

CONSTRUCTIVISMO, UTOPIA Y ETICA: LA LEGITIMACION ETICA DEL PODER

Por JOSE RUBIO CARRACEDO

Durante el último decenio se ha producido el irresistible ascenso de la tradición utópica basada en el contrato social al primer plano de la discusión ética. Baste mencionar a J. Rawls (*La sociedad bien ordenada*) y el contrapunto de R. Nozick (el *Estado minimal*). En otros casos la inspiración es más compleja (J. Habermas y su *Etica universal de la comunicación*) o más directamente kantiana (K. O. Apel y su *Pragmática trascendental*), pero se mantiene como denominador común su adscripción más o menos velada a la tradición utópica de la sociedad justa. Obviamente, tampoco sus propuestas son directamente homologables; pero todos ellos incorporan —la-tente bajo el lenguaje y las teorías científicas (teoría de los juegos, teoría de la decisión, teoría de la comunicación, teoría de la racionalidad práctica, teoría de los sistemas, metodología «constructivista o reconstructivista») — un poderoso componente utópico, firmemente enraizado en la tradición del Estado justo (o ideal) fundada por Platón y revitalizada por la ilustración liberal y socialista, en sus respectivas versiones (1).

Durante este decenio hemos asistido al espectáculo fascinante de una sucesión de críticas, casi siempre bien fundadas, a tales propuestas, en las que se denunciaban diferentes inconsistencias en su apoyatura científica. Lo insólito es que las críticas parecen concluyentes, pero no han conseguido arruinar su prestigio. Ello es así, probablemente, porque tras Rawls, Nozick, Habermas o Apel gravita una herencia grandiosa y fecunda en realizacio-

(1) Aunque hasta Hegel no se produce una distinción elaborada entre «sociedad» y «Estado», Platón es un claro precursor de la misma; la distinción está implícita igualmente en los clásicos del pacto o contrato social. Por mi parte, utilizo indistintamente los términos «Estado justo» y «sociedad justa» en este trabajo.

nes político-sociales. De ahí que muchas de las críticas, al limitarse al ámbito exclusivamente científico, no logran su objetivo; y hasta puede añadirse que, hasta cierto punto al menos, yerran el blanco.

Ahora bien, conviene deslindar dos tendencias teóricas divergentes (antagónicas, incluso, en ciertas tesis) en la construcción de la sociedad justa, a partir del contrato (o consenso) social original (o fundante); pero su pugna interna en pos de la hegemonía teórico-práctica no debe ocultar su afinidad fontal. La primera, que tiene antecedentes en los sofistas griegos, fue moldeada por Hobbes y Locke, y prolongada en diferentes direcciones por el liberalismo clásico y las corrientes anarquistas. Nozick se sitúa expresamente (Nozick, 1974) sobre esta tendencia que subordina la perspectiva social global a los derechos individuales del hombre y del ciudadano («libertad de los modernos» (B. Constant, 1819); la originalidad de Nozick consiste en su intento de inyectarle el componente (y el método) utópico y presentarla como cañamazo obligado para toda propuesta utópica de sociedad justa (*A Framework for Utopia*), según un problemático constructo que ocupa la tercera parte de su obra, tras haber desarrollado en las dos primeras una anti-utopía del Estado justo según una versión radicalizada del liberalismo clásico.

La segunda, que tiene su fuente en Platón y Aristóteles, fue moldeada por Rousseau y Kant, para ser prolongada en diferentes desarrollos por Hegel, los socialistas utópicos, Marx y Mill, entre otros. Esta tendencia subordina lo individual a lo social («libertad de los antiguos», según Constant), aunque casi siempre intentará una síntesis armónica de ambas instancias. Sobre esta tradición se apoya expresamente Rawls (1980; en 1971, 11, se presenta como heredero de Locke, Rousseau y Kant); y a la misma hay que adscribir a Habermas y Apel.

Pero, aparte del énfasis puesto sobre el individuo o la sociedad, respectivamente, ambas tendencias difieren en un supuesto fundamental: la tendencia liberal radical parte de una antropología egocéntrica y sitúa la teoría moral como una de las premisas del contrato social; la tendencia liberal-social, en cambio, parte de una teoría más compleja del hombre (como ser a la vez egoísta y benevolente), y atribuye al contrato social original la fuente de la transformación moral de los contratantes, de modo que su «voluntad privada» se hace «voluntad general» (Wolff, 1977, 14). Esta diferencia resulta decisiva para comprender cabalmente las propuestas casi antagónicas de Rawls y de Nozick.

Otra aportación interesante es el desarrollo de una metodología «constructiva» por parte de Rawls y, en menor medida, de Nozick, mientras que Habermas y Apel prefieren una metodología «reconstructiva» de sus fuen-

tes. Rawls acaba de presentar incluso una explicitación de su metodología, denominándola «constructivismo kantiano» (Rawls, 1980). Tanto el método «constructivo» como el «reconstructivo» permiten una conjunción fácil de los componentes utópicos con las teorías y técnicas científicas contemporáneas, proporcionando una síntesis que evoca, en muchos aspectos, a la República platónica.

Al hablar de «componente utópico» me refiero al pensamiento utópico como tal, en su ambivalencia característica (E. Bloch, 1953; M. Buber, 1966; R. Ruyer, 1950; A. Neussüs, 1971). La obra platónica ha cumplido en este sentido un papel paradigmático como fundadora de la tradición político-moral de la sociedad justa, con sus constructos más bien modélicos o ideales que auténticas propuestas normativas para la razón práctica. En efecto, el componente utópico que subyace a las teorías normativas del Estado justo emanadas de la tradición liberal-social resulta decisivo no sólo para explicitar el factor decisionista (irreductible como tal a todo intento de justificación racional plena), sino también para suavizar el carácter propiamente normativo de sus propuestas político-morales (es típica de esta tradición su conjunción de ética y política en un todo indisociable) que se revelan más bien como propuestas o simples constructos con sentido modélico o ideal. Ello es así en el propio Platón, justamente porque edifica su ciudad ideal según un método constructivo, aunque ontológico, como mostraré más adelante.

Desde este punto de vista no deja de ser sorprendente que ninguno de los críticos haya enfatizado esta conexión profunda que la obra de Rawls mantiene con la tradición utópica de la sociedad justa, conexión que le permite neutralizar, en cierto grado, las fuertes críticas que suscita su trama argumental propiamente científica. El mismo Rawls no parece ser consciente de su vena platónica, aunque se reclama de Aristóteles y su concepción de la justicia como «pleonexia» (Rawls, 1971, 10), concepción obviamente emparentada con *La República*.

Es más, esta obra de Platón ofrece ciertas coincidencias significativas con la obra de Rawls; baste ahora la simple enumeración de algunas: 1.^a Su larga elaboración y su edición por entregas, lo que permitió recoger y prevenir muchas de las críticas en la edición definitiva; 2.^a su apoyatura argumental se basa en las ciencias más desarrolladas de la época, pero su inspiración central es independiente de las mismas; 3.^a ambos muestran su empeño en conjugar la justicia y el bien, aunque en Platón predomine el método ontológico sobre el constructivo; 4.^a el objetivo de ambos es la estructura básica de la sociedad mediante una convergencia plena de ética y política; 5.^a ambos se proponen proporcionar un paradigma capaz de

regular o resolver los conflictos y reformar las instituciones vigentes; 6.^a en *La República* se encuentra una analogía de la teoría rawlsiana del *reflective equilibrium*, así como un precedente de contrato social (Glaucón) y hasta un esbozo del método de los «jueces competentes»; la *original position* la busca Platón, en cambio, a través de la educación y de la dialéctica (sobre individuos genéticamente seleccionados) hasta obtener gobernantes racionales y benevolentes, socialmente situados en una posición de imparcialidad (las restricciones familiares y económicas impuestas a los guardianes). Es obvio que se dan divergencias muy notables tanto en la construcción como en el modelo adoptado. Pero resulta indudable la presencia de un cierto paralelismo que se confirma al realizar una lectura platónica de Rawls (o una lectura rawlsiana de Platón).

Por todo ello me ha parecido relevante trazar un esbozo comparativo de Platón y Rawls que permita hacer manifiestas las afinidades estructurales de sus respectivos constructos, lo que arroja nueva luz sobre la teoría rawlsiana. Nozick se ofrece como un interesante contrapunto, ya que su utilización del método utópico-constructivo permite, quizá por primera vez, una comparación directa de ambas escuelas. Obviamente, este trabajo comparativo es posible realizarlo con otros autores clásicos como Rousseau, Kant, Hegel o Mill (2).

Los modelos socialista y comunista del Estado justo deben ser enfocados desde esta misma tradición ético-utópica, ya que se desarrollan en su contexto como una alternativa a los modelos liberales, de tal modo que sólo en este contexto resultan plenamente inteligibles. En ocasiones, el modelo platónico ha sido interpretado como precedente suyo; tal interpretación es, sin duda, equivocada, pero resulta sintomática. En todo caso es indispensable devolver a los modelos socialista y comunista a sus fuentes originarias en la teoría del contrato social, en la que surgen como alternativas reformista-revolucionarias, con el primado de la igualdad sobre la libertad individual (aunque no necesariamente a expensas de la libertad). De hecho, los modelos liberal-social y socialdemócrata no se entienden cabalmente más que como vías de síntesis entre ambas opciones contrapuestas.

Si se exceptúa la obra precursora de Platón y Aristóteles, parece claro que la epistemología constructiva en ética fue moldeada decisivamente por el binomio Rousseau-Kant. En efecto, como es bien conocido, los ideales ilustrados encontraron en Kant, a la vez, su culminación y su abolición (en sentido hegeliano, *Aufhebung*). Kant recibe el impacto de la epistemo-

(2) De hecho, G. G. Gauss acaba de hacerlo entre Mill y Rawls, aunque con diferente perspectiva (Gauss, 1981).

logía de la ilustración (según el modelo fiscalista de Newton), pero lo supera al afirmar el primado de la razón práctica según la herencia platónico-aristotélica, aunque en versión trascendental.

La posición kantiana se continuó en los sucesivos reajustes a que fue sometida por Hegel (Toppisch, 1967) y Marx (Zeleny, 1974; Ureña, 1979), entre otros, hasta la llegada del vendaval neopositivista con su imposición de la epistemología de la razón lógico-empírica. Sólo la Escuela de Frankfurt (y el mismo Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas*) plantó cara a los abusos del positivismo lógico poniendo al desnudo su dogmatismo ilustrado. La ética, sin embargo, sólo pudo rehacerse lenta y parcialmente a través del emotivismo y el prescriptivismo. Pero esta herencia crítica permitió realizar más tarde «la rehabilitación de la razón práctica» por diferentes vías entre las que destaca el constructivismo en sus dos vertientes, la germánica (Lorenzen, 1969 y 1974; Lorenzer-Schwemmer, 1973; Schwemmer, 1974; Kambartel, 1974) y la anglosajona (Rawls, 1971 y 1980). Aunque la epistemología constructiva ha sido adoptada casi exclusivamente por las propuestas de raigambre kantiana, nada impide (Rawls, 1980, 535) que pueda ser adoptada por teorías éticas como el perfeccionismo, el utilitarismo de la regla o el liberalismo radical (como es, en parte, el caso de Nozick, 1974, y de Dworkin, 1975) con las oportunas traducciones categoriales.

EL CONSTRUCTIVISMO GERMANICO: LA ESCUELA DE ERLANGEN (LORENZEN, SCHWEMMER, KAMBARTEL)

El constructivismo germánico se constituye como un replanteamiento explícito de la crítica kantiana sobre la base de transformar el método trascendental en método constructivo (en contraste, Apel justificará su adopción del método reconstructivo sobre la distinción que establece entre fundamentación deductiva y fundamentación trascendental). Como Lorenzen señala, el objetivo no se limita a reconquistar la legitimidad y la autonomía epistemológica de la razón práctica, sino que alcanza a mostrar cómo la misma razón teórica tiene una base normativa: la argumentación racional, esto es, disciplinada, presupone la vigencia de ciertas normas (Lorenzen, 1974). Y Rawls insistirá, desde su *Kantian Constructivism*, en que el concepto de objetividad se relaciona necesariamente con un constructo teórico-social que es quien marca las condiciones de validez para su ámbito «autóritativo» (Rawls, 1980).

Pero el constructivismo se caracteriza también por un segundo objetivo,

estrechamente vinculado al primero: demostrar la enseñabilidad de la razón práctica (frente al prejuicio decisionista). Es más, para Lorenzen es la filosofía la que «pone razón en la ciencia». La misma práctica científica desmiente al cientificismo: éste ha de comenzar su tarea mediante la apropiación crítica de ciertas normas lingüísticas (cálculo matemático, deducción lógica) y de ciertas normas de acción (medida y verificación); esto es, la práctica científica muestra cómo la razón es práctica y normativa antes de ser teórica. Pero todavía hay más: la apropiación crítica de las normas científicas supone fundamentarlas frente a los demás; esto es, supone y demuestra la enseñabilidad de la razón práctica.

La razón práctica «pone razón» igualmente en las ciencias sociales al justificar los fines por los que estas ciencias se convierten en actividades con sentido. En efecto, desde el enfoque neopositivista las ciencias sociales se sitúan únicamente en la perspectiva de la reproducción social o, como dice Lorenzen, «en la barbarie del estado de naturaleza». Pero la razón práctica ha convertido al hombre de un mero ser natural en un ser cultural. La obra de Platón y Aristóteles muestra cómo esta domesticación o cultivo de lo natural comienza con la disciplina del lenguaje y, por su mediación, de la opinión y de los deseos. Frente a la moda wittgensteiniana que no admite la posibilidad de un habla que se vaya autoconstruyendo metódicamente, el lenguaje filosófico o especializado sólo puede tener una génesis normativa, «rebasadora» del lenguaje ordinario.

El problema de la posibilidad de fundamentar los juicios de valor es replanteado por el constructivismo como la justificación de los juicios sobre normas; ello le permite plantear el problema en términos más reales y le posibilita, de paso, evitar el ingrato problema de elaborar una lógica modal ética, para limitarse a la tarea de «normar» el cálculo lógico con imperativos. En realidad el problema se plantea ahora como el de la justificación de un sistema básico de normas (un código jurídico o un código moral). Para ello se abandona el dominio de las investigaciones lógico-formales para pasar a «construir» la génesis normativa en la situación humana originaria mediante la confluencia de: *a*) una noología no empírica; *b*) un principio de toda moral en el sentido de un imperativo categórico, y *c*) un método «dialéctico» para distinguir las necesidades naturales y las culturales.

La situación humana originaria puede plantearse según el modelo de las discusiones sobre cuestiones prácticas: 1.º, se hacen «propuestas» para la acción; 2.º, «deliberación» argumentativa más o menos racional en pro o en contra de la propuesta; 3.º, «se decide» una propuesta o, en su caso, una norma de acción. Según Lorenzen, es el proceso deliberativo racional el que transforma los deseos que impulsan la propuesta de acción inicial

en un querer o voluntad racional que será, finalmente, preferido y decidido (Lorenzen, 1974).

En apariencia el proceso es paralelo al que se sigue en las cuestiones teóricas. En definitiva, también en éstas la objetividad del saber se garantiza mediante la disciplina de la subjetividad, esto es, mediante argumentación racional. En las cuestiones prácticas se persigue, asimismo, la meta socrática de trascender la propia subjetividad mediante la transubjetividad. Pero en las cuestiones prácticas la transubjetividad no es sólo un fin epistemológico, sino, ante todo, una formulación más o menos explícita del imperativo categórico: obra de manera que la norma de tu acción pueda ser defendida universalmente.

Por lo demás, Lorenzen considera pertinente la objeción hegeliana al formalismo kantiano, no en tanto que lo consideraba una fórmula vacía, sino en cuanto que lo consideraba insuficiente como método de discusión práctica racional. En efecto, el principio moral kantiano ha de ser explicitado mediante las contribuciones de las ciencias sociales, en tanto que permiten aplicar el imperativo categórico a las situaciones concretas. Tal explicitación se realiza mediante un constructo, un cierto tipo ideal, que permite enjuiciar críticamente las génesis fácticas mediante las génesis normativas. Lorenzen lo denomina método «dialéctico» y lo describe como un movimiento en espiral para justificar las normas de acción en una situación concreta. Tal fue el intento de Hegel, a su entender.

En definitiva, lo que Lorenzen cree demostrar contra el cientifismo es la realidad de la razón práctica, no como hecho natural, sino como práctica cultural. La tradición dialéctica ha mostrado siempre que la razón práctica es posible: más exactamente, esta «posibilidad» constituye la enseñabilidad de la razón práctica (Lorenzen, 1974).

Schwemmer ha realizado una revisión de las ideas de Lorenzen, con importantes matizaciones. Para este autor la «ética normativa» ha de responder a la cuestión de cómo debemos actuar (norma) y, por tanto, también a la cuestión de según qué principio (supernorma) podemos justificar las normas mediante las que justificamos nuestros actos. Frente al relativismo ético afirma Schwemmer que la tarea de la ética consiste en establecer un(os) principio(s) fundantes de las normas más allá de la diversidad histórico-cultural. Pero insiste en distinguir entre formulaciones culturalmente invariantes de tal principio y las aplicaciones culturalmente covariantes del mismo. El problema más arduo es entonces el de la enseñabilidad de la ética en cuanto procedimiento de discusión socialmente relevante de las cuestiones prácticas; esto es, la determinación de métodos públicos que permiten medir la consistencia de las reglas de conducta respecto de los fines

propuestos. Tal es el objetivo a perseguir en la construcción de la ética (Schwemmer, 1974).

Ahora bien, la exigencia de enseñabilidad implica iniciar la tarea de construir un lenguaje común sólo tras la fijación de la tarea de la ética, y ello no en un lenguaje construido (ortolenguaje) —todavía no iniciado—, sino en lenguaje ordinario. Obviamente, tal fin no puede considerarse ya fundamentado, pues todavía carecemos de un principio de fundamentación para las normas y, por ende, para nuestros fines. Esto es, la fijación del fin define ciertamente la tarea de la ética, pero no prejuzga la solución de esa tarea.

La dificultad en la fijación del fin puede surgir en un triple nivel: 1.º, por falta de medios apropiados para los fines perseguidos; 2.º, por incompatibilidad de los fines, y 3.º, por los malentendidos surgidos en la discusión. Las dificultades del primer tipo se resuelven mediante un saber técnico; las del segundo constituyen el objetivo a resolver mediante el saber práctico (la tarea de la ética consiste en determinar un principio fundamentador de las normas de modo que puedan solucionarse los conflictos de acción); las del tercero han de resolverse mediante el establecimiento de una comprensión común en la deliberación (esta solución es prioritaria, dado que sin ella no cabe solucionar los demás tipos de dificultad).

La tarea de construir una ética se inicia ante un conflicto práctico (bloqueo de exigencias o deseos). La deliberación o discusión ética tiene sentido sólo si se pretende solucionar un conflicto. Ahora bien, un conflicto se soluciona cuando las exigencias resultan compatibles entre sí. Ello implica que las exigencias han de ser discutidas teniendo en cuenta las exigencias de los demás, esto es, que se presenten como «propuestas» o demandas; las conversaciones o discursos en que se examinan son las «deliberaciones», que pueden ser técnicas (cuestión de medios) o prácticas (cuestión de fines); cuando la deliberación tiene éxito y se llega a aceptar por todos una propuesta como predominante (exigencia) se llega a una «determinación».

El problema clave lo constituye, pues, la deliberación práctica. Aquí Schwemmer, a diferencia de Lorenzen, introduce el principio de la deliberación o principio racional, netamente diferenciado del principio moral (también Rawls distinguirá el *Rational* y el *Reasonable*, en el mismo sentido). El principio racional determina lo que es una deliberación racional —sea técnica o práctica— y clarifica los pasos necesarios para hacer «enseñable» el proceso, esto es, para que la deliberación se produzca en una comunidad racional, que se constituye sólo cuando se cumplen las siguientes etapas: 1.ª, utilización sinónima de los términos; 2.ª, aceptación por parte del hablante de los enunciados («razones») que exige acepte su ope-

nente; 3.^a, la deliberación ha de realizarse en un marco general («universalizable»), no meramente localizada en un conflicto particular.

Ahora bien, cuando se trata de deliberaciones prácticas, la universalización de las propuestas consiste en «normas» (enunciados generales en los que, con independencia de la individualidad de los actores, se exige la realización de determinados fines). Y aquí Schwemmer distingue nuevamente entre normas condicionadas (relativas a una situación) y normas incondicionadas. Solamente las primeras pueden fundamentarse, según un proceso en tres etapas: 1.^a, se toma una determinación para realizar un acto con vistas a un fin respecto del cual tal acto es un medio adecuado (fundamentación de primer orden); 2.^a, se toma una determinación sobre un fin en base a una norma de la que puede deducirse la exigencia para fijar tal fin (justificación de segundo orden); aquí explicita Schwemmer que en la deliberación práctica el principio racional exige que la generalización de los enunciados consiste en la aceptación en común de las normas fundantes (uno acepta una norma cuando recurre a la misma para fundamentar sus propios fines: tal es el sentido de la «regla de oro», el imperativo categórico kantiano, el reconocimiento recíproco de los sujetos morales en el idealismo alemán, etc.); 3.^a, fundamentación de la norma utilizada para la justificación del fin. En efecto, con la fundamentación de segundo orden todavía cabe la justificación de fines incompatibles entre sí; hay que proceder, pues, a la fundamentación de las normas (justificación de tercer orden o «principio moral»).

Algunos conflictos pueden resolverse al clarificar mediante la deliberación que un fin puede ser subordinado a otro en un sistema de fines interconectados por relaciones de subordinación y supraordenación; de modo similar, se constituyen sistemas de normas: si alguien sigue una norma N^1 para poder seguir una norma N^2 , entonces N^1 es una subnorma de N^2 (y N^2 una supernorma de N^1). El principio moral exige ser «racional con respecto a fines», esto es, preferir los fines superiores a los subordinados y las supernormas a las subnormas. El principio moral resuelve el conflicto entre normas por apelación a las supernormas compatibles entre sí de tales normas en conflicto. En mostrar tal compatibilidad consiste la fundamentación de tercer orden. Ello implica que siempre existe un conjunto de supernormas compatibles; en efecto, dice Schwemmer, sólo bajo tal supuesto se producen los conflictos. Cuando se invocan supranormas diferentes no se producen conflictos; en todo caso, en tales conflictos el constructivismo no tendría nada que decir.

Resta todavía la tarea de «reconstrucción crítica» de los fines, normas y sistemas de normas (es decir, si pueden ser utilizados como fundamentos

en las deliberaciones prácticas). Ello exige una tarea hermenéutica de las acciones que pueden ser generalizadas en reglas de acción; éstas han de ser interpretadas por normas; y, por último, las normas han de ser interpretadas a nivel de un sistema de normas. Las acciones generalizadas en reglas de acción son las «necesidades culturalmente invariantes», que se determinan con la ayuda de las ciencias sociales según un proceso de «génesis histórica» seguido de otro de «deshistorización». Mediante esta «reconstrucción crítica» piensa Schwemmer que la ética normativa constructivista elude la objeción marxista a las éticas «burguesas» (Kant) que apelaban a un principio moral sin justificar críticamente su interpretación de las necesidades humanas (Schwemmer, 1974).

Por su parte, F. Kambartel (1974) ha presentado algunas objeciones menores a las propuestas constructivistas de Lorenzen y Schwemmer, referentes al principio moral, a la relación entre principio moral y génesis de las necesidades y, por último, a la fijación de la tarea de la ética. El acuerdo producido en la deliberación práctica puede considerarse «racionalmente fundado» cuando se produce en una situación ideal de comunicación (sin prejuicios, sin coacciones y en forma no persuasiva).

EL CONSTRUCTIVISMO KANTIANO DE J. RAWLS

La versión anglosajona más conocida del constructivismo kantiano es la de J. Rawls (*Justice as Fairness*), quien ha presentado recientemente una notable explicitación de la misma, lo que le permite, de paso, efectuar un reajuste casi subrepticio de su teoría moral al poner bajo sordina su anterior énfasis contractualista (Rawls, 1980).

A su entender, el rasgo característico esencial del constructivismo kantiano es su concepción de la persona como participante en un *reasonable procedure of construction*, procedimiento que determina el contenido de los primeros principios de la justicia. Se trata de «una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y los primeros principios de la justicia mediante un procedimiento de construcción» (Rawls, 1980, 516). Rawls se propone explicitar, pues, la concepción de la persona, el procedimiento y los primeros principios en su mutua relación.

Para prevenir objeciones recuerda Rawls que el intento «kantiano» de justificar críticamente una concepción de la justicia supone un reconocimiento público de la misma en sus instituciones y ordenamientos básicos. En este caso se trata de una concepción democrática de la justicia; más en

concreto, se parte de la experiencia del conflicto aparente entre libertad e igualdad en la sociedad democrática occidental. Toda filosofía política se propone «articular y explicitar» las nociones compartidas y los principios latentes en el sentir común de una sociedad (nótese cómo Rawls abandona claramente su anterior pretensión cuasitrascendental, aun sin renunciar a la universalizabilidad). La justificación de un concepto de justicia no es «primariamente un problema epistemológico» (no se trata de buscar una verdad moral prefijada, como en el intuicionismo racional), sino de congruencia con nuestras aspiraciones y nuestra historia: «La objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido que todos podemos aceptar. No se dan hechos morales aparte del procedimiento de construcción de los principios de justicia» (Rawls, 1980, 519).

Rawls presenta una lectura explícitamente constructivista de su teoría de la justicia. Ha optado por el método constructivo puro, desprendiéndose finalmente de las ambigüedades que mantenía todavía en *A Theory of Justice* al tratar sobre el significado de los derechos naturales desde la óptica del intuicionismo racional (Rawls, 1971, 505, nota 30). Ello se debió, quizá, a una cierta indefinición de Rawls entre el modelo natural y el modelo constructivo, según la conocida distinción introducida por Dworkin (Dworkin, 1975; 1977, cap. 6), aunque predomine ya netamente el segundo.

Justamente, aquí radica una de sus principales divergencias respecto de Platón: mientras éste realiza su constructo de la sociedad justa según un modelo natural, en su revisión de 1980 Rawls acaba por abandonar los restos de naturalismo para adoptar un constructivismo de más pura raigambre kantiana (en especial, con la introducción de los conceptos *the Rational* y *the Reasonable*). De ahí también su insistencia sobre el concepto de *pure procedural Justice*. El modelo platónico, en cambio, pese a las anticipaciones constructivas que contiene, se basa fundamentalmente en un intuicionismo racional; en efecto, sus principios de lo justo no son tanto construidos o creados por los fundadores del Estado ideal como descubiertos por ellos mediante la dialéctica; esto es, su existencia es previa e independiente de su descubrimiento, tanto en el universo supremamente real de las ideas como en su participación en la facultades del alma.

Más adelante estudiaré con algún detenimiento éstas y otras divergencias. Baste ahora una referencia casi esquemática de los principales hitos del «constructivismo kantiano» en la revisión que acaba de presentar:

a) La «posición original» se concibe ahora productora de «pura justicia procedimental» (en contraposición a la «perfecta justicia procedimental»), ya que define lo justo «por resultados del procedimiento mismo», sin

criterio previo o independiente. Se trata de agentes no sólo racionales, sino también autónomos, del constructo, cuyo objetivo es definir «la estructura básica de una sociedad como un sistema de cooperación cerrado y auto-suficiente» (522-524).

b) Los actores en la posición original son agentes morales en cuanto que poseores caracterizados de «dos poderes morales» (sentido electivo de la justicia y capacidad para formular y perseguir racionalmente una concepción del bien) y de «dos intereses correspondientes del orden más elevado para realizar y ejercer tales poderes», además de un tercer «interés regulativo», el de «proteger y promover tal concepción del bien». El «velo de ignorancia» se abre lo suficiente para que la preferencia de los actores por «los bienes primarios» sea racional y autónoma (524-528).

c) En la «posición original», los actores se guían en la elección del constructo social justo no sólo por el principio de autonomía racional (*the Rational*), que dictamina la elección racional en cuanto individuos, sino también por el principio de autonomía plena (*the Reasonable*), que les capacita para superar sus constricciones (*constraints*) en cuanto sujetos individuales y alcanzar los *fair terms of cooperation* (reciprocidad y mutualidad). De tal modo que el *Reasonable* presupone y subordina al *Rational* (en un constructivismo kantiano el principio moral dirige siempre el principio racional, aún sin interferir su autonomía) (528-530).

d) Por si queda algún resquicio para el utilitarismo consecuencialista, Rawls desmiente una posible actualización de la conocida objeción de Schopenhauer a Kant relativa a la autonomía completa del imperativo categórico para explicitar que es el *Reasonable* quien estructura (*frames*) el *Rational* y que aquél se deriva por entero de una concepción de las personas morales en cuanto libres e iguales; que las exigencias de lo justo son léxicamente prioritarias a las exigencias del bien; que las constricciones de los actores no son externas ni consecuencialistas, sino expresión de la plena autonomía del *Reasonable* como ideal moral. Su modo de justicia tiene por sujeto la estructura básica de la sociedad y es una concepción mediadora (*mediating*) entre los dos modelos tradicionales del pensamiento democrático, el de los derechos civiles individuales (Locke) y el de libertad-igualdad en la vida social (Rousseau), en cuanto constructivismo kantiano. Su ventaja sobre los otros dos viene dada por su respuesta superior al único test de validación: encaja mejor y se articula adecuadamente con nuestras más firmes y reflexivas convicciones morales (533-534).

e) El constructo rawlsiano de la posición original se presenta como una mediación de dos modelos: el de la «sociedad-bien-ordenada» y el de la «persona moral». Es decir, asume ambos modelos bajo determinadas

condiciones, en un solo. El modelo de la sociedad-bien-ordenada es asumido cuando cumple la condición de publicidad plena (la sociedad se regula efectivamente por principios públicos de justicia, conforme a una teoría social del hombre, siendo tal concepción plenamente justificable, esto es, enseñable conforme al criterio de validación antes mencionado). Tal justificación pública se refiere sólo a los principios de justicia social y política, no a todas las nociones morales, pues siempre se darán diferencias religiosas, filosóficas y éticas. Más en concreto, en la sociedad democrática moderna tal consenso normativo se da en los principios compartidos y en las prácticas del sentir común y de la ciencia (535-540). En la posición original el «velo de ignorancia» limita la condición de plena publicidad al nivel de las creencias generales compartidas (540-543).

f) Además de la plena publicidad, el modelo de sociedad-bien-ordenada exige la consideración de los ciudadanos como personas morales libres e iguales. En tanto que libres se consideran independientes de todo sistema particular de fines y responsables de los que asumen; en cuanto iguales participan en el mismo nivel en el procedimiento para determinar los principios de justicia que regulan la estructura básica de su sociedad (543-547). En la posición original, el «velo de ignorancia», al restringir la información, restringe las exigencias de libertad e igualdad a un nivel abstracto y formal, para garantizar la imparcialidad (547-550). Las exigencias de igualdad se garantizan desde la consideración de la estructura básica de la sociedad como sujeto de la justicia (550-552).

g) Por lo demás, su constructivismo kantiano se diferencia de Kant en dos puntos importantes: 1.º, otorga explícitamente una primacía a lo social, que en Kant sólo está implícita; 2.º, también en su acentuación de la plena publicidad del constructo, que en Kant no aparece más que desde la consideración de la razón (552-554). Obviamente, la reinterpretación que Rawls hace de Kant tiene mayor alcance que el explicitado y su autenticidad es discutible.

h) La tercera parte de su trabajo la dedica Rawls al tema *Construction and Objectivity*. Su tesis central es la siguiente: el constructivismo entiende la objetividad «en términos de un punto de vista social adecuadamente construido que es perentorio (*authoritative*) para los puntos de vista individual y asociacional». Y es que, más que de verdaderos principios de justicia, es preferible hablar de los principios más razonables para nosotros, dada nuestra concepción de la persona libre e igual, y de la sociedad democrática (554).

i) El intuicionismo racional, tipo Sidgwick, hace de la teoría moral un problema epistemológico (mientras que para el constructivismo es un pro-

blema práctico). La obra de Sidgwick, *The Methods of Ethics*, es una buena muestra: su acentuación del problema metodológico le conduce a interpretar la justificación ética como un problema epistemológico de conocimiento de los primeros principios morales, descuidando enteramente la concepción de la persona y el papel social de la moralidad. De ahí su preferencia por el intuicionismo racional sobre el egoísmo racional y el utilitarismo clásico, y su minusvaloración de la doctrina kantiana al considerarla un formalismo (554-556).

j) La superioridad del constructivismo kantiano sobre el intuicionismo racional le parece incontestable. En efecto, éste se caracteriza por dos tesis: 1.^a, los conceptos morales básicos no son analizables en términos de conceptos no morales; 2.^a, los primeros principios de moral son principios auto-evidentes, mediante cuya aplicación se establece lo bueno, lo correcto y el valor moral. Aparte del concepto mismo de intuición racional, el constructivismo tiene una objeción fundamental que hacerle: es una ética heterónoma, ya que tales primeros principios le son impuestos a la razón práctica (557-560).

k) El método constructivista asume las limitaciones intrínsecas de la capacidad moral del hombre y la complejidad de la relación social. De ahí su énfasis sobre la estructura social básica y sobre la condición de publicidad (enseñabilidad) en el constructo de la posición original. Esto es, se limita a presentar una concepción de la justicia como guía fundamental para la deliberación moral, a diferencia del utilitarismo clásico y del perfeccionismo (560-564).

l) Un rasgo esencial del constructivismo es que los primeros principios de justicia «cuentan como razones de justicia»; su fuerza radica sólo en su condición de constructo en la posición original. Ciertamente que suponen creencias generales sobre el hombre y la sociedad, pero no son presentados como verdaderos en todos los mundos posibles. Están, por el contrario, abiertos al cambio según varíe el ideal de la persona y de la sociedad-bien-ordenada (564-567).

m) La objetividad del constructivismo es una cuestión de consistencia interna y externa. Interna, según la compleja relación *Reasonable-Rational*, en el constructo de la posición original. Externa, según se adecua mejor a nuestras convicciones morales más firmes y reflexivas. El constructivismo rawlsiano propone los primeros principios de justicia como los más «razonables», no como «verdaderos», pues su fuerza radica en la consistencia del constructo, no en una teoría alternativa de la verdad. Ello no implica que el intuicionismo racional sea falso, sino que su concepto de objetividad es innecesario... e injustificable críticamente. La posición original no es

una base axiomática o deductiva para derivar principios, sino un constructo conforme a las exigencias morales de una sociedad democrática moderna. Significa, al menos, una salida al actual *impasse* de la ética normativa (567-572).

Esta exposición simplificada revela, no obstante, importantes modificaciones en la presentación y el alcance, pero no en el contenido de la teoría rawlsiana. Más adelante examinaremos esta nueva lectura en base, sobre todo, a su consistencia interna y externa (3). Una de las mayores novedades es la renuncia explícita por parte de Rawls a una propuesta moral intemporal, trascendental, basada sobre una teoría de la naturaleza humana universal, para optar sin ambigüedades por una propuesta político-moral para la moderna sociedad democrática occidental, esto es, por una teoría moral histórica y situada. De ahí que, por ello mismo, el gran test que ha de superar su constructo de la posición original no es sólo el de la consistencia interna, sino también el de la externa. Y ello en un sentido doble: 1.º, el constructo ha de representar una justificación crítica de las convicciones morales compartidas de una sociedad; 2.º, en cuando paradigma o tipo ideal de filosofía política ha de permitir una confrontación crítica permanente respecto de las instituciones básicas y la legislación de una sociedad. La prueba final la ofrece el «equilibrio reflexivo» entre las exigencias morales de la sociedad democrática y el constructo propuesto desde una perspectiva crítica. La posición original no se limita a reflejar las convicciones, sino que cumple la tarea teórico-crítica de justificarlas, al constituir las en principios morales fundacionales. Es posible, no obstante, que la teoría del *reflective equilibrium* no pueda eludir completamente la objeción de circularidad.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- BLOCH, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vols., Berlín, 1953; v. cast. *El Principio Esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977-1980.
- BUBER, Martín: *Caminos de utopía*, FCE, México, 1966.
- CONSTANT, Benjamin: *Ancient and Modern Liberty*, 1819 (v. ing. citada por J. RAWLS, 1971, 201).
- DWORKIN, Ronald: «The Original Position», en N. DANIELS (ed.): *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice*, Blackwell, Oxford, 1975, 16-53. *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres, 1977.
- FOWLER, Mark: «Stability and Utopia: A Critique of Nozick's Argument», *Ethics*, 90, julio 1980, 550-563.

(3) Este trabajo es el primer capítulo de mi libro, de próxima aparición, titulado *Legitimación ética del poder: La utopía del estado justo*.

- GAUSS, C. F.: «The Convergence of Rights and Utility: The Case of Rawls and Mill», *Ethics*, 92, octubre 1981, 57-72.
- KAMBARTEL, F.: «Moralische Argumentieren. Methodische Analysen zur Ethik», en F. KAMBARTEL (ed.): *Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt, 1974.
- LORENZEN, Paul: *Normative Logics and Ethics*, Mannheim, 1969. «Scientificismus vs. Dialektik», en F. KAMBARTEL (ed.): *Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt, 1974.
- LORENZEN, Paul, y SCHWEMMER, O.: *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1973.
- NEUSSÜS, A. (ed.): *Utopia*, Barral, Barcelona, 1971.
- NOZICK, Robert: *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974.
- RAWLS, John: *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971. «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77, septiembre 1980, 512-572.
- RUYER, Raymond: *L'utopie et les utopies*, PUF, París, 1950.
- SCHWEMMER, O.: «Grundlagen einer normativen Ethik», en O. KAMBARTEL (ed.): *Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt, 1974.
- TOPITSCH, E.: *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Berlín, 1967.
- UREÑA, E. M.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*. Tecnos, Madrid, 1979.
- WOLFF, Robert P.: *Understanding Rawls*, Princeton University Press, 1977, v. cast. *Para comprender a Rawls*, FCE, México, 1981.
- ZELENY, J.: *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*, Grijalbo, Barcelona, 1974.