls, porque la concepción de la persona en la que se apoya es la misma adoptada por Kant: los individuos son vistos como racionales y razonables (1980: 544), mutuamente desinteresados e independientes de sus fines (1980: 548).

A primera vista no parece haber aquí demasiadas diferencias con las ideas de *A Theory of Justice*, pero en realidad las cosas han cambiado de manera radical. La teoría de 1971 se apoyaba en un catálogo de características constitutivas que eran vistas como inseparables de la agencia moral. Justamente por eso, Rawls se sentía en condiciones de afirmar (como lo hace en el párrafo citado más arriba) que la posición original permite «contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales sino también desde todos los puntos de vista temporales». En cambio, para el Rawls de 1980 las características kantianas del agente moral no surgen de una descripción de nuestra naturaleza en tanto agentes morales, sino que están asociadas a una cultura específica, a saber, la cultura pública de una sociedad que intenta organizarse políticamente (1980: 518).

Lo que justifica a una concepción de la justicia —dice ahora Rawls— es «su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones inscritas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable *para nosotros*» (1980: 519, énfasis añadido). La concepción kantiana de la persona moral es justamente la concepción que mejor resume esa comprensión de nosotros mismos a la luz de nuestra historia y de nuestras tradiciones políticas.

Hay una enorme diferencia entre este propósito declarado de buscar la «doctrina más razonable para nosotros» y la pretensión original de desarrollar una «geometría moral». Tanto el universalismo como el trascendentalismo que encontramos en *Theory* están en vías de desaparición. Rawls no deja la menor duda al respecto: «No estamos intentando encontrar una concepción de la justicia adecuada para todas las sociedades, independientemente de cuáles sean sus circunstancias sociales o históricas particulares: Queremos zanjar un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones básicas de una sociedad democrática que opera en condiciones modernas» (1980: 518).

Aunque Rawls sigue diciendo que su teoría es kantiana, el adjetivo *kantiano* ha cambiado de significado. Para el Rawls de *Theory*, su propio kantismo residía en su pretensión universalista y en la apelación a ciertas características constitutivas del agente moral. Para el Rawls de las *Dewey Lectures*, su propio kantismo reside en la adhesión a una concepción kantiana de la persona que es vista como implícita en la cultura pública de una sociedad que intenta organizarse políticamente (1980: 518). Los contenidos de esta concepción de la persona coinciden con los de Kant, pero el modo en que Rawls llega a ellos no tiene nada de kantiano: Rawls

se centra en esta concepción de la persona porque es la concepción implícita en la cultura pública de las sociedades democráticas. Ya no estamos ante una reconstrucción del agente moral abstracto sino ante el retrato de base del ciudadano. Por esta razón, el alcance normativo de los principios ya no apunta a la totalidad de los individuos racionales y razonables sino a aquellos identificados con una tradición política específica, a saber, la tradición liberal democrática.

Este cambio de perspectiva se profundizará en los años siguientes hasta hacerse muy evidente en *Political Liberalism*. Un ejemplo que permite percibir el modo en que ocurren las cosas es la evolución de la doctrina de los bienes primarios, es decir, de aquellos bienes que deben ser distribuidos de acuerdo a lo que establecen los principios de justicia.

En *Theory* los bienes primarios eran presentados como «cosas que se presume que todo ser racional desea» (1971: 62, esp. 84). En las *Dewey Lectures* se los ve como medios para todo propósito, cuyo catálogo se construye a partir de un examen de los intereses fundamentales de la persona moral kantiana, es decir, de aquella concepción de la persona implícita en la cultura pública de las sociedades democráticas (1980: 521ss). Finalmente, en *Political Liberalism* los bienes primarios son vistos como medios para satisfacer las necesidades que tienen las personas «en tanto ciudadanos» (1993a: 179). Como dice Rawls en otro pasaje, «el agente moral es aquí el ciudadano libre e igual en tanto miembro de la sociedad, no el agente moral en general» (1993a: 109).

No voy a detenerme en describir cómo se producen los cambios a lo largo del tiempo, pero sí me importa resaltar la idea de que, a partir de «Constructivismo Kantiano», nos encontramos ante un Rawls muy diferente al de 1971. Pese su propósito declarado y a lo engañoso del título, ese texto marca el punto de ruptura con la tradición kantiana. Esta afirmación me parece particularmente cierta si utilizamos el adjetivo *kantiano* en el sentido en que lo hacía el Rawls de 1971. Para ese Rawls, una teoría es kantiana si se apoya en un catálogo de las características constitutivas de los agentes morales en cuanto tales y si tiene una pretensión de universalidad. En el Rawls de 1980 ya no hay ninguna forma de trascendentalismo ni ninguna pretensión de universalidad. Y esta diferencia no hará más que profundizarse con los años.

En lo que sigue quisiera concentrarme en tres puntos que pueden darnos una visión más completa de esta evolución. El primero consiste en preguntarnos cuáles son las causas de este cambio de perspectiva, es decir, qué es lo que ha llevado a Rawls a procesar una transformación tan profunda de su pensamiento. El segundo consiste en preguntarnos en qué se ha convertido Rawls una vez que ha abandonado su trascendentalismo y su universalismo originales. ¿Se ha convertido en un autor puramente historicista? ¿O ha intentado detenerse en algún punto intermedio entre el universalismo y el relativismo? El tercero consiste en preguntarnos si el pasaje del Rawls de *Theory* al de *Political Liberalism* ha sido un avance o un retroceso.

## 2. El principal motivo del cambio: la discusión con los comunitaristas

Dicho brevemente, el principal motivo que llevó a Rawls a introducir cambios tan profundos en su teoría fue la discusión con un conjunto de filósofos a los que se suele llamar *comunitaristas*. Este debate fue uno de los tantos en los que se vio involucrado Rawls luego de la publicación de la *A Theory of Justice*, pero fue el único que tuvo un impacto importante sobre sus propias ideas.

La mayor parte de los debates que siguieron a la publicación de *Theory* giraban en torno a la cuestión de saber si los principios rawlsianos eran la mejor opción posible para un conjunto de individuos racionales que decidieran establecer lazos de cooperación social. Los utilitaristas, por ejemplo, afirmaban que los participantes en la posición original no elegirían los principios rawlsianos sino principios utilitaristas. Los filósofos llamados libertaristas también criticaban los principios rawlsianos diciendo que establecían un lazo perverso entre libertad e igualdad. Ciertos autores (como Harsanyi) pusieron en cuestión la racionalidad de la estrategia *maximin*, en tanto otros, como Sen, plantearon dudas acerca de que los bienes primarios aportaran una métrica adecuada para la distribución.

Pero en el correr de los ochenta se planteó un debate que giraba en torno a otra cuestión: el punto no consistía en saber si los principios de Rawls son los mejores que podemos elegir, sino si esos principios pueden aspirar a ser los mejores para todos los miembros de una sociedad compleja. En definitiva, lo que planteaba esta discusión es si, pese a su aparente neutralidad, la teoría de Rawls no terminaba favoreciendo ciertos programas de vida y perjudicando sistemáticamente a otros.<sup>2</sup>

No voy a intentar aquí un resumen de la discusión entre Rawls y los comunitaristas, pero vale la pena mencionar algunas de las objeciones que éstos le formularon.

Una de esas objeciones, planteada en términos clásicos por Michael Sandel, sostiene que Rawls habría fundado su teoría en una concepción del agente moral que puede ser objeto de disenso entre los miembros de una sociedad plural. Los agentes rawlsianos, dice Sandel, llegan a la posición original libres de conocimiento sobre su situación específica, libres de concepciones del bien, libres de antecedentes históricos, pero no libres de todo supuesto. Para que la teoría de Rawls se sostenga, algunas cosas tienen que ser ciertas acerca de ellos. Y en particular tienen que ser ciertas dos ideas que él encuentra muy discutibles. La primera es la concepción del agente moral como radicalmente desvinculado de su

---

<sup>2</sup> En los próximos párrafos sigo de manera general la presentación realizada en Berten, Da Silveira & Pourtois 1997.

contexto. La segunda es la afirmación de la naturaleza volitiva, no cognitiva, de la acción moral.

El primer punto de Sandel es que, para que la teoría de la justicia de Rawls tenga sentido, nosotros mismos tenemos que vernos como individuos libres de todo compromiso con nuestro contexto, es decir, como individuos capaces de hacer elecciones y de llevar adelante nuestra vida moral manteniendo siempre una distancia respecto de la circunstancia. Ciertamente vamos a ser condicionados por el contexto cultural y social en el que actuamos, pero lo importante es que tenemos la capacidad de despegarnos de él y de tomar decisiones basadas en criterios que nos fijamos nosotros mismos (Sandel 1984: 86).

El problema, dicen Sandel y otros comunitaristas, es que en estas condiciones no podemos desarrollar una auténtica vida moral. En un mundo tan abstracto ni siquiera podríamos constituirnos como agentes morales. Yo no puedo desarrollar mi capacidad de juicio, comprender la idea de deber o de virtud ni consolidar mi identidad moral, si no crezco y me consolido como partícipe de una concepción sustancial del bien. Hay compromisos y propósitos que están ligados desde siempre a nuestra biografía moral y que son necesarios para poder actuar moralmente (por ejemplo, compromisos con nuestra familia, con nuestra religión, con nuestra comunidad étnica o cultural). La promesa de una independencia absoluta es una falsa promesa de libertad: «Imaginar a alguien libre de estos lazos constitutivos no es imaginar a un agente moral libre» sino «a una persona enteramente sin carácter, sin profundidad moral» (Sandel 1982: 179).

Lo segundo que tiene que ser cierto para que la teoría de Rawls funcione, dicen Sandel y otros comunitaristas, es que nuestra vida moral debe tener una naturaleza volitiva, no cognitiva, es decir, que tengo que ser capaz de contestar a la pregunta «¿qué debo hacer?» sin haber contestado previamente a la pregunta «¿quién soy?». Y el punto, dicen los comunitaristas, es que esto es falso: si el agente moral necesita ciertos compromisos para poder desarrollarse, luego no puede considerar su contexto como una simple materia de libre elección. Tenemos necesidad de preguntarnos acerca de nuestra identidad (de dónde venimos y cómo nos hemos constituido en agentes morales) para poder definir la dirección de nuestra acción. Nuestra tarea no consiste solamente en encontrar la respuesta justa a una situación específica, sino en construir nuestra identidad moral entendida como unidad narrativa. En palabras de MacIntyre, mis respuestas morales, además de ser justas, deben formar parte de una historia moral que sea inteligible para mí y para mi comunidad. Mientras en el caso de Rawls «el agente se vincula a sus fines como un sujeto volitivo a los objetos de su elección», en la perspectiva comunitarista el vínculo entre el sujeto y sus fines es materia de autodescubrimiento (Sandel 1982: 154).

El primer ataque de los comunitaristas contra Rawls se centraba entonces en la teoría implícita del agente moral. De acuerdo con los comunitaristas, esta teoría incluiría dos tesis discutibles, a saber, la concepción del agente moral como radi-

calmente desvinculado de su contexto y la afirmación de la naturaleza volitiva, no cognitiva, de la acción moral. El segundo ataque se centró en lo que Sandel ha llamado el problema de la *thinness of the thin theory of the good*, es decir, el problema de la delgadez de la teoría delgada del bien (Sandel 1982: 27). Hay una versión fuerte y una versión débil de esta crítica.

En su forma radical, esta objeción afirma que Rawls se ha pronunciado implícitamente en favor de una teoría del bien que identifica al bien individual con el libre ejercicio de la capacidad de elección racional (Taylor 1988: 41). Esta teoría exige como presupuesto el haber aceptado la descripción del agente moral libre de compromisos. Pero si el punto de vista cognitivista está en lo cierto y no es posible vivir una vida moral desvinculada de un esfuerzo de autodescubrimiento, entonces el bien no puede ser siempre el objeto de una libre elección. Al menos parcialmente, nuestro bien consistirá en la plena realización de aquellos vínculos (familiares, nacionales, religiosos) que se revelan como constitutivos de nuestra identidad (Sandel 1982: 161). En la medida en que Rawls no percibe que las ideas del bien incluyen estos componentes identitarios, su concepción del bien se torna tan discutible como cualquier otra y no puede aspirar a que todos la suscribamos.

La versión matizada de la crítica ha sido defendida por varios filósofos comunitaristas pero también por algunos liberales (Nagel 1975: 8ss, Raz 1986: 119). Esta versión niega que Rawls se haya comprometido implícitamente con una teoría específica del bien pero afirma que sí se ha comprometido con una metateoría del bien, es decir, una teoría acerca de cómo el bien es buscado por los individuos (Neal 1987: 571).

De acuerdo con este punto de vista, la metateoría rawlsiana contiene tres tesis que pueden ser objeto de controversia. En primer lugar, afirma que las concepciones del bien son siempre elegidas y puestas en práctica por individuos. Sin embargo, hay concepciones del bien (ligadas a la supervivencia de comunidades culturales, nacionales o religiosas) que no tienen sentido como objeto de una preferencia individual sino exclusivamente como objeto de una preferencia colectiva (Neal 1987: 572). En segundo lugar, la noción de concepción del bien es asimilada a la noción de preferencia racional tal como ha sido empleada dentro de la tradición utilitarista (Sandel 1982: 165ss). Pero esta asimilación implica una interpretación «emotivista» de la noción de bien, es decir, una interpretación que no distingue entre concepciones del bien «buenas» y «malas», mientras que esta diferencia es capital a ojos de muchas tradiciones morales (MacIntyre 1981). Por último, la metateoría rawlsiana pretende que todas las teorías del bien pueden ser traducidas a su lenguaje individualista y emotivista, lo que hace violencia a las teorías rivales (Neal 1987: 573ss).

Rawls fue extremadamente sensible a estas críticas. Por eso, durante los años ochenta y noventa hizo enormes esfuerzos por introducir en su teoría modificaciones que permitieran hacer lugar a las lógicas comunitarias. Importa entender el alcance de estas modificaciones para luego poder plantearse la pregunta acerca

del tipo de filósofo en el que, en la última etapa de su vida intelectual, se ha convertido John Rawls.

### 3. El Rawls del liberalismo político

La estrategia fundamental de Rawls para responder a las críticas comunitaristas consistió en establecer una distinción entre lo que llama *liberalismo comprensivo* y *liberalismo político* (RAWLS 1985:246, 1988: 253, 1993: passim).

El liberalismo comprensivo funda su adhesión a las instituciones de la democracia liberal en concepciones antropológicas «profundas», es decir, en teorías discutibles acerca de nuestra naturaleza como agentes morales. Rawls pone como ejemplos de este tipo de liberalismo las teorías de Kant y de Stuart Mill. Ante este tipo de teoría liberal, dice Rawls, las críticas comunitaristas son pertinentes (Rawls 1985: 246).

Pero mi propia teoría, dice Rawls, no es comprensiva sino política. Los principios que propone no involucran la vida de los individuos en su totalidad sino la vida de los individuos en tanto ciudadanos que deben definir la estructura de base de su sociedad. Por esa razón, los principios no tienen que ser justificados apelando a una concepción de la naturaleza humana, sino en términos de ciertos ideales «vistos como latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática» (Rawls 1988: 252; véase también 1993a: 156). Lo que está diciendo Rawls es: mi teoría de la justicia no se sustenta en una teoría moral más amplia y profunda, sino en ideales que todos compartimos en la medida en somos y queremos seguir siendo ciudadanos de una democracia liberal.

Este nuevo enfoque se apoya en dos conceptos que no jugaban ningún papel en la *A Theory of Justice* y que terminaron por volverse centrales. Se trata de las ideas de *consenso por superposición* y de *razón pública*. Si tenemos una noción suficientemente clara de lo que significan estas expresiones, podremos percibir el rumbo que ha tomado el pensamiento de Rawls.

El concepto de consenso por superposición aparece ligado a una pregunta específica: ¿cómo pueden los miembros de una sociedad marcada por el hecho del pluralismo dar su adhesión a los mismos principios e instituciones constitutivos de la estructura de base de la sociedad? Dicho de otra manera, ¿cómo puede ocurrir que individuos que sostienen concepciones comprensivas muy diferentes acerca de cómo somos y cómo vale la pena vivir se pongan de acuerdo acerca de lo que van a considerar una convivencia justa?

La respuesta de Rawls es que esto sólo ocurrirá si los individuos pueden ponerse de acuerdo en torno a lo que él llama una concepción política de la justicia. Esta concepción está caracterizada por dos rasgos fundamentales.

En primer lugar, se trata de una concepción que sólo se aplica a la estructura de base de la sociedad, es decir, a aquellos principios e instituciones que establecen las reglas fundamentales de la convivencia. No se trata de una teoría completa

que incluya ideas sobre la justicia en el nivel de las relaciones interpersonales ni aun ideas demasiado precisas en materia de distribución. Se trata de una concepción restringida que sólo se aplica a las reglas fundamentales de la vida social.

Pero, y este es el segundo rasgo, esta concepción política de la justicia tiene fuerza normativa, es decir, tiene la capacidad de discriminar entre lo que está bien y lo que está mal. Aunque habla de pocas cosas, allí donde tiene algo que decir lo dice con fuerza prescriptiva.

Ahora bien, ¿cómo ponernos de acuerdo en torno a una concepción política de la justicia? Rawls responde que el único modo de hacerlo consiste en construir lo que él llama un *consenso por superposición*. Importa entender bien esta noción porque ha dado lugar a muchas confusiones.

Pese a lo que su nombre sugiere, el consenso por superposición no es algo así como la intersección entre las diferentes concepciones de la justicia presentes en la sociedad. No se trata de que analicemos los puntos de contacto y construyamos un acuerdo sobre aquello que tenemos en común. Para Rawls, el consenso por superposición tiene que ser algo más que una coincidencia de hecho por una razón muy atendible: las coincidencias de hecho varían a lo largo del tiempo y son muy sensibles a los cambios en las relaciones de poder. Una concepción de la justicia, en cambio, sólo tiene utilidad si consigue establecer criterios normativos que operen por encima de esas variaciones. En el caso contrario no estaríamos compartiendo una concepción de la justicia sino simplemente un pacto de no agresión o, como dice Rawls, un *modus vivendi*.

El consenso por superposición no es, entonces, una coincidencia de hecho sino un acuerdo con fuerza normativa. Para Rawls, esto quiere decir dos cosas. En primer lugar, tiene que ser un consenso en torno a ciertas garantías políticas básicas y ciertos procedimientos de decisión que se van a mantener incambiados independientemente de las modificaciones que se produzcan en las relaciones de fuerza dentro de la sociedad. En segundo lugar, tiene que ser un consenso capaz de sostenerse a sí mismo, es decir, un consenso que les proporcione a los individuos razones para respetar las reglas que el propio consenso instala.

Esto explica por qué el consenso por superposición no se establece solamente en torno a un conjunto de reglas y procedimientos, sino también en torno a una concepción de la sociedad entendida como sistema de cooperación equitativa entre individuos libres e iguales, a una concepción del agente moral como dotado de racionalidad y razonabilidad, y a un conjunto de virtudes públicas asociadas a las ideas de cooperación, reciprocidad y equidad.

Dicho de otro modo: el consenso por superposición resume las reglas fundamentales y el *ethos* de una sociedad democrática. Por eso no se presenta como el único consenso empíricamente posible, sino como el consenso que los ciudadanos prefieren en tanto ciudadanos. A pesar de todas nuestras diferencias identitarias y de opinión, coincidimos en querer organizar la coexistencia social sobre la base de la lógica ciudadana. Por eso adherimos a un mismo conjunto de reglas funda-

mentales y a una ética mínima a aplicar a los procedimientos políticos. Pero lo esencial es que cada uno de nosotros llega a dar su apoyo a este consenso por sus propias razones, es decir, a través de las razones que le proporciona su propia concepción del bien.

Para entender cómo funciona este último aspecto es necesario introducir el segundo concepto mencionado, que es el de *razón pública*.

Rawls establece una distinción muy tajante entre el espacio público, que es el espacio en el que actuamos como ciudadanos, y el espacio no público, donde ubica no sólo la vida privada sino también lo que habitualmente llamamos la sociedad civil. Hay que ser cuidadosos en este punto porque la división de Rawls no coincide exactamente con otras formas en las que se establece la distinción entre lo público y lo privado.

Para Rawls, lo no público incluye la vida privada y lo que él llama la cultura de fondo (*background culture*) de una sociedad o, más recientemente, la cultura de la sociedad civil (1993a: 214–15 y 251, 1997:768). Éste es el espacio donde presentamos y confrontamos nuestras convicciones religiosas, filosóficas y morales, el espacio donde reforzamos o modificamos nuestras adhesiones y donde buscamos reforzar o modificar las adhesiones de los demás. Es el espacio donde podemos presentar a los otros las razones que tenemos para creer en lo que creemos o para adherir a aquello a lo que damos nuestra adhesión. A este espacio pertenecen las iglesias, las universidades y las asociaciones voluntarias de todo tipo. Para Rawls, los intercambios que se producen dentro de estas organizaciones no son públicos, lo cual implica una diferencia respecto al modo en que, por ejemplo, Kant entendía la cuestión.<sup>3</sup>

Pero los miembros de una sociedad democrática no sólo estamos vinculados a universidades, iglesias u otras asociaciones voluntarias. En cierto momento pasamos a funcionar como ciudadanos, es decir, como miembros de la asociación política. Cuando damos este paso, lo que tenemos que justificar no es por qué pertenecemos a tal iglesia o por qué adherimos a tal teoría moral profunda, sino por qué estamos dispuestos a respetar las leyes, por qué esperamos que los otros también las respeten y por qué pensamos que determinadas decisiones políticas son preferibles a otras.

Cuando ingresamos en este campo podemos invocar nuestras convicciones profundas (por ejemplo, religiosas) para explicar por qué la adhesión a esas convicciones nos lleva a adherir a los principios de la democracia liberal o a preferir ciertos cursos de acción política. La introducción de este tipo de consideración puede cumplir un papel importante porque puede mostrarles a los demás que nuestras tomas de posición no son meramente oportunistas. Al hacer esto, dice

---

<sup>3</sup> Sobre este punto, véase Da Silveira 1998b.

Rawls, nos estamos moviendo en el terreno de la cultura política pública en sentido amplio (*the wide view of public political culture*) (1997: 783ss).

Pero el punto es que, si pretendemos que las instituciones políticas funcionen, esta apelación pública a las convicciones privadas no puede ir más allá de una explicitación de nuestras propias motivaciones. Si queremos generar acuerdos políticos estables, tenemos que desarrollar justificaciones públicas en sentido estricto, es decir, justificaciones que todos podamos aceptar en tanto ciudadanos, sin que entren en juego nuestras convicciones profundas en materia religiosa o moral.

Este último espacio es el de la cultura política pública en sentido estricto y, según Rawls, es el único espacio donde hacemos un uso público de la razón. La razón pública, dice Rawls, es «el razonamiento de los ciudadanos en el foro público a propósito de los fundamentos constitucionales y de las cuestiones básicas de justicia» (1993a: 10).

El primer componente de esta definición es, entonces, que la razón pública es ejercida por los ciudadanos de una democracia liberal cuando actúan en tanto ciudadanos (1993a: 214). Los sujetos de esta razón son los ciudadanos cuando participan en campañas políticas y votaciones, los legisladores y agentes del gobierno, los jueces y, muy especialmente, los miembros de la suprema corte de justicia.<sup>4</sup> El segundo elemento de la definición es que solamente algunos de los temas que componen la agenda política caen bajo el dominio de la razón pública, a saber, los temas que tienen que ver con lo que Rawls llama la estructura de base de la sociedad. Los temas de la «política ordinaria» quedan excluidos (ibídem).

Para Rawls, en este espacio específico se juega la posibilidad de construir una institucionalidad democrática. Si una sociedad es capaz de desarrollar un lenguaje puramente ciudadano (es decir, que sólo involucre la idea de individuos libres e iguales estableciendo lazos de cooperación social) y si mediante ese lenguaje puede justificar las instituciones de base que van a regir la convivencia, entonces esa sociedad habrá podido construir un consenso por superposición que hará posible el respeto de principios comunes a pesar de la pluralidad de convicciones morales y religiosas. Si una sociedad no es capaz de hacer este ejercicio de razón pública, entonces simplemente no podrá construir una institucionalidad democrática.

Rawls admite que sólo algunas sociedades están en condiciones de dar este paso. En primer lugar, tiene que tratarse de una sociedad marcada por el hecho del pluralismo. Si éste no es el caso, ni siquiera tiene sentido plantearse el problema. En segundo lugar, tiene que tratarse de una sociedad que haya hecho ciertas

---

<sup>4</sup> Rawls llega a decir que «en un régimen constitucional con revisión judicial, la razón pública es la razón de su corte suprema», aunque aclara que esto no debe tomarse como una definición sino como un modelo (1993a: 231).

experiencias históricas, como la de verificar que la justificación de las instituciones políticas mediante la apelación a una concepción comprehensiva sólo es posible como resultado del uso opresivo del poder. Además tiene que tratarse de una sociedad en la que se den ciertas condiciones razonablemente favorables (económicas, administrativas, tecnológicas), porque no es posible vivir bajo reglas comunes cuando, por ejemplo, una parte importante de la población está luchando desesperadamente por sobrevivir.

En las sociedades en las que estas condiciones son satisfechas, dice Rawls, es posible establecer la distinción entre la cultura política pública, en la que se construye y se reproduce el consenso fundador de las instituciones, y el espacio no público, en el que cada uno adhiere a las doctrinas comprehensivas de su preferencia. El papel de liberalismo político es desarrollar las argumentaciones necesarias para que ese consenso fundador de las instituciones sea lo más perfecto posible (es decir, lo más ajustado a la visión de nosotros mismos como individuos libres e iguales involucrados en relaciones de cooperación social) y sea también lo más estable posible a lo largo del tiempo. El liberalismo político así entendido «no es un ideal moral para gobernar globalmente la vida, sino un ideal que forma parte de una concepción de la justicia política a ser aplicada a nivel de la estructura de base de la sociedad» (Rawls 1985: 245; véase también 1993: 33).

Esta manera de plantear las cosas implica, como es obvio, toda una concepción acerca de la función de la filosofía política. La tarea de esta disciplina no consiste en justificar *ex nihilo* la lógica ciudadana, sino en depurar y fortalecer una cultura política que ya encuentra en funcionamiento. Como dice Rawls, «somos los beneficiarios de tres siglos de pensamiento democrático y de práctica constitucional en desarrollo; y podemos suponer [en los ciudadanos] no sólo cierta comprensión de, sino cierta adhesión a, las ideas y valores democráticos tal como se encarnan en las instituciones políticas existentes» (1987: 2). El papel del filósofo político es fortalecer y depurar esa comprensión y esa adhesión que ya existe en los ciudadanos.

Este repaso de las principales ideas del Rawls más reciente nos pone en condiciones de plantearnos dos preguntas. La primera es: ¿en qué tipo de filósofo se ha convertido Rawls una vez que ha consumado su ruptura con el kantismo? La segunda es: ¿debemos interpretar este cambio como un progreso o como un retroceso? ¿El «nuevo» Rawls es un filósofo más o menos problemático que el anterior?

## 4. Del Rawls kantiano al Rawls humeano

La primera pregunta plantea un problema interesante por la razón siguiente: Rawls ha abandonado su universalismo y su trascendentalismo iniciales, pero no tiene la menor intención de convertirse en un filósofo relativista. No pretende hacer una defensa del liberalismo al estilo de Richard Rorty, es decir, una defensa

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

La pretensión de Rawls no es poner orden en un sistema de ideas y valores que simplemente se toman como propios, sino criticar y eventualmente modificar esas ideas y valores. El Rawls más reciente sigue pensando que todas las sociedades liberales existentes son injustas y que la cultura política pública que comparten es imperfecta. Más todavía, uno de sus últimos trabajos publicados apunta a extender las pretensiones normativas de su teoría más allá de los límites de una sociedad específica (Rawls 1993b). ¿Cómo entender entonces la vigencia de esta pretensión normativa, si al mismo tiempo admitimos que ha abandonado toda forma de universalismo y de trascendentalismo? ¿Cómo es posible formular juicios acerca de lo que es justo e injusto, aceptable e inaceptable, al tiempo que se coloca como único referente una cultura pública compartida por los miembros de cierto tipo de sociedad?

Dar respuesta a estas preguntas no es nada sencillo, pero quisiera dejar planteada una hipótesis que me parece muy plausible: creo que Rawls se ha alejado del liberalismo al estilo de Kant para acercarse casi sin darse cuenta a un liberalismo al estilo de David Hume.

No puedo hacer aquí un resumen de las ideas políticas de Hume, pero quisiera recordar las siguientes características típicas de su pensamiento.<sup>5</sup>

En primer lugar, Hume hace una clara afirmación del subjetivismo moral, es decir, niega que tengamos acceso a ningún orden independiente de principios y de normas a los que podamos apelar para distinguir entre comportamientos aceptables e inaceptables. Los principios y normas que seguimos son principios y normas que nos damos a nosotros mismos.

Una segunda característica es que, pese a lo anterior, Hume rechaza el relativismo moral. La imposibilidad de acceder directamente a un orden moral objetivo no nos obliga a abandonar toda pretensión de orientar o de juzgar nuestras prácticas. Es posible elaborar normas y criterios compartidos, aunque sean subjetivamente fundados, que nos den indicaciones acerca de lo que es correcto o incorrecto hacer.

La tercera característica del pensamiento de Hume es el concebir a la moral compartida como una construcción cívica: el punto de vista relevante a la hora de intentar construir estándares morales compartidos es el punto de vista de una comunidad de individuos que intentan vivir bajo instituciones que todos puedan reconocer como legítimas.

Por último, la cuarta característica del pensamiento político de Hume es el escepticismo respecto a la posibilidad de contar con una fundamentación racional

---

<sup>5</sup> En lo que sigue resumo ideas presentadas en Da Silveira 1998a.

última. El papel de la razón en la vida moral no consiste en establecer primeros principios sino en organizar y depurar una moralidad cuya existencia es previa a todo intento justificatorio.

Todo el pensamiento práctico de Hume (desde el temprano *Tratado de la Naturaleza Humana* hasta sus últimos escritos políticos) puede ser visto como un intento de conciliar estas cuatro tesis.<sup>6</sup> Y todas éstas son necesarias para que ese pensamiento consiga sostenerse. El subjetivismo no relativista sólo es concebible en la medida en que no nos veamos como individuos a secas sino como individuos involucrados en lazos de cooperación y de reciprocidad. Y sólo es posible asignarle a la razón un papel organizador y depurador (es decir, no fundacional) si vemos la vida moral como ligada a formas de convivencia que nos vienen dadas de antemano (aun cuando tengamos la posibilidad de modificarlas).

El pensamiento de Rawls se aleja del pensamiento de Hume en muchos aspectos importantes. Por lo pronto, Hume era un conservador en términos políticos y Rawls está lejos de serlo. Pero me parece posible argumentar que la última versión de la teoría rawlsiana incluye estas cuatro afirmaciones que acabo de identificar como típicamente humeanas.

La idea de que no tenemos acceso directo a un orden moral objetivo ya aparecía en la *A Theory of Justice* y se mantiene incambiada desde entonces. La renuncia a apoyarse en un orden de este tipo era precisamente el sentido de la palabra *constructivismo* en su texto sobre «Constructivismo kantiano». Como dice en un pasaje de esa obra, «el acuerdo esencial en los juicios de justicia no surge del reconocimiento de un orden moral previo e independiente, sino de la afirmación por todos de la misma perspectiva social dotada de autoridad» (1980: 571).

Pero, al igual que Hume, Rawls siempre negó que nuestra imposibilidad de acceder a un orden moral objetivo deba conducirnos a alguna forma de relativismo. Hay un tipo de «objetividad débil» al que podemos acceder, que consiste en el acuerdo entre ciudadanos involucrados en lazos de reciprocidad y de cooperación que dialogan respetando las exigencias de la razón pública. Dicho de manera más simple: podemos considerar que algo es objetivo cuando puede ser objeto de un acuerdo razonable entre los ciudadanos. Rawls admite que esta concepción de la objetividad puede no ser suficiente para la razón teórica, pero afirma que sí lo es para la razón práctica (1993a: 114–19).

El último Rawls puede defender cómodamente esta versión débil de la objetividad porque, al igual que Hume, también se ocupa de una moralidad entendida como construcción cívica. Su tema no son las obligaciones y garantías que nos protegen en tanto seres humanos, sino nuestras obligaciones y garantías en tanto miembros libres e iguales de un «sistema equitativo de cooperación social» (1993a: 93, 115–16). Desde su punto de vista, aspirar a vivir en una sociedad de este tipo

---

<sup>6</sup> Para una justificación de esta afirmación ver Kukathas 1989: 20–31, Livingston 1984, MacIntyre 1988: 300–325, Malherbe 1996: 673–683, Norton 1982.

ya es un hecho cargado de contenido moral, y lo que le importa es sacar las conclusiones de este hecho. Si cree que es posible hablar de criterios morales compartidos es porque cree que nuestra condición de ciudadanos nos da un punto de vista compartido sobre la moral.

Por último, Rawls comparte la idea humeana de que la razón no tiene ningún papel fundador a jugar, sino un papel ordenador y depurador. No se trata de convencer a los individuos acerca de por qué es preferible establecer lazos de reciprocidad y cooperación, sino de identificar el tipo de argumento que se puede emplear entre personas que ya comparten esa preferencia, así como justificar mediante esos argumentos los principios y normas que regirán la vida en común. Es por esta razón que podemos tomar como punto de partida «las ideas fundamentales compartidas que encontramos implícitas en la cultura política pública» (1993a: 100).

Estas coincidencias me parecen suficientes para postular la hipótesis de que Rawls ha abandonado una concepción del liberalismo fuertemente influida por Kant para adoptar una concepción del liberalismo fuertemente influida por Hume. Esta hipótesis puede parecer poco plausible porque Rawls no sólo hace un uso muy limitado de los textos de Hume, sino que lo critica en algunos puntos. Pero este tipo de objeción no me parece demasiado relevante. Si el Rawls de los años ochenta se caracterizaba a sí mismo como kantiano cuando hay buenas razones para creer que no lo era, perfectamente puede ocurrir que el Rawls actual se haya vuelto humeano aunque él mismo no lo perciba.

## 5. Las insuficiencias del Rawls actual

Queda todavía la última pregunta que propuse considerar a propósito de los cambios verificados en el pensamiento de Rawls. ¿Estamos ante lo que podemos considerar un progreso o un retroceso un términos de elaboración teórica? ¿El «nuevo» Rawls es un filósofo más o menos problemático, más o menos interesante que el anterior?

La pregunta es pertinente porque las ideas del «nuevo» Rawls no han generado un recibimiento demasiado entusiasta. Mientras muchos comunitaristas piensan que la respuesta que ha dado a sus críticas es insuficiente, muchos liberales opinan que ha cedido tanto terreno que su teoría se ha desvirtuado como defensa del liberalismo. ¿Debemos asumir que en el balance hay más pérdidas que ganancias?

En un primer sentido puede afirmarse que, efectivamente, hay algo que se ha perdido. *A Theory of Justice* es una verdadera proeza de elegancia y de economía argumentativa. Es un libro de ideas nítidas que son presentadas sobre la base de una arquitectura conceptual admirable. *Political Liberalism*, en cambio, es poco más que una colección de artículos que, en conjunto, defienden una posición tal vez demasiado cargada de matices y cualificaciones. Al comparar un libro con

otro se tiene la misma sensación de pérdida de elegancia que se percibe, por ejemplo, cuando se pasa del *Tractatus* a las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein.

Pero este es una forma de evaluación casi estética a la que no se debe atribuir demasiada importancia. Una teoría puede ser muy elegante pero al precio de ser excesivamente simplificadora. Por el contrario, una teoría menos límpida puede ser más rica y poderosa, en el sentido de hacerse más debidamente cargo de las complejidades de la materia considerada. Si éste fuera el único problema, no habría demasiado de qué preocuparse.

El punto es que existe un inconveniente mucho más grave. El último Rawls parece haber quedado a medio camino entre su universalismo y trascendentalismo originales, y un contextualismo al que de ningún modo quiere llegar. Ya no es el autor casi kantiano de 1971, pero tampoco es un contextualista a la Richard Rorty. Su apuesta consiste en dirigirse a los ciudadanos de las democracias liberales con argumentos que tengan fuerza normativa para ellos y solamente para ellos. Pero el problema es que ésta es una posición extremadamente difícil de sostener.

En primer lugar, la nueva posición implica una renuncia a justificar la democracia liberal como un régimen político preferible a otras opciones posibles. Rawls se dirige ahora a quienes ya han admitido esta idea o, al menos, a quienes defienden tradiciones institucionales perfectamente compatibles con el liberalismo político. Y no parece exagerado afirmar que ésta es una actitud muy poco filosófica. La filosofía política nació hace dos milenios y medio, cuando algunos griegos llegaron a la conclusión de que no alcanzaba con ser un buen ateniense en Atenas y un buen espartano en Esparta. Además hacía falta construir criterios normativos que nos permitieran decidir si era preferible vivir bajo un régimen u otro. Ésta es una pregunta decisiva, pero Rawls parece haber renunciado a responderla.

Ésta es una insuficiencia conceptual que puede ser señalada hoy como pudo haberlo sido hace miles de años. Pero a ella se suma una segunda dificultad más directamente ligada al contexto específico de este fin de siglo: la nueva teoría rawlsiana se vuelve especialmente insuficiente para unas sociedades que se enfrentan a una creciente globalización de los intercambios y que se hacen cada vez más respetuosas de la diversidad. Rawls, como muchos filósofos políticos formados en la posguerra, parte de dos supuestos que hoy están fuertemente cuestionados. El primero es que existe una unidad básica entre la comunidad política y la comunidad cultural. El estado-nación tal como fue imaginado en el siglo XVIII es el referente de toda reflexión política. El segundo es que una comunidad política puede ser considerada en estado de relativa autarquía, es decir, que sus problemas y desafíos pueden ser pensados como si esa comunidad fuera relativamente inmune a las influencias que llegan del exterior.

Estos dos presupuestos no generaban consecuencias significativas en la época en que Rawls se dirigía a todos los agentes morales racionales y razonables.

Pero, en la medida en que la idea de tradición política empezó a ganar peso en su pensamiento, la situación se volvió radicalmente otra.

Recordemos el modo en que el Rawls más reciente plantea el problema de la estabilidad de las instituciones. El orden democrático-liberal se funda en un consenso por superposición del que participan todas las concepciones razonables del bien presentes en la sociedad. Para que tal consenso sea posible deben cumplirse ciertas condiciones culturales (por ejemplo, los miembros de la sociedad deben admitir que la apelación a una única concepción comprehensiva como justificación de las instituciones sólo es posible si se hace un uso opresivo del poder). De acuerdo con Rawls, la existencia de estas condiciones debe ser vista como un dato externo cuya presencia o ausencia sólo puede ser constatada por los ciudadanos. En nuestra vida no pública podemos embarcarnos en múltiples discusiones para intentar que los otros modifiquen sus concepciones comprehensivas. Pero, a nivel público, lo único que podemos hacer es constatar si las concepciones profundas a las que adhieren los individuos les permiten o no adherir al consenso por superposición. La estabilidad de las instituciones queda así ligada a ciertas tradiciones culturales y morales, cuya vigencia es vista como un problema independiente del propio funcionamiento de las instituciones.

Esta manera de ver las cosas conduce a tres insuficiencias decisivas en relación con las condiciones en las que debemos hacer funcionar las instituciones democráticas a fines del siglo XX.

En primer lugar, la nueva argumentación rawlsiana tiene poco que ofrecer cuando, en lugar de enfrentarnos a un ataque contra los valores de la democracia liberal (como el que puede provenir del neonazismo), nos enfrentamos a la indiferencia hacia cualquier tipo de valor político, es decir, a la apatía ciudadana. Éste es un problema importante para las sociedades democráticas contemporáneas, pero la teoría rawlsiana no tiene nada que decir sobre él. Rawls parte del supuesto de que los ciudadanos adhieren a ciertas concepciones comprehensivas y que esas concepciones los conducen a adherir a ciertos valores políticos. Pero en ningún momento se plantea cómo construir el puente entre ambas cosas, en el caso de que éste se haya debilitado o haya dejado de existir.

En segundo lugar, la teoría rawlsiana no tiene medios para enfrentar el problema de las minorías culturales dentro de una sociedad multicultural. Esas minorías pueden o no ser una amenaza en términos políticos pero, en la medida en que no estén familiarizadas con la tradición liberal-democrática, plantean un serio problema a los miembros de la cultura predominante: sólo será posible vivir en una sociedad auténticamente democrática en la medida en que los miembros de las minorías culturales acepten al menos ciertos aspectos básicos de la estructura institucional. Y el desafío consiste en conseguir que lo hagan al mismo tiempo que se respeta su diferencia y su eventual voluntad de darse sus propias formas de gobierno. Pero la nueva teoría rawlsiana no tiene respuestas para este problema. El consenso por superposición sólo es posible entre aquéllos cuyas concepciones

comprehensivas están marcadas de antemano por el propio funcionamiento de las instituciones democrático-liberales.

Por último, la teoría rawlsiana tiene poco que decir respecto a la necesidad de entendimiento con otras sociedades culturalmente ajenas a la tradición liberal. En un mundo crecientemente interconectado por el desarrollo tecnológico, esta cuestión ya no es una preocupación exclusiva de los amantes de lo exótico sino una condición para el mantenimiento de la paz internacional. ¿Cómo establecer normas comunes con aquellas sociedades con tradiciones radicalmente diferentes de las nuestras? ¿Cómo acordar criterios normativos que permitan justificar, por ejemplo, la intervención internacional orientada a proteger los derechos humanos? Éste es un problema al que Rawls ha intentado dar respuesta en uno de sus últimos escritos,<sup>7</sup> pero es dudoso que lo haya conseguido. Según su teoría, sólo podremos lograr algún tipo de acuerdo a nivel internacional entre aquellas sociedades que ya cuenten con un núcleo de cultura política liberal, o al menos con tradiciones fuertemente compatibles con ella.

¿Debemos concluir, a partir de estas insuficiencias, que el esfuerzo teórico de Rawls ha fracasado? ¿Estamos ante la prueba de que tanto la vertiente universalista como la vertiente culturalista de su pensamiento han llegado a dificultades insalvables? Creo que esta conclusión sería excesiva. Rawls trabaja en el único espacio teórico en el que, me parece, se pueden encontrar respuestas interesantes a los problemas planteados por la coexistencia social: aquél que queda delimitado por el rechazo a toda forma extrema de trascendentalismo y el rechazo igualmente firme de toda forma de relativismo moral. Más aun, muchas de las ideas que avanza (por ejemplo, la afirmación del hecho del pluralismo como dato ineludible de la reflexión) son exactamente el tipo de útiles conceptuales que necesitamos si queremos ocuparnos seriamente de estos problemas. El desafío que tenemos planteado quienes asignamos un gran valor a su esfuerzo filosófico consiste en ir más allá del punto al que él llegó, sirviéndonos justamente de aquello que él nos enseñó.

Lo anterior puede parecer una simple afirmación retórica, de modo que quisiera ilustrarlo con un ejemplo. Parte de los problemas que enfrenta el «último» Rawls se deben a que acepta sin discusión lo que Ronald Dworkin ha llamado la «estrategia de la discontinuidad», es decir, la idea de que en la argumentación política no debemos incorporar argumentos que apelen a nuestra vida moral personal (Dworkin 1990: 6 y 7). De este presupuesto se deriva directamente la interdicción de servirse de la discusión pública para intentar modificar las concepciones comprehensivas de nuestros conciudadanos. Una perspectiva de trabajo extremadamente interesante consiste en analizar lo que ocurriría si elimináramos este supuesto del pensamiento rawlsiano. Por esta vía podríamos llegar a resultados

---

<sup>7</sup> Véase 1993b.

mejores que los suyos, al tiempo que seguiríamos entendiendo la filosofía política del mismo modo en que él lo hace.<sup>8</sup>

## Bibliografía

- BERTEN, A., DA SILVEIRA, P. & POURTOIS, H. 1996: *Libéraux et Communautariens*, París, PUF.
- DA SILVEIRA, P. 1998a: «Del Rawls kantiano al Rawls humeano: una hipótesis de lectura», *Daimon* (Murcia) 15, 71–81.
- 1998b: «La teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad», en F. Quesada (ed.): *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona, Anthropos.
- 1999: *Liberalismo*, Buenos Aires, Paidós, en prensa.
- DWORKIN, R. 1990: «Foundations of Liberal Equality», en *The Tanner Lectures on Human Values* XI. Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 3–119.
- KUKATHAS, C. 1989: *Hayek's Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- LIVINGTON, D. W. 1984: *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MACINTYRE, A. 1981: *After Virtue*, Londres, Gerald Duckworth (segunda edición con un Postcript, 1985).
- 1988: *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth.
- MALHERBE, M. 1996: «Hume et les morales du sentiment», en Monique Canto (ed.): *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, París, PUF, pp. 673–683.
- NAGEL, T. 1975: «Rawls on Justice», en Norman Daniels (ed.): *Reading Rawls Critical Studies on Rawls's Theory of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1–16.
- NEAL, P. 1987: «A Liberal Theory of the Good?», *Canadian Journal of Philosophy* 17/3, 567–582.
- NORTON, D. F. 1982: *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- RAWLS, J. 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. (Versión española: *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.)
- 1980: «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 88, 515–72. (Versión española: «El constructivismo kantiano en la teoría moral», en Miguel A. Rodilla [ed.]: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137–86.)
- 1985: «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, 14, 3, 223–251. (Versión española: «Justicia como equidad. Política, no metafísica», *La Política* [Barcelona] 1, 23–46.)

---

<sup>8</sup> Discuto este problema en Da Silveira 1998b.

- 1987: «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1, 1–25.
  - 1988: «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy & Public Affairs* 17/4, 251–276.
  - 1989: «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *New York University Law Review* 64, 2, 233–255.
  - 1993a: *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
  - 1993b: «The Law of Peoples», en S. Shute & S. Hurley (eds.): *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Nueva York, Basic Books.
  - 1997: «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review* 64, 3, 765–807.
- RAZ, J. 1986: *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- SANDEL, M. 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1984: «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory* 12/1, 81–96.
- TAYLOR, C. 1988: «Le Juste et le bien», *Revue de Métaphysique et de Morale* 83, 33–55.

## Resumen

*Durante los años ochenta y noventa, John Rawls introdujo una serie de modificaciones a su teoría de 1971. En lo esencial, esos cambios lo alejaron del universalismo y del trascendentalismo que caracterizaban a su primer libro. Sin embargo, Rawls hace grandes esfuerzos para no deslizarse hacia un relativismo contextualista. En este artículo se intenta responder a la pregunta: ¿en qué clase de filósofo se ha convertido Rawls una vez que ha abandonado sus puntos de vista originales? También se realiza una crítica de las insuficiencias que se perciben en la nueva teoría.*

# Bonnie Honig: una manera de descentrar el debate entre liberales y comunitaristas

por Laura Gioscia

Gran parte de la filosofía política contemporánea se aboca al estudio de la diversidad, la pluralidad y la diferencia. Parte de esa producción hace hincapié en la multiplicidad de perspectivas y valores, continuando lo que desde siempre ha sido un tema central del liberalismo (piénsese en John Stuart Mill, Isaiah Berlin, Karl Popper o Robert Dahl). Pero, más recientemente,

otra línea interpretativa intenta abordar el mismo fenómeno desde una perspectiva crítica de la modernidad. Los autores que se afilian a este segundo punto de vista denuncian la ineficacia del pluralismo «tradicional» para atender a las exclusiones (en particular la exclusión política), reivindican las «voces» marginadas y prestan más atención a los temas vinculados a la identidad que a los conflictos entre grupos de interés.

Estos enfoques alternativos se apoyan en la naturaleza esencialmente controvertible de los conceptos políticos básicos y niegan la supuesta facilidad (en general asumida por los liberales) con la que los miembros de una sociedad plural podríamos llegar a coincidir en algunos intereses considerados básicos. En una sociedad verdaderamente diversa, el disenso importa tanto como el consenso. El pluralismo que aquí se propone desafía un pluralismo de pretendida neutralidad que se muestra ineficiente a la hora de atender tanto las exclusiones como los derechos de las minorías. Al menos en muchos casos, este pluralismo «tradicional» no es más que una reivindicación del *statu quo*.<sup>1</sup>

## El autor.

La autora. Candidata a doctora en Filosofía Política en IUPERJ (Rio de Janeiro). Profesora e investigadora del Instituto de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República.

<sup>1</sup> Anne Philips: *The politics of presence*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 6.

Esta discusión gana pertinencia en un mundo donde la propia idea de vida tolerante está crecientemente sometida a debate. Por una parte, las exigencias de reconocimiento de la diferencia se hacen cada vez más audibles. Esto es consecuencia, entre otras cosas, del colapso de los estados socialistas, la rapidez en las comunicaciones culturales, la incertidumbre en términos de fronteras e identidades nacionales, y también el impacto sobre la política anglosajona del debate entre liberales y comunitaristas de los setenta y ochenta. Pero, por otra parte, cada nueva propuesta de pluralización es contrarrestada por un fundamentalismo que apela a la reinstauración de una fe unificada: en la razón, en la sexualidad «normal», en la nación o territorio, todas cuestiones que nunca estuvieron demasiado aseguradas.<sup>2</sup>

Muchos autores se preguntan hoy por qué la condición contemporánea tiende a *fundamentalizar* las partes contendientes y qué se puede hacer para renegociar las polarizaciones. Entre ellos, Bonnie Honig cuestiona las formas pluralistas tradicionales que excluyen sistemáticamente lo que se presenta como diferente e intenta mostrar uno de los modos en que se rechaza la disrupción en la política. Si bien este trabajo parte de un debate que se desarrolla en otros países, hay temas que pueden servir de base para la reformulación de algunos problemas propios de un contexto histórico, cultural y político como el nuestro.

Este trabajo se estructura en cuatro partes. En la primera se presenta una caracterización general del fundamentalismo. En la segunda, luego de una referencia al debate liberal-comunitarista, se formulan algunas ideas centrales del pensamiento de Bonnie Honig. La tercera se concentra en su crítica al filósofo comunitarista Michael Sandel. Finalmente, se retoma la perspectiva más general.

## 1. Hacia una caracterización del fundamentalismo

Para caracterizar brevemente al fundamentalismo voy a seguir algunas ideas de William Connolly, cuya estrategia expositiva es muy próxima a la de Honig. Según Connolly, el fundamentalismo es un imperativo general utilizado para afirmar una base singular para la autoridad. Su lógica consiste en fundar la identidad y las lealtades en una fuente incuestionable, lo que permite definir temas políticos apelando a dios, a la moral, o a la naturaleza, así como a condenar la tolerancia, el pluralismo, el radicalismo, la homosexualidad y el humanismo secular por la vía de atribuirles, entre otras cosas, debilidad moral, corrupción y relativismo. El fundamentalismo convierte cada objeción que recibe en nuevas energías para su expansión.<sup>3</sup> Tiene, además, la cualidad de llevar a ver el fundamentalismo sola-

---

<sup>2</sup> William Connolly: *The ethos of pluralization*, University of Minnesota Press, 1995, pp. xi-xii.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 105

mente en *el otro*. El uso del término puede así ampliarse hasta calificar a aquellos liberales, racionalistas, cientificistas y moderados que sólo son capaces de percibir tendencias fundamentalistas en los demás.

Intentaré explicar esto un poco más. Mientras que toda doctrina, cultura, fe, identidad, teoría o perspectiva se apoya en algunos núcleos fundamentales más o menos protegidos de cuestionamiento interno, lo característico del fundamentalismo es proteger estos fundamentos por la vía de describir cada crítica o intento de desestabilización como proveniente de un enemigo marcado por defectos descalificantes, tales como la debilidad y la corrupción. Estos vicios son vistos como de tal magnitud que transforman en imperativo absoluto la eliminación de ese enemigo.<sup>4</sup>

El fundamentalismo tiene así el efecto de convertir las tensiones internas en evidencias de desviación e inmoralidad en *el otro*. Lo que sostiene esta estrategia extrema es la apelación a dios, la naturaleza, la razón, la nación o la «normalidad» como instancia última que se coloca por encima de toda posibilidad de reflexión crítica.<sup>5</sup> Cualquier cosa que pueda ser interpretada como un signo de cambio en el mundo se traduce al lenguaje de la permisividad, irresponsabilidad, formas de vida casuales o comportamiento predatorio. Estas designaciones absolutas del *otro* definen las autoidentidades de los fundamentalistas como criterio incuestionable desde el que se juzga toda identidad y conducta.

A la luz de estas consideraciones puede afirmarse que hay fundamentalismo liberal y comunitarista, así como también feminista. El fundamentalismo liberal, por ejemplo,<sup>6</sup> se basa en la idea de que 1) el estado puede ser neutral con respecto a concepciones divergentes sobre la buena vida, o bien 2) que las personas bajo el «velo de ignorancia» casi siempre van a llegar a un acuerdo en torno a los componentes básicos del estado de bienestar liberal, o 3) el individuo es la base incuestionable de los derechos fundamentales. Todas estas ideas convierten convicciones profundamente controvertidas en las fundaciones necesarias del juicio común.

Muchas versiones del liberalismo ayudan a exacerbar el temperamento fundamentalista contra el que luchan: proyectan el fundamentalismo hacia el otro y fallan en ver esas tensiones en sí mismas. Por ejemplo, el Dworkin del artículo «El liberalismo» dice que «las decisiones políticas deben ser, en la medida de lo posible, independientes de cualquier concepción particular de la vida buena, o de lo que da valor a la vida. En tanto los ciudadanos de una sociedad difieren en sus concepciones, el gobierno no los trata como iguales si prefiere una concepción a

---

<sup>4</sup> Ibídem, pp. 105–106.

<sup>5</sup> Ibídem, p. 106

<sup>6</sup> Al hablar de Sandel haré una caracterización del fundamentalismo comunitarista. Deliberadamente omitiré toda discusión del fundamentalismo feminista.

la otra».<sup>7</sup> Es decir que aquellos que no concuerdan con los postulados liberales deben dejar sus convicciones en el espacio privado. La diversidad en esta materia queda en la puerta de entrada al espacio público, mientras que Dworkin y sus amigos entran allí sin restricciones.<sup>8</sup>

## 2. Lo que los liberales y comunitaristas tienen en común

Como dice Gertrud Himmelfarb, es un tributo a las buenas ideas que finalmente degeneren en eslóganes y mantras. Esto es justamente lo que ocurre en el discurso público con la idea de comunidad. Es notable que sea usada por conservadores, liberales, gente de izquierda o radicales estadounidenses. También es curioso que se la vea indistintamente asociada a Aristóteles, Locke, Hegel o Clinton. Cuando los filósofos discuten la comunidad la traducen a un *ismo*, y su principal interés consiste en saber cómo se relaciona el comunitarismo con otra rúbrica bajo la cual se identifica hoy la mayoría: el liberalismo.<sup>9</sup> Por cierto, justo es decir que no toda la discusión en teoría política se reduce a este punto. Una parte importante se refiere a las posibles o deseables modificaciones para un marco de referencia político y jurídico liberal, incluso dentro de lo que llamamos nuestra propia cultura.

Pero, aun teniendo en cuenta que la discusión contemporánea no se limita a este punto, la idea de comunidad ha sido objeto de un largo debate que opone a liberales y comunitaristas. El *team C*, según la expresión de Charles Taylor, lo incluye a él mismo así como a Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, William Galston, Philip Selznick y Mary Anne Glendon, y en el *team L* revistan John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Richard Rorty y Amy Gutman. Por supuesto que estos no son los únicos nombres. Podría decirse que no hay filósofo contemporáneo que no haya tomado partido en este debate. La discusión ya tiene más de una década, pero se ha visto especialmente animada en los últimos años con la publicación de varios artículos y libros.

En el año 1996, Michael Sandel consiguió reavivar un enfrentamiento que parecía atenuarse, con un artículo que es el resumen de su libro *La democracia y sus descontentos*. En este texto Sandel continúa su letanía comunitarista diciendo que «estamos perdiendo el control de las fuerzas que gobiernan nuestras vidas»,

---

<sup>7</sup> Ronald Dworkin: «Liberalism», en *Public and private morality*, Stuart Hampshire (ed.), Cambridge University Press, 1978, p. 124.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Gertrud Himmelfarb: «The unravelled fabric and how to knit it up. Mixed motives among new communitarians», *TLS*, 17, mayo de 1996, p. 12.

y que «el tejido moral de la comunidad se esta deshaciendo alrededor de nosotros». En su opinión, estas preocupaciones no son atendidas por la filosofía pública tal como se practica actualmente en Estados Unidos. Esta filosofía persigue una idea de libertad kantiana que concibe a un individuo sin lazos que lo unan a la comunidad (el ya famoso término *unencumbered self*), un individuo soberano en la elección de sus fines y valores que da a la política la función procedimental de reconciliar la conflictividad en lo que a derechos se refiere. A esta idea de libertad, Sandel contrapone el viejo punto de vista republicano que requería de sus ciudadanos aquellas virtudes y carácter esenciales para autogobernarse. Según Sandel, para sostener la democracia y restaurar las virtudes cívicas tenemos que revitalizar aquellas áreas de la vida comunitaria (escuelas, iglesias, lugares de trabajo) donde el individuo siente un lazo moral con sus conciudadanos. Si los liberales no hacen esto, Sandel advierte que la Coalición Cristiana (en Estados Unidos) u otros moralistas «estrechos e intolerantes» lo harán. Y agrega, «los fundamentalistas aparecen donde los liberales fracasan en llegar».<sup>10</sup>

Ciertamente, no todos los comunitaristas piensan de esta manera. Charles Taylor, por ejemplo, trabaja sobre la identidad comunitaria y afirma una «política del reconocimiento» como alternativa al atomismo individualista. Pero, tal como ha afirmado Himmelfarb, la casi totalidad de los comunitaristas, fuera de las notables excepciones de MacIntyre y Glendon, se dedica a hacer una guerra civil dentro del propio campo liberal sin salir verdaderamente fuera de sus límites. La prueba es que, cuando se refieren a los conservadores, lo hacen para disociarse claramente de ellos.<sup>11</sup>

Este es el marco en el cual se inscriben las críticas de Bonnie Honig a las ideas de Sandel. (Si hay una manera de descentrar un debate no hay más remedio que aludir a los contextos de los que se supone que puede descentrarse.) Honig es profesora en Harvard, en los Estados Unidos de Norteamérica, y ha sido elegida directora del Congreso Norteamericano de Teoría Política a realizarse este año. Si bien sus ideas encierran cierta complejidad, en esta presentación me limitaré a aquellas que fueron presentadas en su libro de 1993: *La teoría política y el desplazamiento de la política*.<sup>12</sup>

Para Honig, los teóricos políticos, en su mayoría, rechazan la disrupción en la política. Ya provengan de líneas republicanas, liberales o comunitaristas, todos parecen estar de acuerdo en que el éxito en política se logra cuando se eliminan las divergencias, las disonancias, las resistencias, el conflicto o los antagonismos. De este modo los teóricos reducen la política (conceptual y territorialmente)

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Bonnie Honig: *Political theory and the displacement of politics*, Cornell University Press, 1993.

a las tareas jurídico-administrativas encargadas de estabilizar a los sujetos políticos y morales, a la conservación de acuerdos o a la consolidación de comunidades e identidades.<sup>13</sup> La tarea política consiste para ellos en resolver problemas institucionales. Y el éxito en política consiste en que los sujetos se vean liberados del conflicto y la inestabilidad. Esta pretensión de estabilización y consolidación de comunidades e identidades no se realiza sin la eliminación de los «residuos», de las ambigüedades y excesos que cualquier propuesta de estabilización trae consigo.

Partiendo de una crítica a las teorías políticas de Kant, Rawls y Sandel, Honig reivindica el pensamiento de Nietzsche y de Hannah Arendt. En contraposición a los autores mencionados, Nietzsche y Arendt celebran el conflicto, la dimensión *agonal* de la acción política. Reivindicar esta dimensión es pertinente —dice la autora— porque las teorías políticas que se cierran al conflicto no sólo son portadoras de violencia sino que, además, no están abiertas a la posibilidad de crítica.

Honig juega con la oposición *virtud-virtù*. Llama teorías políticas de la *virtù* a aquellas que ven la política como una práctica disruptiva que se resiste a cualquier tipo de consolidación y cierre para los arreglos administrativos y jurídicos. Y a las que desplazan el conflicto, que identifican la política con la administración y los arreglos jurídicos como la tarea de la política y de la teoría política, los llama teorías de la *virtud*. El juego entre los dos términos nos remite a Aristóteles y a Maquiavelo. Pero Honig hace de ellos una lectura particular que pasa por Nietzsche y por Arendt.<sup>14</sup>

Los términos *virtù* y *virtud* son empleados para marcar las posiciones de partida y para negociar la cuestión del desplazamiento. Se trata de las posiciones que habilitan la negociación de los supuestos predominantes sobre la política, que se han sedimentado de tal modo que nos aparecen como indudablemente verdaderas. La autora se coloca del lado de la perspectiva de la *virtù*, aunque admite que esta toma de posición es vulnerable en el sentido de que puede ser vista como instrumento de consolidación.<sup>15</sup>

Los teóricos políticos de la virtud asumen que el mundo y el *self* (en el sentido de Strawson o Dennett, es decir, como abstracción, centro de gravedad narrativa) no se resisten a sus concepciones del orden y de la subjetividad porque estas los habilitan y los completan. Sostienen que su propia teoría es capaz de suavizar o de resolver las disonancias ocasionadas por otras teorías. Pero, mientras los teóricos de la virtud asumen que sus instituciones preferidas encajan con las identidades de los sujetos y las expresan, los teóricos de la *virtù* argumentan que ese encaje no es posible, que cada arreglo político tiene sus residuos y engendra

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 2-3.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 201.

resistencias. Eso ocurre aun en el caso de aquellos arreglos que otorgan más poder o parecen más capaces de hacer lugar a la diferencia.

Honig presenta a Nietzsche como teórico de la *virtù* porque su perspectiva ética atiende a los residuos del sistema, a las insistencias, las decepciones y las inconsistencias de la *virtud* como sistema de valores. Nietzsche afirma la disrupción de la política develando los medios mediante los que algunas prácticas aseguran lo que sería la «ordinariedad» de la vida política y moral. Pero la *virtù* en Nietzsche no es sólo negativa. También abre espacios de posibilidad para una nueva tabla de valores. Este es justamente un punto de contacto con el pensamiento de Hannah Arendt. Pero, mientras Nietzsche rechaza y desenmascara los soportes de la vida cotidiana, Arendt los mantiene y busca la «acción política virtuosa» que permita establecer nuevas relaciones y «crear nuevas realidades».

Sin embargo, no es la interpretación que Honig hace de estos autores lo que importa resaltar aquí. Lo relevante es que, desde su punto de vista, si entendemos por democracia un conjunto de arreglos que genera acción política popular (tanto local como global) y prácticas que legitiman las instituciones representativas, entonces debemos aceptar que los teóricos de la virtud dejan la política fuera del alcance de la lucha democrática. Esto se debe a que confunden la política con la administración burocrática, la regla jurídica o la consolidación institucional. Porque reducen la política a problemas de encaje, exhiben insensibilidad respecto a los «excesos» de sus políticas, aunque dependan de estos excesos para estabilizar sus propios órdenes.

En las teorías de la virtud de Kant, Rawls y Sandel, por ejemplo, la consolidación del *yo* en un ciudadano respetuoso de las leyes depende de la proyección de los impulsos disonantes del sujeto en otro, estable o exteriorizado, que es deshumanizado o criminalizado.<sup>16</sup> Según la autora, los teóricos de la virtud no asumen esta dependencia de esos *otros* que dejan fuera, que marginan, ni teorizan sobre esa dependencia cuando hablan del respeto, de la responsabilidad, del castigo y de la amistad. Los teóricos de la virtud despolitizan los residuos de su política, desautorizando así su genealogía política, su función o significación. Los arreglos democráticos que fabulan no atraviesan la línea fundamental que distingue *nosotros* de *los otros*. Esa perspectiva pretende incluir a algunos en su ciudadanía democrática, mientras excluye o deja de lado a otros como residuos.<sup>17</sup>

Si bien Honig admite que no es fácil celebrar una contienda permanente, lo que pretende con su estrategia es ver las imperfectas clausuras que se fijan a los espacios políticos. Afirma que, si estos teóricos no se comprometen de algún modo con los «otros», cabe la amenaza del «retorno de lo reprimido», que desestabiliza las propias clausuras que niegan su existencia.<sup>18</sup> Este problema le

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 14.

fue sugerido por el propio desarrollo del debate entre liberales y comunitaristas, que la llevó a repensar los espacios de la política como espacios para nuevas perspectivas y formas de vida alternativas que aún se pueden explorar.

Según Honig, los ciudadanos democráticos no tienen por qué reconciliarse con la reducción de la política a la administración y de la ciudadanía a un consumismo pasivo. A sus ojos, ni las consolidaciones ni las reducciones son hechos consumados. Su intención es tratar derechos y leyes más como parte de una contienda política que como instrumentos de clausura. Los cierres representados por la ley, la responsabilidad, la autoridad, el estado, las comunidades no son estáticos, nunca descansan del todo. Son productos performativos que han de ser mantenidos diariamente, políticamente e imperfectamente. Para discutir estas cuestiones es necesario utilizar estrategias diversas: unas veces se discutirá genealógicamente, otras se intercambiarán perspectivas, otras se generarán alianzas inesperadas o lecturas diferentes.<sup>19</sup>

Honig asocia a quienes parecen contrincantes en el debate, como Rawls y Sandel, intentando abrir nuevos espacios para la reflexión.<sup>20</sup> En Rawls, la autora encuentra posibilidades de negociación que se clausuran en Sandel. Si bien los autores se resisten a las categorizaciones, el enfrentamiento estratégico virtud-virtú permite ver que en ciertos aspectos se puede tener razón sobre un mismo tema y a la vez no tenerla, y que las buenas razones también tienen sus residuos.

### 3. La crítica a las ideas de Michael Sandel

Michael Sandel desarrolló su famosa crítica comunitarista del liberalismo atacando la noción liberal de *sujeto*. Esta crítica se dirigía en parte contra John Rawls, cuya teoría asume que hay una sola manera de dar cuenta de la subjetividad moralmente relevante: la del sujeto sin lazos ni compromisos, entendido como agente anterior e independiente de todo propósito y todo objetivo (es decir, el sujeto tal cual aparece en la *posición original*). Sandel argumenta que tales formas de la subjetividad son plurales, que se trata de un yo múltiple y profundamente comprometido, sujeto a diversas y aun conflictivas lealtades e identificaciones que resultan de su estrecha vinculación con normas, valores y prácticas de la comunidad.<sup>21</sup>

De acuerdo con Honig, el potencial disruptivo que encierra la crítica de Sandel es rápidamente neutralizado por él mismo mediante la apelación a una comuni-

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 209-210.

<sup>20</sup> Rawls dice que no hay mundo social sin pérdidas, y justifica las pérdidas como costos inevitables de cualquier forma de asociación humana, cosa que podemos lamentar pero a la que no nos podemos oponer.

<sup>21</sup> Para un desarrollo de estas ideas véase Michael Sandel: *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1982.

dad unificada y unificadora que determina la formación de la identidad. La posible indeterminación, la pérdida de firmeza, el posible desprendimiento implicados por la crítica de Sandel son inmediatamente compensados, estabilizados, al situar a los sujetos como miembros de comunidades específicas. El sujeto puede sortear así la multiplicidad que lo confunde, mediante la referencia a las normas y valores de una comunidad. Su enraizamiento es una fuente de significado y de autocomprensión, y nunca, según Honig, «una fuente de mistificación o autoalienación».

El modelo comunitarista de lucha por el establecimiento de una subjetividad es, o termina siendo, un descubrimiento del yo como íntimamente ligado a sus comunidades constitutivas. No hay aquí ninguna lucha que transforme al sujeto de modo significativo. Su identidad no está en cuestión sino que es confirmada; no es fracturada sino curada; no es negociada sino asegurada.<sup>22</sup> Si bien Sandel parte de la multiplicidad del yo (y no me extendiendo aquí en las oscilaciones entre una concepción intrasubjetiva e intersubjetiva de la subjetividad), para asegurarlo introduce la noción de *autenticidad*. Y en ese punto se vuelve claro que la constitución inicialmente múltiple del sujeto es ilusoria. A esta multiplicidad subyace una unidad real, un yo auténtico y constatable que la sostiene y que puede ser objeto de un autodescubrimiento. Sandel imagina un sujeto múltiple, pero constituido por varias identidades unívocas que se sostienen a sí mismas. Esta estrategia, afirma Honig, le permite tratar el problema como si fuera meramente un dilema del pluralismo. La identidad misma permanece intocada, saludable y unívoca, aun frente a una disonancia intrasubjetiva.

La pregunta *¿quién soy yo?*, que para Sandel es «moralmente paradigmática» tiene finalmente una respuesta unívoca. Esta estrategia permite proponer una solución específica al problema de la identidad: al sujeto múltiplemente constituido se le advierte que niegue su multiplicidad o que la supere para llegar a conocer una saludable, unívoca, completa y autosuficiente identidad que es *realmente* suya. Las demás identidades deben ser asimiladas a esa identidad nuclear, o deben ser rechazadas en el caso de que se resistan a la asimilación. Si el sujeto tiene dificultades para identificar su identidad nuclear es porque se ha dirigido a los amigos equivocados o ha confundido la comunidad de otro con la propia.<sup>23</sup>

De Tocqueville decía que es difícil encontrar una cuestión política en los Estados Unidos que a la larga no se transforme en una cuestión jurídica. Bonnie Honig recoge esta idea para examinar las recomendaciones en materia legal que el propio Sandel deriva de su teoría. El texto de referencia es un artículo en el que Sandel discute el caso «Bowers contra Hardwick», un litigio sobre el derecho a la

---

<sup>22</sup> Gijss van Oenen: «Identity politics, national culture and moral resurgence» (paper), 1997.

<sup>23</sup> Honig: o. cit., cap. 6.

privacidad que puso en cuestión la legislación del estado de Georgia.<sup>24</sup> La tesis de Sandel es que el «voluntarismo», que viene a ser lo más parecido a una concepción del bien defendida por los liberales, no es suficientemente «amplio» como para asegurar el debido respeto del otro. En consecuencia, haría falta avanzar hacia un enfoque «sustantivo» (Sandel ya no usa el término comunitario) que permita justificar el derecho a la privacidad, no como un bien individualista de libre elección sino «en nombre del valor intrínseco o la importancia de la práctica» que protege.

En opinión de Honig, Sandel nunca considera la posibilidad de que tal práctica sea el producto de una genealogía compleja, con muchos niveles, conflictiva y aporética. Y esta posibilidad nunca confrontada es la misma que utiliza en su enfoque sobre la identidad unívoca del sujeto comunitarista. Sandel apela ahora a un «bien humano» que sería la santidad del matrimonio o la «unión heterosexual». Esta institución tiene el poder de redimir al otro, de darle al otro el necesario posicionamiento ontológico de modo que pueda ser tratado jurídicamente como poseedor del derecho a la privacidad. De esta manera, la inclusión del otro puede y debe ser justificada apelando a «los bienes humanos que la intimidad homosexual puede compartir con las uniones heterosexuales», o bien demostrando el valor diferente de este modo de vida. Las dos justificaciones dependen de destacar los aspectos en los que el *otro* es como *nosotros*.

Para Sandel, el valor diferente no puede ser afirmado desde una distancia muy grande o desde una perspectiva muy disonante. El otro es como *nosotros* o bien es *otro*. Su criterio de intimidad tiene así mucho en común con las leyes de sodomía a las que se opone. Ambos regulan la sexualidad con el propósito de consolidar y privilegiar formas particulares de asociación. Ambos mantienen las asociaciones que privilegian oponiéndose al otro «espectral» que no es como nosotros. Esto se hace aun más claro en su discusión de un caso de pornografía («Stanley contra Georgia»), en el que la Suprema Corte defiende el derecho a ver materiales obscenos privadamente. Sandel sigue defendiendo el criterio de intimidad, pero afirma que el respeto y la «apreciación» alegados en el caso anterior no se extienden a la pornografía y a sus consumidores. Las prácticas de intimidad sostienen el ideal al que aspira Sandel, pero el consumo de pornografía no. Como lo dice de modo explícito, lo que sostiene este argumento es «cierto acuerdo moral». Cierta concepción de la intimidad es usada como criterio para evaluar el carácter eventualmente desviado de toda conducta. Y el estado mantiene su papel de árbitro autorizado para distinguir entre un comportamiento sexual peligroso y otro socialmente importante o intrínsecamente valioso. Pero Sandel falla al tratar de proveer un argumento independiente para su causa. Tal argumento hubiera tenido que explicar por qué esa mirada

---

<sup>24</sup> Ibídem; Michael Sandel: «Moral argument and liberal toleration: abortion and homosexuality», *California Law Review* 77, 1989.

esencializante es tan profundamente panóptica, siempre moviéndose desde el centro del *nosotros* hacia afuera y nunca de vuelta hacia nosotros.

Desde el punto de vista de Sandel, involucrarse con el otro de modo comunitario o sustantivo es discernir modos de uno mismo en el otro o fallar en el intento. Lo que no se ve desde su perspectiva es al otro materializando una disonancia que también está en nosotros. No vemos modelos de alteridad dentro de lo mismo. El otro permanece afuera, siempre y cotidianamente reinstalado fuera de lo aceptable para el común de la gente.

Cuando la política funciona bien, dice Sandel, es posible conocer un bien común que no podríamos conocer solos. Cuando la política va bien en el sentido de Sandel, dice Honig, ya no es más política. Ha sido transformada en algo jurídico, en una práctica administrativa que supervisa (y es producida por) una economía de identificación cuya moneda es aquella de las implacables categorías de amigo y enemigo.

El punto de vista alternativo consiste en admitir que el otro despierta dentro de nosotros diferencias y resistencias, nos invita a experimentar como contingencias aquellas identidades y tendencias que, al estar tan profundamente asociadas con nosotros mismos, tendemos a experimentar como naturales. El verdadero desafío puesto por el otro no es cómo convertirlo, tolerarlo, protegerlo o rechazarlo. El verdadero desafío es cómo lidiar con la diferencia, con aquellos que se resisten a categorizaciones. ¿Qué pasa con quienes se resisten a la categorización binaria de *lo mismo* frente a *lo otro*? ¿Qué pasa si no son ninguno y ambos? Quizás el verdadero atropello del otro no es su falta de parecido, de semejanza con nosotros, sino su *indecidibilidad*, su capacidad de hacernos cuestionar los procesos que producen y consolidan diferencia y alteridad en categorías binarias confortables como la de amigo o enemigo; heterosexual u homosexual, íntimo o promiscuo.

## 4. Política y subjetividad

Bonnie Honig sugiere agregar otro elemento relevante a cualquier descripción de la subjetividad; algo que refiera a la alteridad y que no sea reductible a lo extraño sino al exceso, al residuo, a aquello que escapa y resiste al marco tradicional de las subjetividades políticas. Esta forma de alteridad es admitida por los teóricos de la *virtù* en tanto reivindicán la proliferación de subjetividades políticas que atraviesen las líneas de clase, género, raza, amistad y sexualidad, con la esperanza de que pueda dislocar dicotomías de largo arraigo. Según la autora, se necesita una estrategia de proliferación que contribuya a un respeto mayor y a una apreciación de la contingencia y multivocalidad que marcan cada ser, cada vida, cada cuerpo, aun aquellos que encajan de modo relativamente cómodo en la forma de su subjetividad.

Vivir más políticamente es vivir con la indecidibilidad y la proliferación (dos caras de la misma moneda). Todo esto a favor de un modo de vida que jamás ha de escapar a esas problemáticas pero que habría de comprometerse con ellas y tener éxito al crearlas de un modo menos insistente, menos previsible y quizás también menos violento. La violencia es también la exteriorización de la tendencia de los sujetos de forzar al otro a ser o a querer lo que él o ella quieren; es el intento de asimilar al otro a uno mismo o considerarlo una amenaza. Es reducir la diferencia a lo semejante; es la falta de habilidad para reconocer al otro sin disolver su alteridad.<sup>25</sup>

Honig admite que, una vez que una concepción de la política y de la identidad comienzan a sedimentar, su utilización como elemento de crítica disminuye y su poder productivo pasa a ser una fuerza de constreñimiento. Virtud y *virtù* son dos caras de la vida política. La estrategia de descentramiento no es siempre ni necesariamente la mejor alternativa. Esto depende de la forma que el descentramiento toma en un escenario particular. Pero tampoco la estrategia de recentramiento parece una bendición obvia para la política democrática, al punto de que no necesite defenderse de esta poderosa alternativa. La propuesta de Honig enlaza con la raíz misma de la democracia, al subrayar el valor positivo del respeto agonal entre identidades interdependientes y contendientes. Su perspectiva atiende al problema de las identidades establecidas que terminan fundamentalizando lo que son, demonizando lo que no son o lo que no admiten que también son.

Ahora sí usaré la palabra *feminismo*. El de Honig no adhiere ni repite las constataciones de subjetividades engendradas, no se organiza en torno a ellas. Anuncia sus indeterminaciones y celebra su permanente fracaso en alcanzar las clausuras que estas asumen (como de una vez y para siempre) buscando su subversión. Su propuesta pretende dar voz a las disonancias experimentadas por hombres y mujeres que no adhieren a discusiones del tipo derecho o cuidado, razón o pasión, masculino o femenino como constreñimientos opresivos. Trata las disonancias no como marcas de una idiosincrasia personal o de una desviación, no como obstáculos a superar en el camino hacia la identidad, sino como lugares de debate político.

Aceptar la perpetuidad de la contienda es abandonar la fantasía de que las leyes, el derecho y la constitución pueden liberarnos de la responsabilidad (y de la carga) de la política. Es abandonar la idea de que un día encontraremos la verdad sobre sexo y género. Es ver que hay categorías y formas de vida contra las que individuos y comunidades luchan invariablemente para encontrar un lugar desde el cual poder hablar, ser vistos o simplemente ser.<sup>26</sup> Desde esta perspectiva no hay voces absolutas; el sujeto tiene que permitir y admitir al otro en sí mismo.

---

<sup>25</sup> Jessica Benjamin: *Shadow of the other*, Routledge, 1998, p. 86.

<sup>26</sup> Honig: o. cit., cap.7.

Poseer al otro en sí mismo «disminuye la amenaza del otro afuera, de tal manera que el extraño afuera ya no es idéntico al extraño dentro de nosotros, no es nuestra sombra, ni una sombra encima de nosotros, sino un otro separado cuya propia sombra se puede distinguir bajo la luz».<sup>27</sup>

Este pluralismo atiende a una propuesta disruptiva, contingente y cambiante que traslada el centro de la teoría política, en el sentido de que busca la promoción de la discusión. Para esto hay que comenzar por admitir tanto la parcialidad de las interpretaciones como la posible validez de comprensiones alternativas de los significados sociales. Esto no impide que en determinados momentos predomine una autocomprensión, o un aspecto de esta sobre otra, o que se retroceda en propuestas políticas y prácticas rescatando una línea perdida, ni que haya posibles descansos en las discusiones así como momentos de tensión interpretativa. Sin embargo, la tarea parece ser la del cuidado de una conversación en la que tengan lugar todas las posibles autocomprensiones.

Ineludiblemente esta propuesta involucra a la vez la promoción de condiciones socioeconómicas que la habiliten. Si bien no podemos esperar que todas nuestras concepciones de cómo somos como sociedad se vean siempre reflejadas en nuestros arreglos práctico-políticos, por lo menos podemos intentar dejar de lado la búsqueda de un consenso como meta política central. Y si bien no llegaremos a cerrar un debate, podrá buscarse su resolución de modo consistente con los diferentes modos como comprendemos quiénes somos como individuos y como sociedad. No parece posible dejar de investigar el modo de establecer las condiciones en que se puedan desarrollar interpretaciones democráticas entre libres e iguales, ni de seguir investigando sobre los impedimentos sociales a una discusión entre los miembros de una comunidad para asegurar la continuidad de un debate racional en el que todas las voces sean oídas o que por lo menos sean. Y si esta representación exhaustiva no es posible (por ejemplo, porque una acción dada requiere la exclusión de ciertas interpretaciones), queda la tarea de reconocer tanto su exclusión como la posibilidad de cambiar ese estado de cosas.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Benjamin: o. cit., p. 108.

<sup>28</sup> Georgia Warnke: *Justice and interpretation*, The MIT Press, 1993, p. 162.

## Bonnie Honig

Bonnie Honig es profesora e investigadora en las universidades de Harvard y Northwestern (Estados Unidos). Trabaja en teoría política contemporánea, teoría democrática y teoría feminista. Ha publicado varios artículos y es autora de *Teoría política y el desplazamiento de la política* (Cornell University Press, 1993) y editora de *Interpretaciones Feministas de Hannah Arendt* (Penn State Press, 1995). Su nuevo libro, *Nada como la propia casa: la democracia y la política con los extranjeros*, saldrá editado próximamente por la Princeton University Press. Es directora del programa Fundamentos de Teoría Política de la American Political Science Association (APSA) en 1999.

### Resumen

*El pensamiento de Bonnie Honig es presentado como una alternativa al modo en que el pensamiento político liberal ha tratado el tema del pluralismo. En lugar de reducirlo a un fenómeno de multiplicidad de voces, se trata de admitir el carácter esencialmente controvertible de los conceptos políticos básicos y la importancia del disenso como dato permanente de la coexistencia social. Para esta manera de entender el pluralismo, no es posible aspirar a respuestas neutralistas como las propuesta por muchos liberales. De lo que se trata es de aceptar el componente disruptivo y agonal de la política, como único camino para no silenciar las voces auténticamente disidentes.*

# Gadamer y la idea de la autoridad

por Daniel Schwartz

## *El autor.*

*Licenciado en Ciencias Políticas en la Universidad Hebrea de Jerusalén y candidato a doctor en Filosofía Política en la Universidad de Oxford, Reino Unido.*

Hans-Georg Gadamer ha adquirido un lugar destacado en la filosofía europea a partir de la publicación de su monumental *Verdad y método* y la posterior traducción de este y otros trabajos suyos a varios idiomas. Su obra filosófica se ha concentrado en tres áreas centrales.

En primer lugar, reexamina la historia de la reflexión acerca de la práctica hermenéutica que conduce a su propia filosofía hermenéutica, que no se basa en la prescripción de un método determinado de interpretación, sino en la consideración filosófica acerca del entendimiento, esto es, acerca de la manera en que los procesos implícitos en la tarea inacabable de entender al otro articulan nuestro mundo. La hermenéutica va, entonces, más allá de la búsqueda del método que asegure la interpretación correcta y tiene que ver con todo aquello que hace a la experiencia que el hombre tiene del mundo.

En segundo lugar, se centra en el rol que nuestra existencia dentro de la historia juega en la elaboración de nuestra concepción de verdad.

Una tercera área, íntimamente relacionada con las anteriores, trata del lenguaje como un ámbito de encuentro y de desencuentro en el cual la vida tiene lugar.

Gadamer, situándose en una tradición que incluye a su maestro, Heidegger, y al maestro del maestro, Husserl, critica la tendencia predominante en las ciencias del hombre que consiste en la adopción de los métodos de las ciencias naturales. El ejercicio de las ciencias humanas está —debe estar— orientado al autoentendimiento, y por ello se debe renunciar a la ilusión de asumir un punto de observación exterior e inmóvil desde el cual estudiarnos del mismo modo como estudiamos los microbios y las estrellas.

Esto ubica a Gadamer en una tradición más amplia, que reconoce la existencia de otro tipo de saber, no menos verdadero de aquel al que se arriba mediante las ciencias de la naturaleza, un saber que captura un aspecto de la vida que escapa al modelo de la matemática como perfección del conocimiento. A esta tradición

pertenecen también, entre otros, Giambattista Vico, Hamann, Herder y, mucho más recientemente, Rorty (ver Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford; Basil-Blackwell, 1980).

En ese sentido, Gadamer puede ser considerado como un exponente de la filosofía práctica. Su filosofía, en efecto, parte de la base de que la experiencia vital cotidiana no es un tipo inferior de realidad que deber ser depurado y transformado en proposiciones prestas a ser sujetas al examen de la lógica a fin de determinar su validez. Sostiene, en cambio, que hay una verdad en la experiencia, una verdad sobre la cual es deber de la filosofía reflexionar. Uno de los objetivos de reinterpretación que Gadamer hace de Platón y Aristóteles es el de recuperar la conexión íntima entre práctica y reflexión, oponiéndose a la visión aceptada de que la relación entre ambas es de naturaleza dicotómica.<sup>1</sup>

La reflexión que Gadamer conduce sobre la idea de la autoridad, manifiesta plenamente el carácter práctico de su filosofía. Gadamer busca rescatar la idea de autoridad que todos experimentamos en nuestras vidas, de su conceptualización como mera imposición de la voluntad de un individuo sobre otro. Si bien la autoridad no es usualmente considerada el foco central de su filosofía, Gadamer le dedica en varios de sus escritos detenida atención.<sup>2</sup> La autoridad no es para él un tema marginal ni periférico, sino que se inscribe en el marco de su investigación acerca del papel jugado por la tradición en la elaboración de la verdad.

En lo que sigue presento de manera sucinta la crítica que Gadamer hace del concepto de la autoridad considerado por él predominante a partir la Ilustración. Paso luego analizar su propia definición de la autoridad para, finalmente, exponer algunas de las críticas a las que fue sujeto. Dadas la restricciones temáticas que

---

<sup>1</sup> Sobre este punto ver Antonio Da Re: *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Rimini, Maggioli, 1982.

<sup>2</sup> Las secciones relevantes en referencia a la autoridad en Gadamer son: Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, (trad.: Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall), Londres, Sheed & Ward, 1996 (c. 1989), pp. 277-285.

—: *The Enigma of Health*, (trad.: J. Gaiger y N. Walker), Cornwall: Polity Press, 1996 (c. 1977), pp. 117-125.

—: «On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection» (trad.: G. B. Hess y R. E. Palmer), en David E. Linge (ed.): *Philosophical hermeneutics*, Los Angeles, University of California Press, 1977 (c. 1967), pp. 18-44; «Reply to David Detmer», en Lewis Edwin Hahn (ed.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago y La Salle, Open Court, 1997, p. 287.

Jürgen Habermas: «A Review of Gadamer's Truth and Method», en F. R. Dallmayr y T. A. McCarthy (eds.): *Understanding and the Social Sciences*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1977, pp. 335-361, esp. pp. 357-361. Impreso originalmente en: Jürgen Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 251-290.

Las traducciones del inglés me pertenecen.

me he impuesto, me concentro aquí exclusivamente en la idea de Gadamer acerca de la autoridad, sin extenderme, en la medida de lo posible, a otros ámbitos adyacentes de su pensamiento.

## 1. Desentendiendo la autoridad

La rehabilitación que Gadamer hace de la autoridad comienza por localizar dos elementos que han actuado como impedimentos para un adecuada conceptualización de la autoridad: la antítesis entre autoridad y razón, por un lado, y la confusión entre la obediencia que procede del poder y la autoridad considerada en sí misma.

### 1.1 La antítesis autoridad / razón

La postura que ve a la autoridad y la razón como mutuamente excluyentes ha constituido uno de los obstáculos centrales para un correcto entendimiento del papel de la autoridad en el proceso de adjudicación de verdad. De la superación de esta dicotomía depende el acceso a una comprensión de la autoridad más adecuada.

El marco relevante para la contextualización histórica del moderno concepto de autoridad es la tensión entre las dos corrientes de pensamiento que prevalecieron en el panorama intelectual alemán del siglo XIX: por un lado, la prédica central de la Ilustración, en sus diversas vertientes, y por otro lado, el romanticismo que surge, en cierta medida, como una reacción ante el iluminismo.

Entre las diversas características que Gadamer asigna a la Ilustración se encuentra la de la formación del significado coloquial actual del término *prejuicio*. Usualmente, por *prejuicio* nos referimos a un juicio ilegítimo que precede al conocimiento verdadero de la cosa juzgada. El *pre-juicio* refleja posiciones tenidas a priori, irracionales y parciales, fundadas en una arbitrariedad maligna. Para acceder a un conocimiento objetivo de la cosa —del texto, del objeto o lo que fuere— es necesario, primero, desembarazarse de todo aquello que no responde al estricto ejercicio de la razón, de todos nuestros prejuicios. Es necesario alzarse por encima de nosotros mismos y asumir un estado de ecuanimidad intelectual. Esta acepción de *prejuicio* que implica un juicio que no refleja verdad sino un ánimo de causar daño a lo juzgado es relativamente reciente.

Sin embargo, dice Gadamer, antes de la Ilustración, en la terminología legal, *prejuicio* significaba algo diferente: un veredicto que tiene lugar en una instancia intermedia y puede resultar, no obstante, en beneficio de lo juzgado.

La Ilustración, según Gadamer, extirpa el prejuicio de entre los elementos válidos en la apreciación de la realidad. El prejuicio contra el prejuicio es, al decir de Gadamer, el mayor prejuicio del Iluminismo.

Es dentro de este marco que debe inscribirse el rechazo a la idea de autoridad como un fuente legítima de verdad. Debemos recordar que el Iluminismo, en términos generales, se levanta contra la autoridad religiosa que deriva su fortaleza del contenido verdad de la palabra revelada, una verdad que deviene, en última instancia, simplemente del hecho de ser dicha por Dios. La Ilustración (o bien lo que Gadamer denomina más tarde «la Ilustración completa») rechaza la idea de que la verdad de una proposición puede derivarse de la fe en la posesión de características especiales por parte de su autor. Lo juzgado debe ser considerado de manera independiente de la persona del autor y nuestras pre-concepciones acerca de él. La autoridad nada aporta a la verdad de lo dicho; la verdad debe ser examinada recurriendo solamente a la razón.

Paradójicamente, al haber hecho la autoridad ajena e indiferente a la razón, hemos convertido a la autoridad en una extraña, en aquello que es incomprensible y por tanto esquivo al análisis y la crítica: en aquello que se puede rechazar o bien aceptar pero permanece inaccesible en su interioridad. No podemos entonces juzgar entre diversos principios de autoridad, ya que sus diversas manifestaciones se remontan uniformemente a un oscuro ininteligible principio.

El substrato de tal concepción es la contraposición entre autoridad y razón.

La dicotomía autoridad/razón, que tiene que ver históricamente con la rebelión de la Iluminación frente a la lectura ortodoxa de la Biblia, se manifiesta también en la emergencia del romanticismo histórico frente a algunas de las pretensiones más radicales de la Iluminación. Según Gadamer, comparte el romanticismo con la Ilustración la contraposición entre autoridad y razón. De modo que, en lo que refiere a la ecuación autoridad-razón, la única diferencia con la Ilustración consiste en el énfasis en el miembro opuesto de la ecuación. La autoridad es defendida, pero en sustancia la concepción de la autoridad no difiere: es vista como aquello irracional que surge de fuentes misteriosas y místicas y tiene un poder inexplicable.

Es esta idea de autoridad, compartida tanto por la Ilustración como por el romanticismo, la que será atacada por Gadamer. El primer paso de tal crítica consiste en el reconocimiento de que tanto el prejuicio como la autoridad juegan un papel legítimo (y, más que legítimo, imprescindible) en el acto de comprensión.

Rescato de lo dicho hasta ahora dos puntos centrales:

1) Según Gadamer, la deslegitimación que sufre la idea de la autoridad se deriva de la exclusión del prejuicio por parte de la Ilustración del conjunto de elementos que hacen a la tarea del entendimiento.

2) Gadamer se opone a la contraposición entre autoridad y a razón, que atribuye tanto a ciertas vertientes de la Ilustración como al romanticismo, porque tal distinción no recoge de forma apropiada el papel que juega la autoridad en el proceso de comprensión y la hace inmune a la crítica. De la superación de tal antítesis depende el acceso a una concepción adecuada de la autoridad.

## 1.2 Autoridad y la distinción autoritario / autoritativo

Un segundo obstáculo para el adecuado entendimiento de la autoridad consiste en la asociación de la autoridad de una persona con la obtención de la obediencia de un tercero.

En su ameno libro *El enigma de la medicina*, Gadamer inicia su consideración de la autoridad mediante una pequeña historia verídica; pregunta Gadamer a su secretaria qué entiende ella por el término *autoritativo*. Dice Gadamer: «Encontré la respuesta de mi secretaria, cuando usé la palabra *autoritativo* con la intención de distinguirla de *autoritario*, extremadamente reveladora. El uso de esta palabra ha sido tan completamente sustituido por *autoritario* que ella nunca la había oído antes».<sup>3</sup>

Comienza Gadamer, entonces, por rastrear el comportamiento de distintas palabras que componen el campo semántico del término *autoridad*. Su objetivo es la reintroducción de la distinción entre *autoritario* y *autoritativo*. *Autoritario* es, según el uso actual (aquél que la secretaria de Gadamer probablemente tiene en mente), alguien que ejerce su poder o el poder que le otorga su pertenencia a una institución para obtener la obediencia de otro.

La aparición de tal significado se debe, según Gadamer, en gran medida, al surgimiento de los grandes totalitarismos del siglo veinte. Sin duda, muchas veces asociamos el término *autoridad* con *autoritario*, generando algún tipo de fastidio por remitir a la experiencia política del siglo.<sup>4</sup> En el caso de nuestra región tal asociación es a un pasado aún más reciente. Es pre-requisito, por tanto, si se busca reivindicar la idea de autoridad, comenzar por desligarla de proyectos políticos que no generan simpatía alguna y es por eso que Gadamer introduce la distinción de maras.

Sin embargo, existe una razón de mayor peso para introducir la distinción entre *autoritario* y *autoritativo*. *Autoritario* se vincula a la obediencia, esto es, al efecto del ejercicio de autoridad por parte de alguien que ya fue investido de autoridad. Pero Gadamer claramente no está interesado en los efectos de la autoridad del que ya la posee, sino, en cambio, en el de la adjudicación de la autoridad.

La pregunta no es qué puede hacer alguien con la autoridad que se le otorga. La pregunta que se plantea es por qué asigna uno autoridad a una persona, por qué atribuye uno especial valor a lo que ella dice.

Debemos liberar, en otra palabras, el concepto de autoridad de la idea de obediencia ciega. La desvinculación entre lo autoritario y lo autoritativo sirve el propósito de dejar en claro que no se habla aquí del ejercicio de la autoridad. Si la idea de autoridad presupone una relación entre dos personas, es claramente la natura-

---

<sup>3</sup> Gadamer: *The Enigma...*, o. cit., p. 117.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 118.

leza *ascendente* del vínculo (esto es, del inferior al superior) la que interesa a Gadamer.

## 2. La autoridad según Gadamer

En esta sección boceto escuetamente una primera definición que, luego de su crítica a comprensiones erradas de la autoridad, Gadamer proporciona. Una vez esbozada paso a analizar tal concepción algo más detalladamente. Autoridad bajo la acepción de *autoritativo* significa algo muy diferente que obediencia ciega. Reconocer la autoridad de alguien consiste, en primer lugar, en un acto de *reconocimiento* de la superioridad del conocimiento del otro sobre el de uno mismo. Este reconocimiento no es un acto arbitrario o irracional sino un acto de la voluntad racional.

... la autoridad de las personas no esté basada en la sujeción y abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y conocimiento, de que el otro es superior a uno en juicio y visión (*insight*) y por esta razón su juicio toma precedencia, esto es, tiene prioridad sobre el juicio propio.<sup>5</sup>

La autoridad —bien entendida— no se recibe; antes bien, se concede a alguien, a una persona. Por tanto, la autoridad se posee no en virtud de nuestra capacidad de mandar sino en virtud de habérsela sido otorgada.

Citando nuevamente a Gadamer:

La palabra *autoritativo* no se refiere a un poder que se basa en la autoridad [*aquí vista bajo su acepción de autoritario*]. Se refiere, por el contrario, a una forma de validez que es genuinamente reconocida, y no una que es meramente declarada.<sup>6</sup>

Para mostrar la diferencia entre la autoridad y el mero ejercicio de ella, Gadamer nos cuenta de su amigo Paul Natorp, profesor en Marburgo, quien, a pesar de no tener cuenta en la clase por carecer de voz potente y poseer una apariencia algo insípida e inocua era, sin embargo, una autoridad en lo que refiere a su saber.

Gadamer resume de forma conclusiva:

---

<sup>5</sup> Gadamer: *Truth and...*, o. cit., p. 279.

<sup>6</sup> Gadamer: *The Enigma...*, o. cit., p. 119.

*Autoridad* en este sentido, propiamente entendida, no tiene nada que ver con obediencia a las órdenes. En efecto, la autoridad correctamente entendida tiene que ver no con la obediencia, sino más bien con el conocimiento.

De esta manera Gadamer busca superar, por un lado, la dicotomía autoridad/razón, y por el otro, distanciarse de las interpretaciones que asocian autoridad a lo autoritario y el mero acto de la obediencia.

En las secciones que siguen intentaré proveer un análisis más pormenorizado de algunos de los elementos que la definición de Gadamer de la autoridad comprende.

## 2.1 Conocimiento y reconocimiento

Según Gadamer, concedemos autoridad a una persona por reconocer que posee un conocimiento que nosotros no poseemos. Este reconocimiento presupone, por un lado, la tenencia de un tipo de saber válido y, por otro, la necesidad en cualquier acto de comunicación de confiar en que lo que el otro nos dice es cierto. De modo que existen dos motivos independientes por los cuales otorgamos autoridad: conocimiento y necesidad.

Una de las ventajas de la postura que concibe un conocimiento que precede a la autoridad es el suministro de un criterio para juzgar diversos tipos de asignación de autoridad. Si el conocimiento que me habilita el conceder autoridad a una persona es erróneo o falaz, entonces podré decir que me equivoco en el conceder autoridad. Esto constituye aparentemente un avance sobre la visión de la autoridad como ciega abdicación ante la voluntad ajena, que ubica todo acto procedente de autoridad en una misma categoría: lo mismo el niño que obedece a su madre, que el soldado que obedece a su general, que el cocinero que sigue al pie de la letra lo recetado en un manual de cocina.

Al incluir el elemento del conocimiento, Gadamer hace posible diferenciar entre diversos actos de autoridad de acuerdo con los diversos tipos de conocimientos activos en el acto de reconocimiento.

Sin embargo, la idea de que el reconocimiento presupone un cierto conocimiento presenta no pocos problemas. En primer lugar, aquel conocimiento que uno tiene, previo a la asignación de autoridad, debe en sí mismo incluir la autoridad de alguien como uno de los elementos que desempeñaron un papel para arribar a él. Esto es, si la autoridad es, como Gadamer dice, constitutiva de todo conocimiento que uno pueda tener, el conocimiento que hace posible la atribución de autoridad incluye en sí mismo la aceptación de esta u otra autoridad.

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

Tomemos como ejemplo la elección de un médico. Yo creo que el doctor Pérez es probablemente un buen médico, porque Juan me lo dijo. Este reconocimiento depende de la autoridad que otorgo a Juan. La autoridad que otorgo a Juan reside, a su vez, en Alberto, quien me dijo que Juan es confiable. Le creo al Alberto porque María dice que es una buena persona. Así puedo proceder *ad infinitum*.

El problema de juzgar el correcto otorgamiento de autoridad se torna inabarcable porque inmediatamente se bifurca en las otras adjudicaciones de autoridad que preceden a la autoridad que en este momento invisto, y estas a su vez en otras. De modo que mi investir de autoridad a una persona se disemina en una maraña de asignaciones de autoridad que remite de modo recursivo a procedimientos previos.

Sin embargo, el hecho de la recursividad del planteo de que todo reconocimiento implica conocimiento y que todo conocimiento implica, a su vez, algún tipo de autoridad que es asignada a partir un reconocimiento, si bien agrega un grado de complejidad, no constituye necesariamente una falla en la verosimilitud del argumento central.

En segundo lugar surge la pregunta: ¿de qué tipo es este saber que habilita mi reconocimiento del saber del otro? En otras palabras, ¿cómo puede uno saber de la naturaleza del conocimiento de alguien sin tener acceso al menos a parte de tal conocimiento?

Volvamos al ejemplo de la selección de un médico. ¿Cómo sé que un médico es bueno si nada sé de medicina?

Se puede contestar que es posible reconocerlo sin saber necesariamente de medicina, simplemente porque, dentro de una comunidad, los médicos que son buenos tiene reputación de ser buenos. El saber que tal es la opinión de las personas que me circundan es un saber real que me permite confiar mi salud en las manos del médico sin que mi reconocimiento necesariamente implique un conocimiento de la práctica de la medicina. Este es el tipo de conocimiento que Gadamer cree implícito en el reconocimiento. Y esto, por supuesto, está relacionado con la idea de la tradición como fuente de validez, que no es analizada en este artículo.

## 2.2 Autoridad y acceso a la verdad

La autoridad se relaciona de manera natural con la verdad. Cuando aceptamos la superioridad del conocimiento de otra persona es porque lo creemos cierto, pensamos que lo que dice es o puede ser verdad. No pretendo en lo que sigue proveer un análisis de la naturaleza de la verdad en Gadamer, lo cual conllevaría embarcarse en una discusión sobre temas que he tratado de dejar por fuera de esta disertación, fundamentalmente la finitud histórica del conocimiento, sino simplemente esbozar de manera breve algunas de las implicaciones de la rehabilita-

ción de la idea de la autoridad para con el acceso a la verdad, dejando de lado la constitución de la misma.

Dice Gadamer:

La distinción de la Ilustración entre la fe en la autoridad y el uso que uno hace de la razón es, en sí misma, legítima. Si el prestigio de la autoridad reemplaza el juicio propio, entonces la autoridad es, de hecho, una fuente de prejuicios. Pero esto no excluye que sea una fuente de verdad, y esto es lo que la Ilustración no percibió cuando denigró toda autoridad.<sup>8</sup>

Es de notar que Gadamer no dice que algo es verdadero por haber sido dicho o escrito por alguien que tiene autoridad, sino que *puede descubrirse* como verdadero.

Discutiendo acerca de la correcta acepción de un término platónico con Paul Friedlander, su profesor de filología, Gadamer le preguntó: ¿Cómo sabe usted que este término significa esto y no lo otro? Con una sonrisa Friedlander respondió: «Cuando seas viejo como lo soy, tú también lo sabrás». Gadamer cuenta que décadas más tarde comprendió que la interpretación del profesor era la acertada.<sup>9</sup> Según él, entonces, la autoridad es fuente de verdad en tanto nos provee de un conocimiento que se anticipa a nuestro posterior acceso a él.

Muchas veces sonreímos cuando oímos a un niño decir «es cierto porque lo leí en un libro». Sin embargo, hay algo válido en esta afirmación. ¿De qué otro modo podemos acceder a conocer lo lejano e inaccesible? La única diferencia entre el niño y el adulto resta en que el adulto —idealmente— leyó más libros y sabe que lo que dicen unos se contradice con lo que dicen otros, y tiene a una idea de qué autores son más confiables y cuáles tienden a la distorsión. En este aspecto, su modo de conocer es similar al del niño, solo que acusa una agregación de autoridad posible simplemente porque es más viejo y leyó más libros. Su capacidad de discernimiento se basa en una mayor experiencia, no en un modo alternativo de acceso a la verdad.

La aceptación de la verdad que la autoridad potencialmente posee no se liga con el hecho de que algo puede ser considerado absolutamente cierto por proceder de una voz autoritativa; más bien, es una consecuencia de las limitaciones de la razón reflexiva. Si, según Gadamer, restringiéramos lo verdadero solo a aquello verificable, no podríamos saber absolutamente nada, ya que careceríamos de la capacidad inicial de aprender. Gadamer rompe con la distinción clásica entre seres racionales o que deberían ser racionales y seres que por incapacidad necesitan una guía externa, entre el adulto y el niño. No existe un estado de adultez absoluta; siempre conservamos algo del estado infantil en tanto no nos es posible

---

<sup>8</sup> Gadamer: *Truth and...*, o. cit., p. 279.

<sup>9</sup> Gadamer: *The Enigma...*, o. cit., p. 120.

alcanzar un estado de autosuficiencia cognitiva. Esto no sucede por nuestros temores o deficiencias sino porque tal es la estructura del entendimiento que no puede de un modo absoluto emanciparse de la autoridad, siendo esta una precondition para su propia existencia.

## 2.3 Autoridad y obediencia

Gadamer nos pide que distingamos entre aquello que hace posible la autoridad y el ejercicio concreto de esta. Así diferencia entre autoridad genuina, que implica el reconocimiento de un conocimiento, habilidad y visión superiores por parte de aquel a quien se le otorga, y el mero ejercicio de la autoridad orientado a la obtención de obediencia y producto de un poder que se tiene por pertenecer a una institución. Dice Gadamer:

En efecto, autoridad tiene que ver no con la obediencia, sino con el conocimiento. Es cierto que la autoridad implica la capacidad de comandar y ser obedecido. Pero esto procede solo de la autoridad que una persona tiene. Incluso la anónima e impersonal autoridad de un superior que se deriva de su cargo no está, en última instancia, basada en la jerarquía, sino en aquello que la hace posible [...] Reconocer la autoridad está siempre ligado a la idea de que lo que la autoridad dice no es irracional sino que puede, en principio, revelarse cierto.<sup>10</sup>

En principio no parece difícil distinguir, tal como Gadamer lo hace, entre la mera obediencia por temor o pereza de aquella que surge de un reconocimiento voluntario del saber superior del otro. La obediencia puede o no proceder de un ejercicio de autoridad. Si obedezco a alguien porque de ello depende el que conserve mi empleo, esto no será un acto que procede de *genuina autoridad*. Será simplemente un acto de poder.

Hay, sin embargo, algo astuto en la estrategia de Gadamer de rehabilitación de la autoridad: un continuo movimiento subreptico de restringir el significado del término solo a aquellos casos en que el carácter benigno-patriarcal de la autoridad se hace aparente. Si bien en una primera instancia Gadamer parece adoptar la óptica del antropólogo (existe este fenómeno llamado autoridad que cumple un papel en el proceso de comprensión; estudiémoslo), gradualmente introduce distinciones de carácter normativo mediante las cuales se diferencia entre lo que se entiende usualmente por autoridad y entre aquello que *debería* ser entendido por autoridad, para luego aislar paulatinamente el correcto significado de la autoridad

---

<sup>10</sup> Gadamer: *Truth and...*, o. cit., p. 280.

de prácticas cotidianas que parecen manifestar un principio de autoridad pero no lo hacen, o lo hacen de manera indirecta.

Esto se vincula con la distinción entre la necesidad de asignar autoridad, la necesidad de confiar, como presupuesto del proceso de aprendizaje y de la comunicación en general, por un lado, y, por otro, la continua alusión a la calidad del conocimiento que precede la asignación de autoridad, que actúa como criterio diferenciador y por tanto normativo.

Esta estrategia no es ilegítima. En toda defensa de una práctica social o comunicativa, el primer paso del filósofo será distinguir entre usos válidos e inválidos de la misma para restringir su significado solo a las manifestaciones que considera loables.

La respuesta de Gadamer a la pregunta de por qué es la autoridad o la *genuina autoridad* distinta de la obediencia en general y de la obediencia a un superior dentro de una jerarquía —aunque ligada a ellas— es que la *genuina autoridad* presupone la tenencia no sólo de una expectativa de confiar en que lo que el otro dice es cierto, sino también en un conocimiento que hace posible el libre reconocimiento de la autoridad del otro. La obediencia manifiesta poder —*potestas*—; la autoridad, en cambio, presupone saber.

### 3. Crítica de Habermas al concepto de autoridad de Gadamer

Jürgen Habermas dedica uno de los capítulos de su libro *La lógica de las ciencias sociales* a comentar *Verdad y método*. Gadamer responde a lo escrito por Habermas en un ensayo titulado *El alcance y efecto de la reflexión hermenéutica*.

Habermas inscribe su consideración de la teoría de Gadamer en el marco de su tratamiento de la función que la hermenéutica puede desarrollar en las ciencias sociales. En lo que sigue identifico dos objeciones centrales de Habermas que tienen que ver con la autoridad:

1) Es cierto que los prejuicios tienen un papel indispensable en la formación de conocimiento, pero en última instancia este papel se da en una etapa temprana y transitoria, dado que, gracias a la reflexión, uno puede acceder a un conocimiento propio que ya no requiere el prejuicio. La fascinación que despierta el mago desaparece al hacerse visible el mecanismo que permite que la liebre surja de la galera. Así, una vez que la *estructura de prejuicios* se hace transparente gracias a la reflexión, estos prejuicios se disuelven. De modo que la reflexión nos emancipa del recurso a ideas inculcadas.

2) La autoridad, no importa desde qué ángulo sea considerada, está siempre en última instancia —incluso en el ejemplo del profesor— vinculada a premios y castigos potenciales. Autoridad tiene que ver con obediencia y obediencia con dominación. Una reflexión que actúa solo dentro de los confines de aquello que está

convalidado por la autoridad carece de poder; es una reflexión encadenada y estéril. La reflexión filosófica, entonces, en lugar de desenmascarar los vínculos de autoridad presentes en la trama social y sus manifestaciones en la órbita lingüística, simplemente se rinde ante las existentes apariencias. La reflexión filosófica pierde su poder crítico.<sup>11</sup>

Según Habermas, autoridad y conocimiento no convergen sino que apuntan en distintas direcciones. Mi capacidad de razonar y descubrir las normas que rigen mi proceso de acceso al saber gradualmente me hacen más libre y menos dependiente de un dogma que es paulatinamente suplantado por la razón propia.

En lo que refiere al primero de los puntos enunciados —que la reflexión disuelve los prejuicios—, Gadamer argumenta tal disolución no tiene lugar. Los prejuicios son sustituidos por otros, pero nunca desaparecen.

La idea que Gadamer tiene en mente es la del lector que intenta entender un texto. El lector tendrá determinado preconcepto acerca del significado del texto. A medida que la lectura avanza, el preconcepto original será reemplazado por nuevos preconceptos que pasarán a dominar la interpretación. La lectura implica una continua revisión de estos preconceptos que orientan nuestra comprensión. Nuestras expectativas acerca del significado del texto fluctúan pero nunca desaparecen, porque sin expectativas acerca del significado del texto no podríamos leer siquiera una página. La reflexión sobre el significado de lo que leo no está orientada a liberarme de mis preconceptos sino a impedir que se osifiquen. De modo que el preconcepto —equivalente al prejuicio— no es un punto de partida que se torna inútil e inefectivo a medida que reflexiono, sino el motor de tal reflexión.

En lo que refiere a la segunda objeción de Habermas —autoridad es, definitiva, dominación—, la respuesta de Gadamer es que la autoridad genera, pero no es, obediencia. Gadamer insiste que la autoridad se basa en un reconocimiento del conocimiento del otro, esto es, la creencia que lo que el otro dice es verdad. Sin embargo, esto es más una declaración que un argumento persuasivo.

No queda realmente claro de qué manera se distingue el substrato de la autoridad de su manifestación en términos de coerción. Creo que hay que conceder que Habermas ha identificado aquí uno de los puntos débiles de la teoría de Gadamer acerca de la autoridad. Decir que la autoridad se otorga porque se espera que lo que ella dice sea cierto no refuta la aseveración de que la autoridad puede infundir conocimientos falsos destinados a mantener el control de una persona sobre la otra.

Claramente, este es un diálogo entre una postura que de manera sofisticada apunta aún a un ideal de liberación y la postura de que la emancipación es una quimera, en tanto, si bien podemos sustituir nuestra realidad por muchas otras, cada una de ellas no constituirá un estado último, absoluto, sino una nueva tradi-

---

<sup>11</sup> Habermas: «A Review...», art. cit.

ción, nuevas personas o escritos a quienes se les concede autoridad, y todo esto actuando. Las precondiciones que hacen posible la tarea de la comprensión no se disuelven por el hecho de hacerse conscientes.

La posición de Gadamer no es conservadora en el sentido de preferir lo que es a lo que podría ser, o de preferir lo que fue a lo que es. Es conservadora en el sentido más amplio, es *metaconservadora*. Este metaconservadurismo no implica necesariamente una resistencia al cambio, pero reduce sustantivamente la expectativa de que el cambio pueda dar lugar a un quiebro radical con el presente.

El motivo por el cual no existe en realidad un debate auténtico entre Gadamer y Habermas es que cada uno de ellos despega de puntos de partida distintos. Habermas parte de las manifestaciones de la autoridad en una realidad social en la que suelen reducirse a relaciones de poder; por ejemplo, la relación entre el patrón y el asalariado. Gadamer, en cambio, parte del papel de la autoridad en el entendimiento y el aprendizaje: la idea del profesor benigno y el discípulo. Es por eso que, siempre que Habermas, mirando desde el punto de vista de un sociólogo, dice «Mira esto; mira aquello», Gadamer puede responder: «Te equivocas; eso no es autoridad, es obediencia». Este diálogo es una especie de jugar a las escondidas con las definiciones y puede extenderse indefinidamente sin ser resuelto.

Para Habermas, la autoridad es un estado temprano y transitorio en el proceso de entendimiento. Para Gadamer, no existe un tipo de conocimiento libre del yugo de autoridad, porque la autoridad es constitutiva de él.

Resulta claro, sin embargo, que Gadamer de ningún modo piensa que la permanencia de la autoridad implica que debemos mantenernos asidos a aquellos que son hoy considerados autoridades. Pero, incluso si así fuera, si no surgieran nuevas autoridades, ello no significaría que nuestras ideas fueran meras repeticiones de las ideas de nuestros ancestros.

En primer lugar, porque la autoridad no existe en un estado de aislamiento. Por el contrario, actúa en un medio en que otras muchas autoridades compiten por nuestra confianza. En segundo lugar, porque las *órdenes* que de ella emanan no son tan explícitas y claras como para precluir el ejercicio de la interpretación, y en tal ejercicio existe siempre la libertad de jugar con significados y de esta forma evadir un enfrentamiento manifiesto entre autoridad y voluntad individual. Cualquiera que haya hecho algo de exégesis bíblica o legal sabrá que el hecho de que existan opiniones más y menos autoritativas acerca de cómo interpretar un versículo o una ley siempre deja suficiente espacio para endosar nuestra propia interpretación a la de otro más respetado que nosotros mismos, y, cuanto más controvertida nuestra opinión, mayor la necesidad de recurrir a una autoridad. Es cierto que el que se inicia tomará al pie de la letra la interpretación del maestro autoritativo. El iniciado, sin embargo, sabrá que el que tiene autoridad en la interpretación se basó en la autoridad de un maestro anterior al que un poco plagió, un poco distorsionó y sobre el que un poco innovó, y el maestro del maestro probablen-

te hizo lo mismo. Desde esta perspectiva, no existe —sino en extremos momentos de ruptura— un auténtico conflicto entre el recurso a la razón y la apelación a la autoridad, en tanto la autoridad no actúa en contra de mí sino a través de mí, esto es, sale a la luz solo después de que uno interpretó, de la manera que uno quiere, qué es lo que la autoridad quiere. Interpretar qué es lo que la autoridad quiere implica, a su vez, el uso de la reflexión racional. La razón no se somete a la autoridad más de lo que la autoridad se somete a la razón. Este es un juego dinámico a través de generaciones de autoridades e intérpretes que nunca se acaba y nunca llega a un estado de resolución. Es la permanencia de la tensión entre la idea de que hay verdad en la autoridad pero yo debo sacarla a la luz de un modo que satisfaga lo que mi razón demanda, lo que hace interesante continuar jugando. Más aun, hace que nunca se tome la situación actual de la partida por su resultado final.

### Hans-Georg Gadamer

Nacido en 1900, Hans-Georg Gadamer es un infrecuente caso de longevidad y de permanencia en la actividad filosófica.

Se doctoró en filosofía en 1922 con una tesis dirigida por Paul Natorp y obtuvo su habilitación para la enseñanza universitaria en 1929, bajo la dirección de Martin Heidegger. A partir de 1939 se desempeñó como profesor titular en varias universidades alemanas: Leipzig, Frankfurt am Main y Heidelberg, adonde llegó en 1949 para sustituir a Karl Jaspers y donde permaneció hasta el momento de su retiro, convertido en la figura filosófica más prominente de esa prestigiosa universidad.

Pasó la mayor parte de su vida activa sin haber publicado un solo libro. Su prestigio se basaba en la actividad docente y en una larga serie de artículos que daban a conocer un pensamiento ambicioso y sistemático.

En 1960 apareció su monumental *Wahrheit und Methode (Verdad y método)*, que en poco tiempo se convirtió en uno de los libros de filosofía más influyentes del siglo XX. A esa obra siguieron varias colecciones de ensayos, entre las que se incluyen los cuatro hermosos tomos de sus *Kleine Schriften*. Esta producción abundante pero tardía emparenta a Gadamer con Kant, quien también publicó la primera de sus tres críticas cuando pisaba los sesenta.

Varias de sus obras están disponibles en español: *Verdad y método*, *La dialéctica de Hegel*, *La razón en la época de la ciencia*, *Nueva antropología*, etc. Sin embargo, la mayor parte de su producción sigue sin haber sido traducida a nuestra lengua.

## Resumen

*Usualmente entendemos por autoridad la imposición de la voluntad de una persona sobre la voluntad de otra. Asociamos autoridad con lo arbitrario, lo irracional, lo violento o lo jerárquico. Hans-Georg Gadamer (1900- ) ofrece una visión alternativa de la autoridad. Esta visión pone énfasis en el reconocimiento, es decir, en el rol que tiene la concesión voluntaria de autoridad a otra persona. En ese sentido, Gadamer rechaza la comprensión de la autoridad como opuesta a la razón o como asociada a la obediencia ciega. La autoridad bien entendida no se posee en virtud de un mandato, sino que se concede a alguien, se le otorga. La idea de autoridad de Gadamer se asemeja mucho a la que se establece en la relación de aprendizaje entre el maestro y el discípulo. Jürgen Habermas, desde una perspectiva más sociológica, critica dicho concepto y entiende que la autoridad, no importa desde el ángulo que sea considerada, está siempre en última instancia — incluso en el ejemplo del profesor— vinculada con premios y castigos.*

# Paul Ricœur: la constitución narrativa de la identidad personal

por Eduardo Casarotti

Paul Ricœur nació al alba del primer conflicto mundial que sumergió a Europa en la guerra e hizo desaparecer generaciones enteras de jóvenes. Ochenta años después, Ricœur se ha convertido en uno de los pensadores más influyentes del panorama filosófico actual. Su despertar a la filosofía surge del contacto con

Roland Dalbiez, profesor de filosofía en secundaria e introductor del pensamiento freudiano en el ámbito filosófico francés. El impulso recibido por la fuerte personalidad de Dalbiez será luego sostenido por otras influencias no menos importantes: G. Marcel, J. Nabert y E. Mounier. El encierro forzado en los campos alemanes durante la segunda guerra mundial le hará descubrir la obra de K. Jaspers, al mismo tiempo que traduce las *Ideas I* de Husserl. Sus primeros trabajos —*Karl Jaspers y la filosofía de la existencia* (1947) y *Gabriel Marcel y Karl Jaspers* (1948)— están escritos desde ese horizonte de conflicto y sufrimiento, y suponen el acercamiento a una esfera de problemas tales como los de alienación y culpabilidad personal y colectiva. Tales temas, propios de buena parte del pensamiento existencial alemán y francés de esa época, son abordados por Ricœur desde una perspectiva nueva, en la cual la existencia no es sólo vista como finitud o contingencia, sino sobre todo como apertura y afirmación.

## El autor.

Jesuita. Candidato a doctor en Filosofía en la Universidad de Comillas (Madrid). Profesor de Antropología Filosófica en la Universidad Católica del Uruguay.

## 1. Hacia una filosofía de la acción

De tales presupuestos nace en Ricœur el proyecto de elaborar una *Filosofía de la voluntad* siguiendo una triple estructuración, que él mismo denomina *eidética*,

*empírica y poética de la voluntad*. El proyecto inicial de Ricœur es claro. La *eidética* de la voluntad pretende descubrir, siguiendo el método fenomenológico de Husserl, las estructuras fundamentales de la voluntad con abstracción de la realidad del mal que desfigura las formas del obrar humano. La *empírica* introduciría la realidad del mal, del que se había hecho abstracción, con la exigencia de un cambio de método, puesto que el mal, por su carácter absurdo y opaco, no puede ser objeto de ninguna descripción pura. Su estudio sólo es posible a través de los indicios reales del mal en el mundo y del análisis de su lenguaje indirecto, que tiene una simbología concreta. La *poética* concluiría la proyectada filosofía de la voluntad intentando mostrar las vías de regeneración de una voluntad que se hecho impotente a sí misma por causa del mal.<sup>1</sup>

Sin embargo, la coherencia de tal proyecto inicial se verá trastocada al verse Ricœur obligado a realizar determinados recorridos marginales en su investigación. De hecho Ricœur sólo desarrollará en su primera gran obra —*Lo voluntario y lo involuntario* (1950)— la primera parte del proyecto, es decir la *eidética*.<sup>2</sup> *Finitud y culpabilidad*, escrito diez años después, será sólo la introducción a la *empírica*, que no será ya continuada. Y la proyectada *poética* nunca se escribirá como tal, aunque será tema implícito de la *Metáfora viva*, escrito en 1975, y de *Tiempo y narración*, que aparece entre 1983 y 1985.

¿Qué es lo que lleva a Ricœur a cambiar su primera orientación? Básicamente es la convicción de que para acceder a las experiencias más fundamentales del sujeto es necesario hacer un rodeo por los símbolos en los que ese sujeto se expresa y exterioriza. «El símbolo da que pensar.» Esta frase, con la que concluye *Finitud y culpabilidad*, será la consigna que orientará su tarea filosófica en los años setenta y ochenta. Su investigación se centrará, no ya sobre un conjunto simbólico particular, sino en la estructura simbólica en cuanto estructura lingüística. A partir de esos años, Ricœur se inclina hacia el «giro lingüístico» y su fenomenología se transforma en hermenéutica. Las temáticas y los autores trabajadas por Ricœur serán múltiples y diversos: la teoría psicoanalítica freudiana, la lingüística de De Saussure, el estructuralismo de Lévi-Strauss, las filosofías analíticas del lenguaje, la redescrición de la experiencia humana por medio del lenguaje metafórico, la relación entre experiencia temporal y narración.

Considerada en su totalidad, y atendiendo a los múltiples cambios de orienta-

---

<sup>1</sup> Cf. M. Maceiras: *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid, 1990, pp. 110 ss.

<sup>2</sup> La *eidética* de la voluntad pretende extraer de la experiencia vivida los significados y estructuras esenciales de la voluntad (del proyecto, del deseo, de la determinación), a través de un método esencialmente descriptivo. Reflexionando sobre lo querido o lo hecho, podremos alcanzar la comprensión del sujeto que quiere o hace. En ese sentido, siguiendo a Husserl, una función se comprende sólo por su intencionalidad. Esta descripción «fenomenológica» aplicada al obrar humano evidencia la realidad recíproca de lo voluntario y lo involuntario.

ción que Ricœur ha realizado de década en década, su obra presenta una complejidad en apariencia difícil de conducir a una intención única que vertebrase las múltiples inspiraciones que en ella confluyen. El propio Ricœur tiende a distanciarse de una comprensión unitaria de su obra y considera sus distintas publicaciones como determinadas cada una por problemáticas fragmentarias. «Mis libros —nos dice en una entrevista concedida en 1994— poseen siempre un carácter limitado. Nunca me he hecho preguntas generales del tipo: ¿qué es la filosofía? Me preocupan los problemas particulares.»<sup>3</sup> Sin embargo, y tomando distancia de la posición del propio autor al respecto, es posible encontrar en esa múltiple fragmentariedad una preocupación y una línea de investigación constante, a la que el autor vuelve una y otra vez. En efecto, recorriendo el conjunto de la obra de Ricœur es posible identificar una pregunta y un propósito único y coherente: la pretensión de caracterizar, en los límites de lo posible, las estructuras fundamentales del sujeto de la acción. La problemática del actuar humano, representa así un eje fundamental de su pensamiento. ¿Cómo caracterizar al hombre que actúa, que decide, que toma iniciativas y se hace responsable de ellas? ¿En dónde se enraíza esta capacidad que tiene el hombre de obrar libre y responsablemente? ¿Qué es, en definitiva, el actuar humano? Estas preguntas no cesan de acompañar la investigación de Ricœur a lo largo de toda su obra. Primero se interesa en la estructura del actuar humano en relación con la temática de la voluntad; luego retoma esta cuestión estudiando las estructuras inconscientes del deseo; finalmente, al mostrar las relaciones entre tiempo y narración, Ricœur echa las bases para comprender las condiciones temporales de la acción. En su conjunto, la filosofía de Ricœur puede ser, por lo tanto, bien caracterizada como una filosofía de la acción.

Es justamente en su último libro, *Soi-même comme un autre* (1990),<sup>4</sup> su obra maestra según algunos comentaristas, que su filosofía de la acción toma forma e ilumina retrospectivamente el conjunto de sus escritos. El libro se presenta como una serie de estudios, cada uno con unidad propia. El objetivo de la obra es elaborar una comprensión del hombre (hermenéutica del sí-mismo, le llama Ricœur) que escape a la alternativa de la exaltación del *Cogito*, ejemplificado en la posición de Descartes, y su humillación, manifestado en la perspicaz crítica de Nietzsche.

Considerados en su conjunto, los nueve primeros estudios buscan explorar la variedad de niveles del actuar humano según tres dimensiones básicas: lingüística, narrativa y ética. En ese sentido, la polisemia del verbo actuar orienta la inves-

---

<sup>3</sup> P. Ricœur: *La critique et la conviction. Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launy*, Calman-Lévy, París, 1995, p. 125. Traducción del autor.

<sup>4</sup> P. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, Du Seuil, París, 1990 (trad. cast. A. Neira Calvo: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996). En adelante se citará la traducción castellana en el cuerpo del texto con la sigla SO seguida de la página.

tigación de Ricœur según un ritmo ternario, a saber: describir, narrar y prescribir. Los primeros cuatro estudios se presentan como una descripción y un análisis, siguiendo las pistas de la filosofía analítica de la acción, de los discursos en los cuales el hombre *dice* su *hacer*. La peculiaridad del nexo entre la acción y el agente llevará a Ricœur a mostrar (estudios quinto y sexto) que sólo saliendo de los límites impuestos por la filosofía analítica es posible comprender en su unidad las diversas acciones de un agente. La acción para ser inteligible ha de ser narrada. Merced a esta comprensión narrativa, Ricœur mostrará cómo es el propio concepto de acción que se amplía y jerarquiza, abriendo así las perspectivas propiamente prescriptivas del obrar humano (estudios 7, 8 y 9).

Este ritmo ternario le va a permitir a Ricœur asignar a la consideración narrativa de la acción, lo veremos en el próximo apartado, una función de transición y de enlace entre la descripción de la acción, que prevalece en las filosofías analíticas de la acción, y la prescripción, que designa con un término genérico las determinaciones éticas y morales de la acción. En ese sentido, al colocar la narración como eje entre la teoría de la acción y la teoría moral, Ricœur buscará mostrar que no existe una ruptura radical entre descripción y prescripción, entre hecho y valor, oponiéndose en ese sentido a la tradición de pensamiento nacida de Hume, para la cual deber-ser se opone a ser, sin transición posible.

## 2. La identidad narrativa como articulación entre describir y prescribir

Los estudios primero a cuarto de *Soi-même comme un autre* se ocupan de describir los discursos en los que el hombre *dice* su hacer. La filosofía del lenguaje no es capaz, sin embargo, de describir completamente la experiencia del hacer del hombre y tropieza con aporías insalvables cuando intenta asignar («adscribir» en la terminología de Strawson) una acción a un agente. La dificultad proviene de las drásticas limitaciones a las cuales el análisis de la acción somete el obrar humano. Sólo podrán remontarse esas dificultades, entiende Ricœur, si se toma en consideración la dimensión temporal, tanto de la acción como del agente. En su opinión, esta laguna no es sólo el olvido de una dimensión importante entre otras. Con ella se ha dejado oculta toda una problemática fundamental, a saber, la de la *identidad personal*, que no puede articularse más que dentro de la dimensión temporal de la existencia humana. Es para llenar este importante vacío que Ricœur se propone poner de nuevo sobre el tapete la teoría narrativa que había desarrollada años antes en *Tiempo y narración*.

El concepto de *identidad narrativa*, es decir, de una aprehensión de la vida en forma de relato, está destinado en la obra de Ricœur a servir de punto de apoyo para la comprensión de la «vida buena» y funciona por eso como un resorte con-

ceptual indispensable para la constitución de una ética. Ahora bien, la investigación sobre la «vida buena», es decir, sobre ese tipo de vida que vale la pena buscar para «ser feliz», no deja de suscitar una serie de interrogantes: ¿existe un sólo tipo de «vida buena», el mismo para todos los hombres?, y si no, ¿no supone lo contrario una libre efusión de «buenos sentimientos», distintos según cada persona? Ricœur piensa que, para escapar de esa alternativa, es preciso centrar la investigación de la «vida buena» en la acción humana y en su teleología interna (cf. SO, 177). Evidentemente tal tesis no es original suya; Aristóteles ya la había desarrollado en la elaboración de su *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, opina Ricœur, la *praxis* aristotélica no responde adecuadamente a la complejidad y ambigüedad del actuar humano. De ahí que su proyecto sea, manteniendo la intuición básica de Aristóteles, reformular el concepto de ese actuar de modo que sirva de anclaje a la pretensión de la vida buena. Es en el marco de ese proyecto más amplio que la *identidad narrativa* juega un rol fundamental.

En ese sentido Ricœur se coloca gustosamente en la misma dirección de investigación de Charles Taylor o de Alasdair MacIntyre.<sup>5</sup> Un individuo sin sentido de identidad carece de dirección, de un sentido de la posición o lugar que ocupa y, en definitiva, de la garantía fundamental de una persona valiosa. «¿Cómo —se pregunta Ricœur— un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato?» (SO, 160). Sólo una vida aprehendida como totalidad singular puede aspirar a ser una vida lograda, realizada, feliz. Ahora bien, esta noción de una *identidad narrativa* que busca proporcionar unidad al conjunto de la vida humana, no deja de ser una idea problemática.

En primer lugar, la vida humana se presenta como una *continuidad* sujeta a *discontinuidades*, como lo hacen suponer las grandes crisis identitarias, que llegan hasta «rehacer la vida» cambiando su dirección en todo o en parte. La vida no es una «corriente», una unidad fluida e inarticulada. En ese sentido, la unidad de la vida humana no se deja aprehender por metáforas como las del crecimiento de una planta y un animal. Percibimos que, de ser posible una articulación que dé sentido y coherencia a nuestra vida, esta debe hacerlo sin necesidad de negar, borrar u ocultar dichas discontinuidades.

---

<sup>5</sup> Taylor y MacIntyre entienden que *saber quién soy* equivale en gran medida a *saber dónde estoy*. La identidad la definen los compromisos e identificaciones que forman el horizonte dentro del cual puedo determinar en cada caso qué acción es valiosa, buena o digna. Ambos entienden que los compromisos y orientaciones hacia el bien son inherentes y constitutivos de la identidad personal; además ambos señalan que la vida de un ser humano ha de entenderse en términos de una narración: la narración de un avance (o un retroceso) de la persona frente a ese horizonte constitutivo que es el bien. (Cf. Mulhall y Swift: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.)

En segundo lugar, la asociación entre identidad y narración está sujeta a sospecha. Es verdad que el modo cotidiano que tenemos de decir a otros quiénes somos es contando la historia de nuestra vida. Sin embargo, esta asociación intuitiva de identidad y narración es menester someterla a crítica. Es más, muchos autores, como Nietzsche o Sartre entre ellos, afirman que presentar la vida humana en forma de narración es siempre una manera de falsearla. «La vida humana se compone de acciones discretas que no llevan a ninguna parte, que no guardan ningún orden; el que cuenta la historia lo que hace es imponer desde afuera y retrospectivamente a los acontecimientos vividos un orden que no tenían cuando se vivieron.»<sup>6</sup>

Frente a esa postura, Ricœur va a defender la pertinencia de la ficción narrativa para hacer de la vida biológica una vida humana. En su análisis del concepto de identidad personal, Ricœur subraya la naturaleza práctica de este concepto. Decir el *¿quién?* a la base de una serie de acciones implica relatar una historia, y eso no puede hacerse más que desarrollando una secuencia temporal. ¿Qué es lo que hace que una persona sea idéntica a sí misma a lo largo de toda la vida? El sentido común nos hace suponer que debería haber algún núcleo inmutable que, permaneciendo constante a lo largo de la vida, escape al cambio temporal. Es esta la perspectiva clásica de Aristóteles que supone una sustancia invariable, soporte de todas las transformaciones accidentales. Ahora bien, como lo ha mostrado la crítica de Hume,<sup>7</sup> nada de la experiencia humana, ni exterior ni interior, está libre del cambio. Y, sin embargo, pensamos que hay algo que es propio de esa persona y de nadie más. En ese sentido, la denominación de una persona por su *nombre propio* parece confirmar tal intuición.

La permanencia en el tiempo, propia a la identidad personal, se hace pues problemática y parece estar condenada a la alternativa entre una sustancia inmutable inaccesible al devenir o una sucesión incoherente de acontecimientos sin hilo conductor. ¿Es posible escapar a esta alternativa? Es este el desafío al que va a enfrentarse Ricœur y al que el concepto de *identidad narrativa* intentará dar una solución satisfactoria. Para ello, Ricœur va a poner en juego algunas de sus re-

---

<sup>6</sup> A. MacIntyre: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 264.

<sup>7</sup> «¿Qué nos inclina tan fuertemente, pregunta Hume, a superponer una identidad a estas percepciones sucesivas, y a suponer que estamos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante todo el curso de nuestras vidas?» (SO, 123). No hay más que ilusión de identidad proporcionada por la imaginación y la creencia. «A la imaginación se le atribuye el pasar con facilidad de una experiencia a otra si su diferencia es débil, y así transformar la diversidad en identidad. La creencia que sirve de unión, llena el déficit de la impresión» (SO, 124). «... decir que la creencia engendra ficciones es anunciar un tiempo en el que la creencia se hará increíble. Hume no toma todavía esta decisión [...], corresponderá a Nietzsche concluir el paso de la sospecha» (SO, 124).

flexiones fundamentales que había desarrollado en *Tiempo y narración*. El núcleo de la dificultad para pensar la permanencia temporal de nosotros mismos tiene su raíz en la dificultad de pensar el tiempo. El tiempo, en cuanto tiempo humano, es inescrutable para la reflexión filosófica, y cuando el hombre lo quiere pensar cae en aporías insalvables. Ricœur cita en ese sentido la conocida expresión de S. Agustín: «¿Qué es, en efecto, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé, y si trato de explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé.»<sup>8</sup>

La dificultad de pensar el tiempo surge en nosotros porque intuitivamente tenemos una doble experiencia del tiempo. Por nuestro cuerpo nos sentimos formando parte del tiempo «cosmológico», es decir, de un tiempo pautado por instantes sucesivos e iguales que *pasan* uno detrás de otro. Pero nuestra experiencia íntima del tiempo, que podríamos llamar tiempo «fenomenológico», es vivida como una distensión en un presente que *permanece* desde un pasado que se está yendo y hacia un futuro que todavía no ha llegado. El problema del tiempo es articular esa distancia que en el hombre parece infranqueable entre el tiempo vivido, la temporalidad originaria o existencial, un tiempo que requiere un presente que *dura* capaz de unir pasado y futuro; y el tiempo vulgar, un tiempo asociado al tiempo del mundo, es decir, sin presente, compuesto de instantes sucesivos que *pasan*. Nuestra experiencia cotidiana del tiempo queda prisionera así de una paradoja que separa el *tiempo vivido* de manera existencial entre nuestro nacimiento y nuestra muerte y el *tiempo cósmico* donde los instantes se suceden sin fin. La inmensidad regular del tiempo del mundo golpea frontalmente nuestro sentir de la brevedad de nuestra vida, que sin embargo es quien da sentido al primero:

He aquí la verdadera paradoja: a escala cósmica la duración de nuestras vidas es insignificante, y sin embargo ese breve lapso en que aparecemos en la escena del mundo es el lugar mismo de donde sale toda cuestión importante.<sup>9</sup>

¿Cómo articular ese «salto» que se da en el hombre, entre el tiempo físico y el tiempo vivido? Ricœur buscará esa articulación fijándose en el lenguaje. Su tesis es que los hombres logran escapar a esa alternativa, no de un modo especulativo, sino de un modo práctico, inscribiendo a través del lenguaje su experiencia íntima del tiempo en el tiempo físico. ¿Cómo? Con la creación de un *tercer-tiempo*, que es propiamente el *tiempo humano*, y que es lo que podríamos llamar el tiempo del calendario. El tiempo del calendario es un tiempo socialmente construido y, en cuanto institucional, se sostiene en el lenguaje. Ricœur entiende que el tiempo humano es propiamente una creación del lenguaje, una institución social. Uno de

---

<sup>8</sup> P. Ricœur: *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Cristiandad, Madrid, 1987, p. 46.

<sup>9</sup> P. Ricœur: «El tiempo contado», *Revista de Occidente*, nº 76, 1986 [42-64], p. 48.

los descubrimientos más ricos de Ricœur consiste en considerar el *tiempo humano* como un *tercer-tiempo*, como una mediación viva entre el tiempo cósmico y el tiempo vivido. El tiempo humano posee, como el tiempo vivido, una noción de presente que supone una diferencia cualitativa entre el pasado y el futuro, a la inversa del tiempo cósmico, que no es más que la sucesión lineal de instantes. Pero contrariamente al tiempo vivido, que no tiene anclajes ni referencias objetivas, el tiempo humano utiliza recursos de conexión —a través del lenguaje, de las instituciones, etc.— que son los que permiten relacionar nuestra experiencia personal y subjetiva —intransferible, en cierto modo— con el tiempo de los otros y el tiempo del mundo en el que vivimos. De ese modo, el calendario, por ejemplo, se constituye en una institución que socializa el tiempo de nuestras experiencias íntimas, dándole una posición en relación con una escala lineal, segmentada y medible en términos de fenómenos físicos, como puede ser la referencia al ciclo solar que segmenta el tiempo en días, meses y años.<sup>10</sup>

Llegado a este punto, Ricœur va a intentar mostrar cómo el lenguaje, y en particular la narración, permiten pensar la permanencia en el tiempo característica de la identidad personal. Es porque se desconoce esa doble experiencia del tiempo propia del hombre, que las soluciones dadas al problema de la identidad oscilan sin solución de continuidad entre el fenomenismo de Hume, que no deja comprender la unidad del sujeto, y el sustancialismo de Aristóteles, que no explica la diversidad de nuestras experiencias. Ricœur buscará por lo tanto en la narración esa articulación entre el tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico. La teoría narrativa de la que se sirve para explorar esta mediación del relato en la constitución del tiempo humano es sumamente compleja y ocupa toda la segunda parte de *Tiempo y Narración*. Ricœur bebe en las fuentes de los formalistas rusos —especialmente J. Propp— de la década del veinte y del treinta y de los estructuralistas franceses —Greimas, sobre todo— de los años sesenta y setenta. No es aquí el lugar de exponer esta compleja teoría que, por otra parte, se encuentra prefigurada, como el mismo Ricœur lo dice, en la *Poética* de Aristóteles.

El concepto central, tanto de las teorías narrativas más actuales como de la *Poética* de Aristóteles, es el concepto de *intriga* o *trama*. Intriga en griego se dice *mythos*, y significa a la vez *fábula*, en el sentido de historia imaginaria, e *intriga*, en el sentido de historia bien construida. Es este último concepto de intriga, como historia bien construida, que Ricœur va a aplicar para resolver, como él mismo dice, no de manera especulativa sino práctica, la aporeticidad del tiempo. Para Ricœur la intriga no es una estructura estática sino una operación, un *proceso integrador* que sólo se realiza en el lector o en el espectador, es decir, en el recep-

---

<sup>10</sup> Cf. A. Thomasset: *Poétique de l'existence et agir moral en société*. Disertación doctoral presentada en la Katholieke Universiteit Leuven, 1995, p. 336.

tor vivo de la historia relatada.<sup>11</sup> Al hablar de proceso integrador Ricœur se refiere al trabajo de composición, de construcción, de creación en una palabra, que confiere a la historia relatada una identidad que se puede llamar dinámica. Pero ¿en qué consiste ese proceso estructurante de la intriga? Ricœur lo define<sup>12</sup> de manera muy general como una actividad de síntesis de elementos heterogéneos. ¿Síntesis entre qué y qué?

En primer lugar, síntesis entre los acontecimientos y las incidencias que se suceden linealmente en el tiempo, como instantes uno después del otro, y la historia completa y una. La intriga tiene la virtud de construir *una* historia de los múltiples incidentes que se suceden uno detrás de otro. Justamente la narración no es una simple enumeración, en un orden serial o sucesivo, de los incidentes o acontecimientos, sino una estructuración que *transforma* esos incidentes y acontecimientos en un todo inteligible. Se puede lograr una comprensión de esta composición por medio del acto de *seguir* una historia. Seguir una historia es una operación muy compleja, guiada sin cesar por expectativas acerca de la continuación de la historia, expectativas que corregimos o confirmamos a medida que se desarrolla la historia, hasta que coincide con la conclusión.

Además, por sus características propias, la intriga es una síntesis de lo heterogéneo de una manera más profunda aún, ya que toda composición narrativa tiene la cualidad de entrecruzar las dos clases de tiempo que vimos más arriba: por una parte, una sucesión discreta, abierta y teóricamente indefinida de incidentes (una sucesión de instantes, podríamos decir, uno detrás del otro), y, por otra parte, un aspecto temporal caracterizado por la integración gracias a la cual la historia recibe una configuración. En ese sentido, componer una historia es extraer una *configuración* de una *sucesión*. Adivinamos la importancia de esta perspectiva ya que, habíamos visto, el tiempo es para nosotros aquello que pasa y desaparece y, por otra parte, aquello que dura permanece. La historia relatada se convierte así en una totalidad temporal de características muy particulares, que actúa como mediadora entre el tiempo como paso y el tiempo como duración. Si se puede hablar de identidad temporal de una historia es menester caracterizarla como aquello que dura y permanece a través de aquello que pasa y desaparece.

Si aplicamos a nosotros mismos este análisis de la función integradora de la intriga entre los dos tipos de temporalidad, sucede entonces que nuestra vida, abarcada con una sola mirada, se nos aparece como el campo de una actividad constructiva, mediante la cual intentamos, a través de la narración, reencontrar, y no simplemente imponer desde afuera, la identidad que nos constituye. La intriga, por lo tanto, sin solucionar la aporía fundamental de la temporalidad ya vista, construye una unidad dinámica de sentido a través de la diversidad de nuestras

---

<sup>11</sup> Cf. P. Ricœur: «La vida: un relato en busca de narrador», en P. Ricœur: *Educación y política*, Docencia, Buenos Aires, 1984, p. 46.

<sup>12</sup> Para el concepto de *intriga* como *síntesis de lo heterogéneo*, cf. *ibidem*, pp. 46–47.

cogniciones, voliciones o emociones. «A esta comprensión de sentido la llama Ricœur "identidad narrativa". Identidad eficaz y real, puesto que se produce en el ámbito de la práctica.»<sup>13</sup>

Decir identidad de un individuo [...] es contestar a la pregunta: ¿quién ha hecho tal acción? En primer lugar se contesta a esta pregunta nombrando a alguien, esto es, designando un nombre propio. Pero ¿cuál es el soporte de la permanencia de un nombre propio? ¿Qué es lo que justifica que se mantenga el sujeto de la acción, designado de este modo por su nombre, como él mismo a lo largo de toda una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta no puede ser más que narrativa. Responder a la cuestión ¿quién?, tal como había señalado fuertemente H. Arendt, es narrar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de una acción. La identidad del quién no es, pues, ella misma más que una identidad narrativa. Sin el auxilio de la narración, el problema de la identidad personal está, en efecto, condenado a una antinomia sin solución: o bien se mantiene un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o bien se acepta, en continuidad con Hume y Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista, cuya eliminación no deja aparecer más que una pura diversidad de cogniciones, emociones, voliciones.<sup>14</sup>

Esta identidad narrativa escapa por lo tanto a la alternativa planteada al comienzo de esta parte. En ese sentido, permite al agente aprehender la totalidad de sus acciones como *suyas* (y no como una diversidad incoherente), en la singularidad de una unidad temporal única y propia, pero que no es la identidad estable e inmutable de la sustancia aristotélica. El concepto de identidad narrativa permite incluir el cambio en la cohesión de una vida. La identidad concebida como lo mismo (*idem*) se sustituye por una identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). Esta última identidad es conforme a la estructura temporal dinámica que surge de la composición propia de la intriga del relato. Es por eso que el sujeto de la acción aparece como el lector y el escritor de su propia vida. El agente actúa en el mundo y en el seno de un contexto dado, pero al mismo tiempo, el sentido de su acción sólo le es accesible a través de la lectura de su historia. Es posible ver aquí el aspecto circular, a la vez pasivo y activo, de esta comprensión: en el mismo acto que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo. De ese modo, la mediación narrativa, sin dispersarme en una sucesión incoherente de

---

<sup>13</sup> Maceiras: o. cit., p. 185.

<sup>14</sup> P. Ricœur: *Temps et récit III.*, Du Seuil, París, 1985, p. 355. Traducción del autor.

acontecimientos, permite, a su vez, que sea posible reescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de mi existencia.

### 3. El actuar humano como *praxis*

Con esta última consideración, hemos llegado casi al final de nuestro trayecto. Se trata ahora de esbozar las consecuencias más importantes que ofrece este rol mediador de la identidad narrativa para el concepto de la acción. La idea central de Ricœur podría formularse de la siguiente manera: la narración, requerida para dar una solución práctica a las aporías del tiempo, lleva al mismo tiempo el concepto de la acción al nivel de la *praxis* de Aristóteles. ¿En qué sentido? En el sentido en que lo verdaderamente importante no es ahora el hacer de la acción humana, sino en que esta construye al sujeto de la acción, es decir, al agente. Es justamente a través de la narración, dirá Ricœur, que se salva ese «hacerse a sí mismo» propio del actuar humano.

De ese modo, la acción humana se hace realmente histórica, no sólo porque se despliega en el tiempo, sino también porque inscribe esta temporalidad en la red del lenguaje y, más ampliamente, en un contexto institucional. Es gracias a esa inscripción que el concepto de acción se extiende y se despliega según una jerarquía que le da una estructura teleológica. Las categorías de prácticas, planes de vida y unidad narrativa de una vida, que Ricœur desarrolla en el estudio sexto siguiendo a MacIntyre, dibujan así la teleología propia del actuar humano.

Ahora bien, la extensión y jerarquización del campo práctico no se constituye en una escala creciente por composición de lo más simple a lo más elaborado. Ricœur muestra cómo, a la luz de la teoría narrativa, la ampliación del campo de la acción se hace a través de «un doble movimiento de complejidad ascendente a partir de las prácticas y de especificación descendente a partir del horizonte vago y móvil de ideales y de proyectos a la luz de los cuales una vida humana se aprehende en su unidad» (SM 187). Detallemos un poco más la comprensión praxica del actuar humano que desarrolla Ricœur. Este queda delineado, como ya dijimos, entre un horizonte comprensivo —la unidad narrativa de la vida— y unas determinaciones concretas —las prácticas—. Las prácticas<sup>15</sup> llevan el peso de las determinaciones concretas y definidas; en cambio, el horizonte de ideales se presenta como algo vago y móvil, necesitado de concreción. En este nivel, entre prácticas y horizonte, Ricœur incluye una zona mediadora que son los planes de vida. «Se llamará planes de vida a esas vastas unidades prácticas que designamos con el nombre de vida de familia, vida profesional, vida de ocio, etc.» (SM 186). Lo fundamental de

---

<sup>15</sup> Para el concepto de *prácticas*, cf. A. Hortal: «MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad», revista *Prisma*; n° 12, 1999 [9-23], p.16. MacIntyre, pp. 233-237; y los estudios sexto y séptimo de *Sí mismo como otro*.

estos planes de vida es que toman forma en el intercambio entre esos ideales más o menos lejanos y la consideración de las ventajas y desventajas que tiene tal plan de vida en el nivel de las prácticas. Los planes de vida constituyen en ese sentido, una *zona mediadora* de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas.

El último grado sobre la escala de la praxis, el del horizonte, Ricœur lo denomina, junto con MacIntyre, como «la unidad narrativa de una vida». La idea de una integración o síntesis de la vida en forma de relato es tanto para Ricœur como MacIntyre «la llave de bóveda de toda ética». La consideración de este horizonte de integración, de su contenido y constitución, es fundamental para la investigación sobre la vida buena. El contenido de este horizonte es para cada uno la nebulosa de ideales, de sueño y de anhelos en función de los cuales una vida es considerada como más o menos realizada (cf. SO, 184–185).

La mediación narrativa le permite por lo tanto a Ricœur establecer, sin necesidad de una «biología metafísica», como era el caso en Aristóteles, una comprensión estructurada, jerarquizada y teleológica del actuar humano. En ese sentido Ricœur busca, en los estudios quinto y sexto, la constitución de las líneas maestras de una antropología filosófica que permita mostrar cómo es posible la capacidad ética y política del hombre. Estos dos estudios recogen y sintetizan en gran medida una parte importante de sus trabajos y preocupaciones precedentes y constituyen, en su propia opinión, su contribución mayor a la filosofía política contemporánea. «Una filosofía política —afirma Ricœur en una entrevista concedida en 1988— construida en el vacío de una antropología me parece condenada a ser puramente procedimental. No veo cómo se podría constituir una filosofía política y pensar la democracia [...] si no se puede decir qué es un ser de decisión.»<sup>16</sup> En ese sentido, su filosofía puede quedar bien caracterizada como la elaboración, paciente y constante, de los rasgos esenciales de una tal antropología del actuar humano.

---

<sup>16</sup> «J'attends la renaissance. Entretien avec Paul Ricœur», en «A quoi pensent les philosophes?», revista *Autrement*, n° 102, 1988 [175–183], p. 180.

## Paul Ricœur<sup>17</sup>

Nacido el 27 de febrero de 1913 en Valence, Francia, Paul Ricœur hizo sus estudios secundarios en Rennes, donde tuvo como profesor a Dalbiez, quien ejerció sobre él una decisiva influencia para su futuro filosófico. Ya en la Universidad de Rennes redacta su memoria de licenciatura sobre dos representantes claves de la filosofía reflexiva francesa: Lagneau y Lachelier. Prosigue sus estudios en la Sorbona, donde tiene ocasión de conocer a G. Marcel y la obra de Husserl.

Durante la segunda guerra mundial es movilizado y hecho prisionero hasta 1945. Años duros y, a la vez, fecundos: lee a K. Jaspers, traduce a Husserl y enseña constantemente filosofía a sus compañeros de prisión. Luego de su liberación se desempeña primero como profesor en un colegio de Chambon-sur-Lignon (1945-1948) y sucede luego a Jean Hyppolite en la cátedra de historia de la filosofía en la Universidad de Strasbourg (1948-1956). En 1956 obtiene una cátedra de filosofía en la Sorbona, donde se desempeña hasta 1966. Sensible a los reclamos estudiantiles, abandona dicha cátedra y elige enseñar en la recién fundada Universidad de Nanterre. Elegido decano en 1969, decide dimitir un año más tarde, luego de una agresión física y el rechazo del ala radical de la comunidad académica.

Las turbulencias de esos años hacen que Ricœur tome distancia de la vida intelectual francesa. Trabaja en la Universidad de Lovaina durante tres años y luego, teniendo su residencia en Francia, enseña en diversas Universidades de Canadá y Estados Unidos, hasta 1990. Estos años son de gran fecundidad académica, ya que le permiten elaborar su propio pensamiento como síntesis de tres tradiciones centrales: la filosofía reflexiva francesa de los comienzos, la fenomenología y la hermenéutica alemana de su época profesoral en Francia, y la filosofía analítica anglosajona de sus contactos con Norteamérica.

A partir de 1990, Ricœur abandona su oficio docente y retoma con fuerza un papel importante en la vida intelectual francesa, dentro de la cual es hoy una de las figuras más importantes.

---

<sup>17</sup> Basada en O. Mongin: *Paul Ricœur*, Du Seuil, París, 1994.

## Resumen

*Paul Ricœur (1913) se ha convertido en uno de los pensadores más influyentes del panorama filosófico actual. Su filosofía pretende caracterizar, en los límites de lo posible, las estructuras fundamentales del sujeto de la acción. El actuar humano representa así un eje fundamental de su pensamiento. Es justamente en su último libro, *Soi-même comme un autre* (1990), que su filosofía de la acción toma forma e ilumina retrospectivamente el conjunto de sus escritos. El libro busca explorar la variedad de niveles del actuar humano según tres dimensiones básicas: lingüística, narrativa y ética. A través de la constitución narrativa de la identidad personal, Ricœur intenta mostrar que no existe una ruptura radical entre descripción y prescripción, entre hecho y valor, oponiéndose en ese sentido a la tradición de pensamiento nacida de Hume. La identidad narrativa constituye así un elemento esencial para la elaboración de una antropología filosófica que permita pensar la capacidad ética y política del hombre. Ricœur entiende que, sin tal antropología, la filosofía política está condenada a ser puramente procedimental.*

# Los derechos económicos y sociales y las condiciones materiales para su efectividad

*por Héctor Gros Espiell*

***El autor.***

*Abogado. Profesor titular de Fundamentos de Derechos Humanos en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica del Uruguay.*

I.

1. El análisis de la cuestión de los derechos económicos y sociales en relación con las condiciones materiales necesarias para su efectividad, hecho en función de la situación de la América Latina, requiere la breve precisión de algunas ideas previas relativas a qué es América Latina, de los elementos comunes de todos los países que la integran y de sus profundas y grandes diferencias, así como la determinación de los conceptos de pobreza y justicia aplicados a esta realidad latinoamericana.

2. Este seminario tiene como materia la cuestión de la pobreza y la justicia social en la América Latina. Es imprescindible, por tanto, *delimitar el ámbito espacial al que se refiere*. No es éste un concepto fácil de precisar, ni en su evolución histórica ni en su realidad actual, pero puede lograrse una aproximación basada en la exclusión de lo que no es Latinoamérica.

América Latina no incluye a la América sajona, a los Estados Unidos y a Canadá. Ambos estados, miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA), no son latinoamericanos ni por su origen, ni por su cultura, ni por su sistema jurídico, ni por su lengua predominante, ni por su nivel de desarrollo económico ni por su inserción internacional en virtud de su condición de estados miembros de la Organización de Estados del Atlántico Norte (OTAN).

América Latina no incluye al Caribe angloparlante. Sus estados insulares, así como Belice, no forman parte de la América Latina, pese a ser miembros de la OEA, debido a su origen, a sus tradiciones, a su régimen jurídico, a su lengua predominante. En cambio, la República Dominicana, Haití y Cuba, aunque estados insulares caribeños, forman y son parte entrañable de Latinoamérica por todas las razones que se quisieran señalar. Puerto Rico, si fuera independiente, y desde un punto de vista jurídico-político, formaría también parte de la América nuestra. Y, más allá del enfoque político-jurídico, es parte de ella —cultural, ideológica y tradicionalmente.

En la América del Sur no forman parte de América Latina ni Suriname ni Guyana, estados independientes miembros de la OEA, ni tampoco la Guyana francesa ni los territorios poseídos por los Países Bajos, por Francia y Gran Bretaña, a cualquier título, en la América del Sur y en el Caribe, aunque se pretenda que no son territorios coloniales.

3. Todos los estados latinoamericanos poseen elementos comunes en lo ideológico, en lo jurídico y en lo cultural. Todos —con grandes diferencias de nivel— son económica y socialmente estados en vías de desarrollo.

Pero no es posible dejar de lado las profundas y grandes diferencias que los separan en lo económico y en lo social. Por su conformación étnica, por los niveles de la pobreza, por las diferencias sociales, por la distribución del ingreso, por la aplicación de la justicia social emanada de principios constitucionales, por los grados diversos de alfabetización y por los distintos niveles culturales, así como por los hábitos políticos y culturales en las relaciones humanas, existen personas en diversos escalones económicos y sociales, y las diferencias son muy importantes en las varias subregiones y entre los distintos estados.

4. No cabe duda de que la pobreza constituye una característica general de la región latinoamericana, aunque también es cierto que esta pobreza no tiene el mismo grado en toda la región y que hay países —y no me refiero sólo al Uruguay, por ser el mío— en que el nivel de pobreza, cuestión que es siempre seria, no posee las características terribles que tiene en otros países hermanos.

Pero a esta cuestión se suma otra: la de la injusticia dentro de la pobreza y la relación entre los sectores pobres y los que no lo son; es decir, el grado de separación entre los ricos y los pobres, y la amplitud y profundidad de la brecha.

Jorge Castañeda ha dicho, refiriéndose a la América Latina: «Existen zonas

más pobres, pero ninguna más injusta». <sup>1</sup> No sé si esta afirmación es exacta, pero, incluso matizada, es de una enorme gravedad para el futuro político, social y económico de la región. Y no me refiero sólo al futuro social y económico de América Latina sino también al político, porque hay una evidente relación entre desigualdad y gobernabilidad, <sup>2</sup> entre pobreza e injusticia y sostenimiento y viabilidad de la democracia política. Es ésta la cuestión que genera el acuciante problema actual: ¿cuánta pobreza resiste la democracia? <sup>3</sup>

La relación entre la situación social y la política, en consideración a la dignidad humana y la ética, es un tema esencial. No me corresponde desarrollarlo, pero no puedo omitir señalarlo, recordando al respecto las recientes palabras de Juan Pablo II:

No pocas veces, esto provoca que algunas instancias públicas se preocupan de la situación social. Cada vez más, en muchos países americanos impera un sistema conocido como «neoliberalismo», sistema que, haciendo referencia a una concepción economicista del hombre, considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y los pueblos. Dicho sistema se ha convertido, a veces, en una justificación ideológica de algunas actitudes y modos de obrar en el campo social y político que causan la marginación de los más débiles. De hecho, los pobres son cada vez más numerosos, víctimas de determinadas políticas y de estructuras frecuentemente injustas.

*El Estado de Derecho es la condición necesaria para establecer una verdadera democracia. Para que ésta se pueda desarrollar, se precisa la educación cívica, así como la promoción del orden y de la paz en la convivencia civil. En efecto, no hay democracia verdadera y estable sin justicia social. Para esto es necesario que la Iglesia preste mayor atención a la formación de la conciencia, prepare dirigentes sociales para la vida pública en*

---

<sup>1</sup> Jorge Castañeda: *La utopía desarmada*, Ariel, Buenos Aires, 1994; Juan Antonio Ocampo: «Distribución del ingreso, pobreza y gasto social en América Latina», *Revista de la CEPAL*, agosto de 1998; Andrés Solimano: «Crecimiento, justicia distributiva y política social», *Revista de la CEPAL*, agosto de 1998.

<sup>2</sup> Jorge Castañeda: «Davos y el pos neoliberalismo», *La República*, Montevideo, 21 de febrero de 1999, *Lecturas de los Domingos*, p. 5.

<sup>3</sup> Óscar Álvarez, Juan Rial y Daniel Zovatto: «América Latina: balance del período electoral, 1992-1996», en Juan Rial y Daniel Zovatto (eds.): *Umas y desencanto político*, IDH/Capel, 1998.

*todos los niveles, promueva la educación ética, la observancia de la ley y de los derechos humanos y emplee un mayor esfuerzo en la formación ética de la clase política.*<sup>4</sup>

5. La justicia, elemento esencial de todo enfoque humano, político y jurídico de la cuestión de la pobreza, implica un tratamiento respecto de cada ser humano y de todos los grupos humanos que respete la dignidad de la persona, la igualdad jurídica de todos los individuos y que lleve a tratamientos no discriminatorios y promueva el desarrollo individual y colectivo.

Pero esta justicia —que debe impregnar y guiar todas las políticas gubernamentales— ha de aplicar medidas compensatorias. Tratará de manera diferente situaciones distintas, para alcanzar así un objetivo final igualitariamente justo.

Es ésta la justicia distributiva o retributiva que corrige y condiciona una aplicación absurda y ciega de la generalidad de la ley y del principio de la igualdad, que puede llevar a resultados aberrantes.<sup>5</sup>

La idea correcta de la aplicación del principio de igualdad —igualdad cuyo concepto es paralelo a la idea de justicia— lleva, además, a concluir que se debe «reparar a través de la ley las desigualdades innatas».<sup>6</sup>

Justino Jiménez de Aréchaga, comentando la Constitución uruguaya, ha dicho, con razón, al respecto:

Lo que la norma exige es que los hombres iguales, en circunstancias iguales, reciban un tratamiento igual. De tal manera, el principio de la igualdad o de la igual protección ante las leyes, se nos aparece como susceptible de una definición semejante a la que se da de la justicia retributiva.

Pero el sistema democrático de gobierno y la filosofía política sobre la cual reposa el sistema democrático, no impiden el reconocimiento de ciertas desigualdades de segundo grado entre los hombres. Más: la filosofía democrática exige que el Estado reconozca la existencia de ciertas des-

---

<sup>4</sup> Exhortación apostólica post-sinodal *Ecclesia in America* del Santo Padre Juan Pablo II a los obispos, presbíteros y diáconos, a los consagrados y consagradas y a todos los fieles laicos sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión y la solidaridad en América, Ciudad de México, 22 de enero de 1999, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, pp. 98-99

<sup>5</sup> G. Radbruch, en su estudio «El fin del Derecho», recuerda a Anatole France cuando decía: «La ley, en su majestosa igualdad, prohíbe tanto a los ricos como a los pobres dormir bajo los puentes y robar el pan».

<sup>6</sup> «Rattrapper par la loi les inégalités foncières de la nature». Jacques Robert: *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, 5ª ed., Montchristien, París, 1993, p. 41.

igualdades y busque restablecer la igualdad efectiva entre los individuos mediante un tratamiento desigual.<sup>7</sup>

No me extenderé, naturalmente, sobre este tema, objeto de la filosofía y de la política desde los orígenes de la reflexión ética,<sup>8</sup> pero no puedo olvidar la afirmación esencial del héroe nacional del Uruguay, José Artigas, que ya en 1815 decía:

Que los más desamparados sean los más beneficiados.<sup>9</sup>

6. De tal modo, la igualdad natural y la igualdad jurídica —la igualdad ante la ley—, siendo conceptos diferentes se relacionan y se condicionan recíprocamente.

La igualdad jurídica, si bien implica la aplicación igualitaria de la ley sin ninguna forma de discriminación, no supone que no se pueda legislar para grupos o sectores sociales, racionalmente existentes, para tratarlos de una manera singular en función de la justicia y con un objetivo final de carácter igualitario.

Pero además, no hay que olvidar lo que José Enrique Rodó expresó magníficamente en su bella prosa:

El verdadero, el digno concepto de la igualdad reposa sobre el pensamiento de que todos los seres racionales están dotados por naturaleza de facultades capaces de un desenvolvimiento noble. El deber del Estado consiste en colocar a todos los miembros de la sociedad en indistintas condiciones de tender a su perfeccionamiento. El deber del Estado consiste en predisponer los medios propios para provocar uniformemente la revelación de las superioridades humanas dondequiera que existan. De tal manera, más allá de esta igualdad inicial, toda desigualdad estará justificada, porque será la sanción de las misteriosas elecciones de la Naturaleza o del

---

<sup>7</sup> Justino Jiménez de Aréchaga: *La Constitución nacional*, Montevideo, 1946, t. I, p. 158. Con un enfoque no exactamente igual, hay que recordar las páginas escritas por el doctor Ramón Valdés Costa, muchos años después, que cita la doctrina y la jurisprudencia uruguaya al respecto: Ramón Valdés Costa: «El principio de igualdad», en Gonzalo Aguirre Ramírez: *Derecho Legislativo*, t. I, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 1997, pp. 69–77.

<sup>8</sup> Hans Kelsen: *¿Qué es la Justicia?*, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1956; Hans Kelsen: «La Justicia platónica», en *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*, Losada, Buenos Aires, 1945; Alf Ross: *Sobre el Derecho y la Justicia*, capítulo XII: «La idea de Justicia», Eudeba, Buenos Aires, 1963; Gustavo Radbruch: «El fin del Derecho», en *Los fines del Derecho*, UNAM, México, 4ª ed., 1967.

<sup>9</sup> Artículo 6º del Reglamento Provisorio de la Provincia Oriental para el Fomento de su Campaña y de Seguridad de sus Hacendados, 10 de setiembre de 1815.

esfuerzo meritorio de la voluntad. Cuando se la concibe de este modo, la igualdad democrática, lejos de oponerse a la selección de las costumbres y de las ideas, es el más eficaz instrumento de selección espiritual.<sup>10</sup>

La igualdad jurídica, para ser real, implica un cierto grado —mínimo pero necesario y tolerablemente justo— de igualdad natural. Y la aproximación a la siempre relativa y deseable igualdad material exige, para ser justa y democrática, el reconocimiento y la aplicación efectiva de la igualdad jurídica.

Pero además, la igualdad en sentido material, o por lo menos la negación de las más aberrantes manifestaciones de desigualdad natural, es decir de pobreza y de injusticia, requiere «que el Estado asegure a quien lo necesite la protección de determinados bienes jurídicos indispensables para el desarrollo de la persona humana y para el efectivo goce de los restantes derechos fundamentales».<sup>11</sup>

Al respecto he dicho:

Con respecto a los derechos económicos, sociales y culturales, el Estado tiene, esencial aunque no exclusivamente, una obligación de hacer: la obligación de brindar los medios materiales para que los servicios de asistencia económica, social, sanitaria, cultural, etc. provean los elementos y medios necesarios para satisfacerlos. Son derechos de las personas humanas —de acuerdo con lo que establezca el Derecho aplicable— que implican la aptitud de demandar que el Estado respete esos derechos brindando los medios necesarios para ello.<sup>12</sup>

La igualdad jurídica —y también la igualdad material— requieren necesariamente de la libertad.<sup>13</sup>

7. La llamada *justicia social* se funda en estas ideas de justicia distributiva o retributiva y aplica el verdadero concepto de la igualdad. Reconoce y se basa en la necesidad de legislar teniendo en cuenta las carencias de grupos o sectores sociales, para tratar de compensar las desigualdades de base mediante un tratamiento especial adecuado, al mismo tiempo que acepta y promueve que el Dere-

---

<sup>10</sup> José Enrique Rodó: *Ariel*, en *Obras completas*, t. II, Edición Oficial, Montevideo, 1956, pp. 161–162.

<sup>11</sup> Martín I. Riso Ferrand: *Derecho Constitucional*, t. III: «Estado social y democrático de Derecho. Derechos, deberes y garantías», Montevideo, 1998, p. 97.

<sup>12</sup> Héctor Gros Espiell: *Derechos humanos*, Instituto Peruano de Derechos Humanos, Lima, 1991, p. 53.

<sup>13</sup> Alexis de Tocqueville: *La democracia en América*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1963, p. 463.

cho debe cumplir una tarea de incitación para el desarrollo de la comunidad, teniendo en cuenta las diferencias naturales existentes en la realidad.

Justicia individual y justicia colectiva o social son dos aspectos, dos manifestaciones de una misma y única justicia. Se aplican y se integran recíprocamente. Si el enfoque colectivo faltara, la justicia será incompleta y no existirá tampoco justicia individual, porque el ser humano, en su individualidad natural entrañable e irreproducible, sólo puede existir en el marco de la sociedad. Una sociedad injusta implica la existencia de seres humanos tratados injustamente.

El enfoque social de la justicia es, en el mundo moderno, un componente necesario de la política y de la concepción del Derecho.

Por eso, combatir la pobreza, incompatible con una idea humana y solidaria de la sociedad, es uno de los objetos esenciales de la justicia social. Esta justicia —que no puede dejar de ser realista en sus enfoques, al mismo tiempo que idealista en cuanto a sus objetivos—, ha de luchar mediante el derecho, directa e indirectamente, contra la pobreza.<sup>14</sup>

No hay, no puede haber, política social —resultado de la aceptación de la justicia social como uno de los fines del Estado en nuestros días— que no tenga como objetivo el combate contra la pobreza.

## II.

8. El pensamiento filosófico, jurídico y político de América Latina ha afirmado siempre la unidad esencial de todos los derechos humanos, expresión de la dignidad de la persona, la juridicidad de todos ellos y la interdependencia de los derechos civiles y políticos con los económicos, sociales y culturales, y viceversa.<sup>15</sup> Esta concepción es radicalmente opuesta a la de los Estados Unidos, que no son parte en el Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales.<sup>16</sup>

9. Pero, además, siempre la doctrina latinoamericana ha sostenido que los derechos económicos, sociales y culturales «se vinculan necesaria e ineludiblemente, en su posible eficacia y real vigencia, con el desarrollo económico y social».<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> William van Genugten: «The use of human rights instruments in the struggle against poverty», y A. Eide: «Human rights and the elimination of poverty», en *Law, power and poverty*, CROP, Bergen, 1997.

<sup>15</sup> Héctor Gros Espiell: *La Convención Americana y la Convención Europea de Derechos Humanos: Análisis comparativo*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1991, p. 119.

<sup>16</sup> Philip Alston: «US Ratification of the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights: the need for an entirely new strategy», *American Journal of International Law*, vol. 84, 1990, pp. 365–393.

### III.

10. ¿Cuál es la situación jurídica de los derechos económicos, sociales y culturales en el Derecho Interno y con el Derecho Internacional aplicable a los países latinoamericanos?

11. Desde que el camino fue abierto por la Constitución mexicana de 1917, las constituciones latinoamericanas fueron incluyendo progresivamente los derechos económicos, sociales y culturales en sus declaraciones de derechos, siguiendo al principio el camino abierto por el ejemplo mexicano y modelos aparecidos en la primera posguerra europea y luego por la Constitución española en 1931 y por ciertas constituciones europeas de la segunda posguerra.

Hoy esa situación es prácticamente unánime y en los últimos años ese panorama se ha hecho más profundo e integral, al tiempo que más general, con los textos más recientes, como el de las nuevas constituciones de Brasil, Paraguay y Argentina, por ejemplo, entre otros casos que podrían citarse.

12. Pero junto a este Derecho Constitucional latinoamericano referente a los derechos económicos, sociales y culturales, es preciso tener en cuenta el Derecho Internacional.

Este Derecho Internacional tiene una vertiente universal constituida especialmente por el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas,<sup>18</sup> del que son parte todos los estados latinoamericanos, sin perjuicio, además, del Derecho Internacional Social y Laboral que emana de la OIT.<sup>19</sup> A esto se agrega el Derecho Internacional relativo al derecho a la alimentación,<sup>20</sup> a la salud y a los derechos culturales tal como resultan de la obra de la FAO, de la OMS y de la UNESCO.

13. Además de este Derecho Internacional de carácter universal, debe destacarse la existencia de un Derecho Internacional de alcance regional relativo a los derechos económicos, sociales y culturales.

---

<sup>17</sup> Héctor Gros Espiell: *Los derechos económicos, sociales y culturales en el Sistema Interamericano*, Libro Libre, San José (Costa Rica), 1986, p. 103.

<sup>18</sup> Philip Alston: «The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights», en *Manual on Human Rights Reporting*, Naciones Unidas, Nueva York, 1991; Matthew Craven: *The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995; A Eide, K. Krause y A. Rosas: *Economic, Social and Cultural Rights*, Nijhoff, 1995.

<sup>19</sup> Héctor Gros Espiell: *La Organización Internacional del Trabajo y los derechos humanos en América Latina*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México DF, 1978.

<sup>20</sup> G. J. H. Hoof: «The legal nature of economic, social and cultural rights», en *The right to food*, Utrecht, 1984.

Ya la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, de 1948, se refirió a estos derechos, y la Carta Internacional Americana de Garantías Sociales, adoptada en Bogotá también en 1948, durante la IX Conferencia Internacional Americana, trata expresamente de los derechos sociales.<sup>21</sup>

14. La Carta de la OEA de 1948 no contiene normas sobre los derechos económicos, sociales y culturales. Pero en su versión actual, luego del Protocolo de Buenos Aires de 1967, incluye en su capítulo VII, titulado «Desarrollo integral», un conjunto de normas sobre estos derechos y la justicia social y las condiciones o presupuestos económicos condicionantes, de muy grande interés.

Sólo deseamos citar y transcribir dos artículos de este capítulo especialmente vinculado al tema que estamos desarrollando.

El artículo 30 dispone:

Los Estados miembros, inspirados en los principios de solidaridad y cooperación interamericanas, se comprometen a aunar esfuerzos para lograr que impere la justicia social internacional en sus relaciones y para que sus pueblos alcancen un desarrollo integral, condiciones indispensables para la paz y la seguridad. El desarrollo integral abarca los campos económico, social, educacional, cultural, científico y tecnológico, en los cuales deben obtenerse las metas que cada país defina para hacerlo.

El artículo 34 establece:

Los Estados miembros convienen en que la igualdad de oportunidades, la eliminación de la pobreza crítica y la distribución equitativa de la riqueza y del ingreso, así como la plena participación de sus pueblos en las decisiones relativas a su propio desarrollo, son, entre otros, objetivos básicos del desarrollo integral. Para lograrlos, convienen asimismo en dedicar sus máximos esfuerzos a la consecución de las siguientes normas básicas:

- a) Incremento sustancial y autosostenido del producto nacional per cápita;
- b) Distribución equitativa del ingreso nacional;
- c) Sistemas impositivos adecuados y equitativos;

---

<sup>21</sup> Héctor Gros Espiell: «La Declaración Americana sobre Derechos y Deberes del Hombre. Raíces conceptuales y políticas en la Historia, la Filosofía y el Derecho Americano», *IDH* (San José, Costa Rica), número especial, mayo de 1989.

d) Modernización de la vida rural y reformas que conduzcan a regímenes equitativos y eficaces de tenencia de la tierra, mayor productividad agrícola, expansión del uso de la tierra, diversificación de la producción y mejores sistemas para la industrialización y comercialización de productos agrícolas, y fortalecimiento y ampliación de los medios para alcanzar estos fines;

e) Industrialización acelerada y diversificada, especialmente de bienes de capital e intermedios;

f) Estabilidad del nivel de precios internos en armonía con el desarrollo económico sostenido y el logro de la justicia social;

g) Salarios justos, oportunidades de empleo y condiciones de trabajo aceptables para todos;

h) Erradicación rápida del analfabetismo y ampliación, para todos, de las oportunidades en el campo de la educación;

i) Defensa del potencial humano mediante la extensión y aplicación de los modernos conocimientos de la ciencia médica;

j) Nutrición adecuada, particularmente por medio de la aceleración de los esfuerzos nacionales para incrementar la producción y disponibilidad de alimentos;

k) Vivienda adecuada para todos los sectores de la población;

l) Condiciones urbanas que hagan posible una vida sana, productiva y digna;

m) Promoción de la iniciativa y la inversión privada en armonía con la acción del sector público, y

n) Expansión y diversificación de las exportaciones.

15. La Convención Americana sobre Derechos Humanos, en su capítulo III (Derechos Económicos, Sociales y Culturales), dispone en su artículo 26 (Desarrollo Progresivo);

Los Estados Partes se comprometen a adoptar providencias, tanto a nivel interno como mediante la cooperación internacional, especialmente económica y técnica, para lograr progresivamente la plena efectividad de los derechos que se derivan de las normas económicas, sociales y sobre educación, ciencia y cultura, contenidas en la Carta de la Organización de los Estados Americanos, reformada por el Protocolo de Buenos Aires, en la

medida de los recursos disponibles, por vía legislativa y otros medios apropiados.<sup>22</sup>

Este artículo, y la situación de los derechos económicos, sociales y culturales en el Pacto de San José, me ha merecido el siguiente comentario:

El proyecto del Consejo Interamericano de Jurisconsultos de 1959 había incluido los derechos económicos, sociales y culturales en su texto y organizado el sistema de protección de éstos. Lo mismo hicieron el proyecto de Chile de 1965 y el del Uruguay del mismo año. Lamentablemente, en el proceso de elaboración del texto final, en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, sobre la base de que en 1967 el Protocolo de Buenos Aires había incluido en la Carta normas económicas, sociales y culturales, y que en las Naciones Unidas se había adoptado el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, se resolvió suprimir la enunciación de los derechos económicos, sociales y culturales del Proyecto de Convención y no establecer ningún sistema regional de protección de estos derechos. Esta decisión constituyó un grave error que llevó a incluir en el Pacto de San José el actual artículo 26. La única norma que existe en la Convención sobre los derechos económicos, sociales y culturales es el artículo 42, que obliga a los Estados Partes a remitir a la Comisión Interamericana copia de los informes que sometan anualmente a las Comisiones Ejecutivas del Consejo Interamericano Económico y Social y del Consejo Interamericano para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Este artículo dejó sin protección internacional directa en derechos económicos, sociales y culturales.<sup>23</sup>

16. El Protocolo de San Salvador, adoptado en 1983, pese a contar ya con nueve ratificaciones, no ha entrado aún en vigencia, pues requiere que el número de ratificaciones alcance el número de once.

Este Protocolo es el tratado, complementario del Pacto de San José, relativo a los derechos económicos, sociales y culturales y a su protección internacional regional.

Este Protocolo me ha provocado el comentario siguiente:

---

<sup>22</sup> Gros Espiell: *La Convención Americana...*, o. cit., p. 118.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 119.

De todos modos, la cuestión ha sido parcialmente superada por el Protocolo de San José, que al entrar en vigencia permitirá un contralor regional *sui generis*, distinto del establecido en la Convención, en cuanto a los derechos civiles y políticos, para los derechos económicos, sociales y culturales que enumera. Este Protocolo repite la fórmula del artículo 26, sin la remisión a la Carta Reformada de la OEA, reproduce el artículo 2 del Pacto de San José, establece la obligación de no discriminación (artículo 3), los criterios con base en los cuales pueden admitirse ciertas limitaciones a estos derechos (artículos 4 y 5) y los enumera y define (artículos 5 a 18), establece los medios de protección, desarrollando y haciendo operativo y técnico el artículo 42 del Pacto (artículo 19). Este Protocolo, que significa un progreso, pero que es todavía insuficiente, deberá ser completado en el futuro, en especial mediante la adopción de un sistema de protección de algunos de los derechos económicos, sociales y culturales —los que lo permitan—, que aplique a ellos el régimen de protección que la Convención Americana establece para los derechos civiles y políticos.<sup>24</sup>

#### IV.

17. Pero ¿qué relación hay, en los hechos, entre la proclamación jurídica de los derechos económicos, sociales y culturales y la realidad vital de la existencia de estos derechos?<sup>25</sup>

La verdad es que, sin perjuicio de reconocer las muy grandes diferencias existentes al respecto entre los diversos estados y regiones latinoamericanos, hay un abismo, no sólo entre la declaración de estos derechos y la realidad sino, además —lo que desde cierto punto de vista es aun peor—, entre el reconocimiento de estos derechos y las políticas y los esfuerzos gubernamentales, así como de la sociedad en su conjunto, para hacerlos efectivos y para hacerlos vivir en la realidad.

No se ha comprendido que estos derechos no son meros objetivos lejanos y plausibles. La doctrina jurídica y social ha aceptado su plena juridicidad y su consiguiente exigibilidad, sin dejar de tener en cuenta las características que los distinguen de los derechos civiles y políticos. Pero las políticas gubernamentales —

---

<sup>24</sup> Héctor Gros Espiell: «Los derechos económicos, sociales y culturales en los instrumentos internacionales. Posibilidades y limitaciones para su vigencia», en Gros Espiell: *Derechos humanos*, o. cit., pp. 57-58.

<sup>25</sup> Danilo Turk: *The realization of economic, social and cultural rights*, UN docs. E/CN.4, Sub 2/1989/19; 1990/19; 1991/17; 1992/16.

en muchos casos, aunque felizmente no en toda América Latina— no han seguido el proceso de cambio ideológico y mental requerido para poner el aparato gubernamental en diapasión con el necesario respeto y ejecutabilidad de los derechos económicos, sociales y culturales.

Este abismo entre la norma y la realidad, entre el *ser* y el *deber ser* en materia de derechos económicos, sociales y culturales, debe ser reparado, dentro de lo posible, teniendo en cuenta la naturaleza de estos derechos y las imposiciones que resultan de las realidades económicas, sin perjuicio de la lucha para combatirlas y mejorarlas.

## V.

18. Pero, más allá del esfuerzo —necesario, ineludible, obligatorio— para aplicar y respetar los derechos económicos, sociales y culturales, existe la cuestión fundamental de las condiciones materiales para que puedan salir plenamente del mundo del *deber ser* para entrar en el universo del *ser*. Tienen que dejar de ser meros mandatos normativos, muchas veces no aplicados en los hechos, para pasar a ser parte de la realidad.

No puede haber duda de que la existencia real de los derechos económicos, sociales y culturales requiere de condiciones materiales que la hagan posible. Así como los derechos civiles y políticos necesitan de condiciones políticas, los derechos económicos, sociales y culturales exigen, análogamente, la existencia de condiciones materiales en las que sustentarse.

La relación entre ambas categorías de derechos —que son indivisibles e interdependientes— implica, además, que, respecto de los derechos económicos, sociales y culturales, a las condiciones materiales se unan condiciones de naturaleza política.

De tal modo, en la concepción latinoamericana —aunque no exclusivamente latinoamericana—, los derechos económicos, sociales y culturales requieren, para vivir plena e íntegramente, el marco de un Estado democrático y social de Derecho, en el que a las condiciones materiales se sumen las condiciones políticas.

19) Sobre este tema, que he estudiado intensamente, he dicho:

Sin el cambio y mejoramiento de las condiciones negativas de base, sean ellas económicas, sociales o políticas, la vigencia de los derechos humanos no puede ser nunca plena y total, y sólo puede llegar a ser, en el mejor de los casos, parcial y formal.

Por eso, la cuestión de «la creación de las condiciones materiales previas para que los derechos humanos puedan ser una realidad» es hoy, por su naturaleza misma y por la crisis económica actual, verdaderamente esencial. Como ha dicho Antonio Trujol:

«El establecimiento de las condiciones mínimas de efectividad de los derechos ya reconocidos y por reconocer es tal vez el problema más difícil en un mundo como el actual, en desequilibrio y en crisis. Enfrentarse con él, con la decisión que impone la convicción de la necesidad moral del empeño, y no sólo por razones de convivencia o utilidad, es obviamente, en términos kantianos, imperativo categórico colectivo de nuestras generaciones».

Y si esto es verdad con respecto a todos los derechos humanos, aun más evidente es en lo que se refiere a los derechos económicos, sociales y culturales, que para poder traducirse en realidades concretar requieren prestaciones y servicios estatales que, en su necesaria manifestación, exigen la existencia de condiciones económicas, financieras y sociales que hagan posibles esas prestaciones y esos servicios. Pero, además, la cuestión es incluso de mayor significación. Las condiciones económicas, financieras y sociales no sólo determinan la posibilidad de las prestaciones estatales requeridas para dar efectividad a los derechos económicos, sociales y culturales, sino que constituyen la base general ineludible para que estos derechos encuentren una posibilidad de ser reales y ciertos, al referirse a seres humanos que viven en una sociedad que por su propio grado de desarrollo y por sus características los haga posibles.

De aquí la necesidad ineludible de considerar la cuestión de la efectividad de estos derechos conjuntamente con la estrategia general de lucha contra la miseria, contra el hambre, contra la ignorancia, contra el subdesarrollo. Y esto, dadas las actuales condiciones de la América Latina, implica comprender la entrañable unidad que vincula la cuestión de los derechos humanos con el problema del subdesarrollo, de la explotación y de la injusticia, no sólo a nivel interno sino también a nivel internacional, consecuencia de la trágica división de la humanidad en un mundo desarrollado y en un mundo en subdesarrollo, explotado y marginado.<sup>26</sup>

20. El Derecho Internacional reconoce y afirma la ineludible necesidad de condiciones adecuadas para que los derechos económicos, sociales y culturales sean o puedan llegar a ser realidades objetivas.

Ya la Declaración Universal de Derechos Humanos, en su artículo 28, dispuso:

---

<sup>26</sup> Gros Espiell: «Los derechos económicos...», cit., p. 57.

Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta declaración se hagan plenamente efectivos.

Los dos Pactos Internacionales de Derechos Humanos reconocieron y reafirmaron la idea relativa a la necesidad de condiciones para la efectividad y la realidad de los derechos. El de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en su tercer considerando preambular, dispuso:

Reconociendo que, con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre, liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen *condiciones* que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos.

Y el de Derechos Civiles y Políticos, también en el tercer considerando de su Preámbulo, expresó:

Reconociendo que, con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre, en el disfrute de las libertades civiles y políticas y liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos civiles y políticos, tanto como de sus derechos económicos, sociales y culturales.

La Carta Internacional Americana de Garantías Sociales de 1948 expresa:

Se reconoce que la superación de tales derechos y el mejoramiento progresivo de los niveles de vida de la comunidad en general, dependen en extensa medida del desarrollo de las actividades económicas, el incremento de la productividad y de la cooperación de los trabajadores y los empresarios, expresada en la armonía de las relaciones y en el respeto y cumplimiento recíproco de los derechos y deberes.

En la misma línea de pensamiento, el cuarto considerando del Preámbulo de la Convención Americana sobre Derechos Humanos dijo:

Reiterando que, con arreglo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sólo puede realizarse el ideal del ser humano libre, exento de temor y de la miseria, si se crean condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos.

Y el Protocolo de San Salvador sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales expresó así la misma idea.

Fuera del ámbito regional americano podrían citarse muchos textos en igual sentido. Basta, sin embargo, recordar la Carta Social Europea, en cuanto expresa.

Las Partes Contratantes reconocen como objetivo de su política, que habrá de seguirse por todos los medios adecuados, tanto de carácter nacional como internacional, el establecer aquellas condiciones en que pueden hacerse efectivos los derechos y principios siguientes [...]

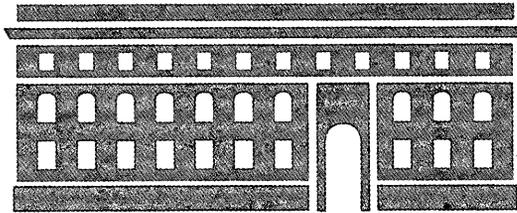
20. Es evidente que en una situación social de pobreza, en un medio económico de carencia y de subdesarrollo, en un Estado sin recursos, sumido en la impotencia y en el caos financiero, y en el marco de una sociedad en la que impere la ignorancia, los derechos económicos, sociales y culturales, pese a su reconocimiento formal y jurídico, no pueden ser una realidad. Su realización es, en esas condiciones, imposible.

Pero, al mismo tiempo que hay que reconocer que el Derecho, la Ley de un Estado social y democrático, es el instrumento necesario —aunque quizá no suficiente— para impulsar el cambio económico y social que haga posible la existencia de las condiciones requeridas para que los derechos vivan realmente. Las políticas económicas y sociales del Estado, ejercidas por medio del Derecho, son elementos imprescindibles, aunque no únicos, para cambiar y hacer evolucionar las condiciones negativas y permitir así que los derechos económicos, sociales y culturales comiencen a ser una realidad.

Pero el Estado democrático y social de Derecho, que ha de ser, en cuanto escudo de los débiles, el gran medio para la transformación, el mejoramiento y el desarrollo económico, social y cultural, no puede ser el único elemento impulsor y creador del cambio. Sin el esfuerzo solidario de la sociedad toda, nada profundo, trascendente ni definitivo se habrá de lograr.

## Resumen

*El artículo se propone analizar, desde una perspectiva latinoamericana, la cuestión de los derechos económicos y sociales en relación con las condiciones materiales necesarias para su efectividad. En orden a ello, comienza por formular una serie de precisiones relativas a la situación de la región: su delimitación, los elementos comunes a todos los países que la integran, y la aplicación de los conceptos de pobreza y justicia en este contexto. Luego de detenerse en la situación jurídica de los derechos económicos, sociales y culturales en el Derecho Interno y el Derecho Internacional aplicable a los países de América Latina, ofrece una reflexión acerca de cuál es la relación entre la proclamación jurídica de estos derechos y su existencia real.*



# UNIVERSIDAD ABIERTA

## EN MONTEVIDEO

### FACULTAD DE DERECHO

- Procurador y Doctor en Derecho
- Postgrado en Derecho del Mercosur
- Postgrado en Derecho Constitucional y Derechos Humanos
- Postgrado en Derecho Civil
- Postgrado en Derecho Penal

### FACULTAD DE CIENCIAS EMPRESARIALES

- Técnico y Licenciado en Dirección de Empresas (Enfasis en Finanzas, Marketing, Operaciones o Recursos Humanos)
- Técnico y Licenciado en Economía de la Empresa
- Analista Contable y Contador Público
- Técnico y Licenciado en Negocios Internacionales e Integración
- Analista y Licenciado en Relaciones Laborales
- Postgrado en Marketing
- Postgrado y Maestría en Administración y Dirección de Empresas (MBA)
- Postgrado en Gestión de Recursos Humanos
- Postgrado en Gestión de Servicios de Salud

### AREA EDUCACION

- Técnico en Educación para el Tiempo Libre y la Recreación
- Técnico y Licenciado en Educación Inicial
- Postgrado en Gestión de Centros Educativos
- Postgrado en Dificultades del Aprendizaje

- Maestría en Educación y Sociedad
- Maestría en Educación (Enfasis en Diseño Curricular y Evaluación)

### FACULTAD DE INGENIERIA

- Analista e Ingeniero en Informática
- Diplomado e Ingeniero en Electrónica
- Licenciado en Informática

### FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y COMUNICACION

- Técnico y Licenciado en Comunicación Social (Enfasis en Periodismo, Publicidad, Comunicación Organizacional y Narración Creativa)
- Técnico en Análisis de Organizaciones
- Técnico en Análisis de Opinión Pública
- Licenciado en Sociología
- Licenciado en Servicio Social
- Licenciado en Ciencia Política
- Postgrado y Maestría en Desarrollo Local
- Postgrado en Investigación de Mercados
- Postgrado en Gestión de la Comunicación Social
- Diploma en Diseño y Gestión de Cursos de Capacitación Laboral

### FACULTAD DE PSICOLOGIA

- Licenciado en Psicología
- Licenciado en Enfermería
- Postgrado y Maestría en Psicología Clínica
- Postgrado y Maestría en Psicología Analítica
- Postgrado y Maestría en Terapia Familiar Sistémica
- Postgrado en Psicología Infantil
- Postgrado en Psicología Educacional

## EN EL INTERIOR

### SEDE PAYSANDU

- Licenciado en Producción y Gestión Agroveterinaria
- Técnico en Dirección de Empresas

### SEDE MALDONADO

- Técnico y Licenciado en Dirección de Empresas (Enfasis en Finanzas, Marketing, Operaciones o Recursos Humanos)
- Procurador y Doctor en Derecho

### CENTRO POLITECNICO DEL CONO SUR (COLONIA)

- Postgrado en Tecnología de Alimentos en Uruguay
- BENEFICIOS EXCLUSIVOS  
PARA ESTUDIANTES DE GRADO**  
Incorporamos beneficios exclusivos para los estudiantes:
- Convenios e intercambios con más de 200 Universidades de todo el mundo.
  - Seguro de Estudios - Les posibilita finalizar la carrera sin costo alguno, en caso de fallecimiento o incapacidad de quien solvente sus cursos.
  - Entrega de Libros - Cada semestre, reciben sin cargo dos libros fundamentales para su carrera.
  - Descuentos Especiales - Los egresados reciben un 25% de descuento para desarrollar sus postgrados en nuestra Universidad.
  - Laboratorios de Informática, con acceso libre a Internet.

### SISTEMA DE FINANCIACION

Queremos formar más y mejores personas. Por eso, desarrollamos nuevos planes y sistemas de financiación, adecuados a las posibilidades de nuestros estudiantes.



Universidad  
Católica

# 1 Contenido

## Presentación

### Tema central

#### **Tema central: Filósofos vivos**

MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad,  
*por Augusto Hortal Alonso.*

John Rawls y la *Teoría de la Justicia*,  
*por Pablo da Silveira.*

El derecho y sus descontentos.  
Deconstruyendo a Ronald Dworkin,  
*por Gijs van Oenen.*

El Rawls de los años ochenta y noventa,  
*por Pablo da Silveira.*

Bonnie Honig: una manera de descentrar el debate entre liberales  
y comunitaristas,  
*por Laura Gioscia.*

Gadamer y la idea de la autoridad,  
*por Daniel Schwartz*

Paul Ricoeur: la constitución narrativa de la identidad personal,  
*por Eduardo Casarotti.*

Pobreza y justicia social en América Latina.

Los derechos económicos y sociales y las condiciones materiales para su  
efectividad,  
*por Héctor Gros Espiell.*

#### **Temas centrales de Prisma:**

Nº 1, Sistema de enseñanza superior y desarrollo; Nº 2, Ética  
y comunicación social; Nº 3, Políticas sociales; Nº 4, Globalización,  
descentralización y territorio; Nº 5, El empleo en la sociedad  
contemporánea; Nº 6, En torno a la democracia; Nº 7, La empresa  
uruguaya frente a los desafíos contemporáneos; Nº 8, Gestión  
cultural; Nº 9, Las representaciones simbólicas de la integración;  
Nº 10, Cultura y cambio en las organizaciones contemporáneas.  
Nº 11, Nuevos temas en la educación.