# SOBRE EL COMUNITARISMO

# LIBERALISMOS POLÍTICOS

*Political Liberalism* no es sólo el nombre de un libro de John Rawls[1]. Es una aproximación notable al problema del poder político. ¿Cuál es el mejor modo de definir y comprender estas aspiraciones características?

El libro de Rawls es un buen lugar para buscar respuestas; siempre que se reconozca que él está haciendo dos cosas al mismo tiempo. La primera es proponer un marco general para el liberalismo político. La segunda es asegurarnos que su nuevo marco es consistente con su vieja *Theory of Justice*[2].

Soy escéptico respecto de la segunda empresa, pero aplaudo la primera. Dado que el nuevo proyecto de Rawls expresa muchos de los objetivos de mi propio trabajo, la primera parte en este ensayo es una búsqueda de una base común; definir seis principios que elucidan el carácter distintivo del liberalismo político. El resto del ensayo trata de destacar estas aspiraciones mayores de los esfuerzos particulares de Rawls para llevarlos a cabo. En la segunda parte consideraré lo que ha sobrevivido de *A Theory of Justice* en su tránsito a *Political Liberalism,* comparando el contractualismo de *A Theory of Justice* con la perspectiva dialógica que desarrollé en *Social Justice in the Liberal State*[3]. Sostendré que ni los argumentos de Rawls en favor del velo de la ignorancia ni su compromiso con el principio de diferencia permanecen intactos. Por el contrario, los fuertes compromi-

[1] John Rawls, *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press, 1993. En lo que sigue citado como *PL.*

[2] Cambridge: Harvard University Press, 1971. Existe versión castellana, *Teoría de la Justicia.* Traducción: M.ª Dolores González. México: FCE, 1978.

[3] New Haven: Yale University Press, 1980. En lo que sigue citado como LS. Existe versión castellana, *La justicia social en el Estado liberal.* Traducción: Carlos Rosenkrantz. Madrid: C.E.C. 1993.

sos igualitarios de *The Liberal State* son absolutamente compatibles con las premisas de *Political Liberalism.*

La parte siguiente examina los muy modestos fundamentos que Rawls construye para su proyecto. Él se presenta a sí mismo como un peón filosófico, que sólo elabora principios ya implícitos en la práctica política occidental. Rechazo que el liberalismo político sea -o tenga que ser- parasitario de una práctica. No deberíamos permitimos estar encantados por la modesta autoretirada de Rawls. Oculta una alarmante tendencia a glorificar al Estado-nación. Comparado con otros nacionalismos conservadores, el de Rawls es un caso suave. Pero, en las actuales condiciones mundiales, ésta no es una enfermedad del espíritu que deba pasar desapercibida.

**I. Una base común**

> «[L]a diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonablemente globalizadoras encontradas en las sociedades democráticas modernas no es una mera condición histórica que pronto puede desaparecer; es una característica permanente de la cultura pública de la democracia»[4].

El problema que señala Rawls es característico de la filosofía política estadounidense. Por buenas razones: si Estados Unidos no se enfrenta con el problema del pluralismo, está acabado como una nación. Mientras se necesita algo más que una buena filosofía para el éxito, no se puede negar la importancia crucial de la pregunta de Rawls. ¿Cómo vamos a construir un sentido viable de comunidad política en medio de toda esta desconcertante y profunda diversidad?

Subrayo seis elementos en la respuesta liberal. El primero supone un rechazo de principio para empotrar los compromisos políticos en cualquier filosofía de la vida única y globalizadora. Siempre que hacemos esto, alejamos a otros miembros de la comunidad que han sostenido ideales de vida que se enfrentan a ella. En vez de mantener rehenes a principios políticos a cualquier ideal simple y determinado, el reto es diseñar una doctrina que, tanto como sea posible, «no dependa de la verdad de ningún mero sistema metafísico o epistemológico»[5].

Se sigue, segundo, que el liberalismo político adopta una estrategia de justificación propia. Trata de explicar a quienes sostienen

---

[4] *PL,* págs. 36.

[5] Para subrayar mi acuerdo con esta central aspiración ralwsiana, he recogido esta cita de mi propio trabajo; *LS,* pág. 361. *PL* elabora ideas similares en págs. 11-15; 29-35.

diferentes puntos de vista globalizadores por qué tiene sentido para cada uno de ellos adoptar principios liberales. Obviamente, las razones más apremiantes para un neo-kantiano serán diferentes de (y a veces inconsistentes con) aquellas que atraen a un católico liberal. Pero si el liberalismo político puede justificarse tanto desde perspectivas religiosas como seculares, si puede apelar tanto a un anti como a un neo-kantiano, ¿por qué alejar innecesariamente a potenciales seguidores?

Naturalmente, deberíamos trabajar duro y construir todos los puentes posibles con el Estado liberal. Mientras los distintos puentes pueden parecer muy diferentes entre sí, cada uno de ellos ofrece un grupo diferente de compañeros de viaje que tienen razones apremiantes para comprometerse en un proyecto común de cooperación política. Rawls resume esta estrategia distintiva al demandar la búsqueda de un «consenso superpuesto». Pero a decir verdad, no avanza esta expedición para construir un puente más allá de los análisis intentados previamente por Charles Larmore y por mí mismo[6].

Esto es muy malo, ya que sería un error tomar la aspiración «de superposición» de Rawls como si fuera un hecho consumado. Hay muchos caminos diferentes hacia el liberalismo político, pero hay muchos que lo alejan. Actualmente, no tenemos un sentido claro de las cuestiones conceptuales centrales respecto de las cuales convergen o divergen los diferentes caminos. Piénsese en el catolicismo romano. Hay católicos liberales como David Tracy y los hay antiliberales como Alasdair MacIntyre[7]. Ambos son escritores inteligentes y católicos serios; pero obviamente es más fácil construir puentes razonables con Tracy que con MacIntyre. ¿Qué hace *precisamente* que dicha tarea sea más fácil? Sólo respondiendo a esas preguntas podemos dibujar los límites conceptuales del «consenso superpuesto».

No obstante, la estrategia general de justificación es lo suficientemente clara como para generar un tercer principio básico. La doctrina liberal debería tratar de tener una «posición libre»; capaz de una declaración coherente que sea independiente de cualquier filosofía particular globalizadora. Aunque Rawls no deja esa relación completamente clara, este principio se sigue directamente de su estrategia de «superposición». Si la doctrina liberal no fuera una «posición libre», la única alternativa sería presentarla como una parte integran-

---

[6] Compara *PL,* págs. 145-146, con Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge University Press, 1987), capítulo 3; y *LS,* sección 71.

[7] Compare Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988) con David Tracy, *The Analogical Imagination* (Nueva York: Crossroads, 1981), y *Dialogue with the Other* (Louvain: Peeters Press, 1990).

te de una filosofía particular globalizadora. Pero esto frustraría toda la cuestión de la «superposición»; dado que difícilmente se podría esperar que otros grupos acepten una doctrina presentada de una manera sectaria.

Encuentro el tratamiento de Rawls de un cuarto principio -la idea de una razón pública- aún más instructivo. En una de sus rupturas más importantes con trabajos anteriores, Rawls renuncia a su pretensión de que «la teoría de la justicia es una parte de la teoría de la decisión racional»[8]. Su nuevo objetivo es formular bases razonables para la cooperación entre partes que difieren, por ejemplo, sobre el significado de la vida buena. ¿Pero qué es lo que tiene que ser razonable cuando los ciudadanos difieren tanto?

La respuesta de Rawls ofrece uno de los puntos más importantes del libro. Los ciudadanos deben estar preparados «a explicarse mutuamente sus votos en términos de un equilibrio razonable de valores públicos»[9]. Deben exhibir «una disposición a oír a los otros y a la imparcialidad para decidir cuándo debería hacerse razonablemente la adaptación a sus puntos de vista»[10]. Este compromiso que se superpone a un diálogo político conduce a Rawls en una dirección que encuentra desagradable. Como he sugerido, Rawls se encuentra muy incómodo cuando se siente movido más allá de los principios ya reconocidos en la práctica política occidental. En la medida en que está en juego el diálogo público, sin embargo, se manifiesta cauteloso, y critica el modo como los estadounidenses entienden el proceso electoral.

Cuando la mayoría de las personas se dirigen a las mesas electorales creen que tienen el derecho a emitir su voto del modo que quieran: quizás voto por X porque es judío, porque me recuerda a mi padre o porque hizo un favor a mi hijo, ¡pero eso no incumbe a nadie más que a mí mismo! Rawls no está preparado para vivir con esta actitud altiva: «el ideal de la razón pública no sólo gobierna el discurso público de las elecciones..., sino también cómo los ciudadanos tienen que emitir su voto... De otra manera, el discurso público corre el riesgo de ser hipócrita: los ciudadanos hablan delante de algún otro de una manera y votan de otra»[11].

Mientras la opinión de Rawls puede parecer curiosamente una opinión a la antigua usanza, pienso que tiene razón al conminamos a repensar el acto de votar[12]. El gobierno legítimo no está basado en los

---

[8] *PL,* pág. 53, n.º 7.
[9] *PL,* pág. 243.
[10] *PL,* pág. 217.
[11] *PL*, pág. 215.
[12] Véase, Bruce Ackerman, *Whe the People* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

actos sin impedimentos de la voluntad personal, sino en el esfuerzo colectivo de cada uno de nosotros para justificar nuestro poder político a través del diálogo público. El voto secreto es valioso sólo porque nos protege de los intentos coercitivos de otros por imponemos su voluntad cuando han fracasado para convencemos a través de los argumentos. Pero esta valiosa protección no debería transformarse en una espada que permita a una mayoría de votantes imponer su voluntad sobre otros bajo formas que no están dispuestos a justificar en público.

El compromiso superpuesto del liberalismo político con el diálogo público asume una fuerza renovada cuando incorporamos un quinto elemento al marco básico. Le denomino el principio del *límite conversacional:* Antes de que un ciudadano liberal ofrezca una razón en un diálogo público, no es suficiente que la encuentre persuasiva. También debe convencerse que otros ciudadanos la encontrarán razonable a pesar del hecho de que mantendrán su desacuerdo sobre el significado último de la vida. De otra manera, debe aceptar la necesidad de un *límite conversacional* y negarse a imponer sus controvertidas nociones de razonabilidad a sus conciudadanos.

Una vez más, estoy totalmente dispuesto a firmar esta cláusula del nuevo contrato ralwsiano. Mi desacuerdo únicamente surge en el paso siguiente, donde procedemos a proponer límites particulares al diálogo continuo en el nombre del liberalismo político. Rawls continua creyendo que el velo de la ignorancia debería servir como un instrumento organizador para modelar el espectro admisible de las razones públicas. Yo no. Pero antes de volver a ésta y a otras diferencias, quiero delinear una zona final de convergencia.

El sexto punto no es un nuevo punto de partida para Rawls, y me influyó profundamente desde que oí sus conferencias como estudiante a principios de la década de 1960. Esto implica la importancia central de la estructura básica de la sociedad en la teoría de la justicia. Aquí es donde los liberales políticos difieren de los libertarios. Reconocemos, y ellos no, que el punto de partida de cada ciudadano en la vida es configurado de un modo omnipresente por la familia, el sistema educativo, la distribución de la riqueza, la institución de la propiedad privada y la organización del mercado. Los liberales se niegan a tratar estas instituciones básicas como si fueran producidas por una mano invisible que se tiende desde el estado de naturaleza. Insistimos en someterlas al control democrático. Antes de que estas estructuras fundamentales puedan ser consideradas legítimas, deben sobrevivir al riguroso *test* del diálogo público de ciudadanos libres e iguales que respetan el derecho de los demás a discrepar acerca del significado último de la vida[13].

[13] *PL,* capítulo 7.

## II. ¿Es Rawls un rawlsiano?

Para resumir la promesa distintiva del liberalismo político, considérese su crítica a una de las grandes banalidades de nuestro tiempo. En incontables ocasiones he oído a personas inteligentes decirme que el «liberalismo» es compatible únicamente con una forma «instrumental» de la razón. Citando a Hobbes, a Hume o a algún otro Hombre Blanco Europeo Muerto, mi gentil crítico me dice que los liberales no pueden razonar acerca de los fines, sino sólo sobre los medios eficientes para alcanzarlos.

A lo que respondo: deje al muerto enterrar su muerte. El liberalismo político vivirá o morirá en un esfuerzo por construir una forma constitutiva de razón pública; una que permita que tipos muy diferentes de personas razonen juntos sobre las cuestiones fundamentales de la justicia social. Dado el escepticismo omnipresente del momento presente, este esfuerzo no generará mayores aplausos. Pero no llegaremos a ninguna parte si permitimos que el modernísimo escepticismo nos paralice. Debemos comenzar a razonar sobre la razón liberal.

Después de todo, es posible construir modelos muy diferentes de diálogo político que parecen ampliamente consistentes con las seis ideas delineadas en la sección precedente. ¿Qué está en juego al elaborar un modelo en lugar de otro?

Realmente no lo sé, y llevará mucha más discusión de muchas más personas antes de que podamos informarnos. Pero el diálogo debe comenzar en alguna parte, y por lo tanto propongo confrontar el modelo particular de Rawls de la razón pública con otro avanzado en mi libro sobre *The Liberal State*. Para no sorprender a nadie, concluiré que mi modelo es mejor. Si esto provoca el desacuerdo del lector y propone algo que le es propio, tanto mejor. El liberalismo político es más grande que nosotros dos, y su destino estará determinado por la amplitud y la profundidad del diálogo subsiguiente; entre los lectores de *DOXA;* y en una comunidad mayor.

### *1. ¿Velos de la ignorancia?*

Supóngase, entonces, una sociedad de liberales políticos que deliberan sobre los principios que deberían organizar la estructura básica de sus instituciones. ¿Cómo deberíamos proceder con el diálogo público?

No situándose detrás de un «velo de la ignorancia». Es verdad, este experimento imaginario impide a las partes diseñar principios que les favorezcan o que favorezcan a sus teorías globalizadoras de

lo bueno. Dado, por hipótesis, que los ciudadanos son liberales políticos, encontrarán que esto es una característica deseable del procedimiento del velo.

Pero si éste es su único objetivo[14], hay más de una manera sencilla de alcanzarlo. Simplemente podrían adoptar un protocolo que les prohíba comprometerse en argumentos justificatorios que exijan a cualquier ciudadano afirmar que su concepción de lo bueno es superior a la de sus conciudadanos. Para poner la cuestión en términos rawlsianos, los ciudadanos pueden omitir el escenario de la posición originaria y proceder directamente a especificar los límites apropiados de su uso de la razón pública.

Este es precisamente el procedimiento propuesto en mi *Liberal State*. El último párrafo reafirma el principio de neutralidad que propuse como un límite fundamental al diálogo político. Al proceder adoptando la neutralidad como su primer movimiento en la política liberal, los ciudadanos evitan para siempre la necesidad de hablar de sí mismos como si fueran «seres sin ataduras», carentes de toda identidad social. La conversación política comienza con un espíritu muy diferente; con los participantes comprometiéndose *a construir una nueva dimensión para su identidad social*. Si no se hubieran comprometido en el diálogo liberal, su identidad tendría que ser conformada únicamente por otros compromisos sociales; con sus familias, trabajos, comunidades religiosas, y similares. Ahora, sin embargo, se están comprometiendo para agregar todavía otro papel a su identidad social; mutuamente se tratarán, en las ocasiones relevantes, como ciudadanos de un Estado liberal, interactuando a través de las formas especiales reguladas por su mutuo compromiso con la concepción liberal de la razón pública[15].

Mi crítica del velo rawlsiano es una reminiscencia de, aunque diferente a, la crítica de Sandel[16]. Sandel afirma que el velo de Rawls exige un compromiso metafísico con una concepción neo-kantiana del yo; en la cual la esencia de la personalidad se revela sólo cuando uno es despojado de todo compromiso particular. Rawls desvía esta objeción recordando que los liberales políticos no demandan a los ciudadanos que se comprometan con una teoría del yo profundamente controvertida. En su lugar, deberían considerar su decisión de poner el velo como si esto fuera similar a «representar un papel en

---

[14] Rawls no ofrece ninguna otra justificación para el velo. Véase *PL,* pág. 24.

[15] Para una discusión más amplia sobre este punto; véase Bruce Ackerman, «Why Dialogue?, *Journal of Philosophy,* LXXVI, 1 (enero, 1989); págs. 5-24; 19-21; y *LS,* sección 67.

[16] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Pres, 1982).

una obra, Macbeth o Lady Macbeth por ejemplo». Esta decisión no les compromete más con una metafísica kantiana del «yo sin ataduras» de lo que interpretar a Macbeth «nos compromete a pensar que somos realmente un rey o una reina ocupados en una desesperada batalla por el poder político. Casi lo mismo vale para los papeles que generalmente se interpretan»[17].

Esta respuesta es satisfactoria en la medida que agregamos una cláusula importante. Mientras un actor no se compromete a ser realmente un rey, se compromete a interpretar el papel de un actor. Antes de hacerlo, debe persuadirse de que ésta es una actividad que merece su energía y compromiso. Al tomar esta decisión, además, una persona debería considerar la calidad de los papeles que puede esperar interpretar: puede comprometerse razonablemente con un teatro shakesperiano, aunque rechace razonablemente una lucrativa carrera en películas pornográficas y dedicar su vida, por ejemplo, al esquí acuático.

Del mismo modo, cuando se demanda a una persona que se ponga el velo, se compromete con el papel de un ciudadano liberal; y las líneas que tiene que decir en este papel tendrá algún peso en su respuesta a la última pregunta que tiene que hacer, ¿es el papel de un ciudadano liberal merecedor del esfuerzo que tiene que hacer?

Obviamente, hay mucho más para esta decisión que la calidad dramática del guión con el que un ciudadano político actuará en el escenario de la vida política. Como hemos visto, el ejercicio liberal en el consenso superpuesto tiene por objeto ofrecer a los supuestos ciudadanos razones muy fundamentales, enraizadas en opiniones morales globalizadoras diferentes, para comprometerse con la ciudadanía liberal. Por lo tanto, si la única manera plausible de comprometerse en este papel fuera poniéndose el velo, estaría más que dispuesto a interpretar el papel.

Pero otra cosa totalmente diferente es hacer esta demanda cuando hay otra especificación en el guión que evita la necesidad para ponerse el velo. Es a este respecto a la que se refiere mi crítica sandeliana. No he rechazado el velo porque piense que compromete a alguien con una teoría metafísica del yo. La rechazo en el nombre de un instrumento rival que sustituye la neutralidad por el velo. ¿Por qué debería obligarse a un ciudadano a interpretar el papel de un ser sin ataduras cuando el diálogo liberal puede proceder *exactamente igual* sin imponer esta demanda?

Si se está tenazmente persuadido de la analogía de Macbeth de Rawls, se podría estar tentado a responder en términos estéticos,

[17] *PL* pág. 27.

¿No es un juego hermoso el que se da cuando los ciudadanos están recorriendo el escenario cívico hablando sobre velos imaginarios? Pero estoy seguro de que Rawls no apoya los esfuerzos actuales en boga por introducir la estética en la moral política. En cambio, nos conminaría a consultar a nuestros compromisos comunes con el liberalismo político, y a considerar si estos principios podrían ser desplegado para inclinar la balanza en favor, o en contra, del uso continuado del velo como la guía de un experimento imaginario.

En mi opinión, estos principios se inclinan decisivamente contra el velo y en favor de la neutralidad (pero una vez más, entonces, estoy haciendo un sopesamiento). Mi argumento es simple: tal como yo lo veo (principio l), los liberales políticos se comprometen a diseñar una doctrina que haga tan pocas demandas como sean posibles a los compromisos morales globalizadores de sus diversos ciudadanos. Dado este objetivo superpuesto, el velo debería rechazarse porque impone demandas innecesarias. Por una parte, los partidarios de Sandel podrían razonablemente considerar la petición de jugar con los velos como algo simplemente gratuito dada la disponibilidad de un guión alternativo. A los partidarios de la neutralidad no se les exige interpretar el papel de un «yo sin ataduras», pero se les invita a enriquecer su proyecto de constitución social agregando otro papel a su repertorio.

Por otra parte, los partidarios de las concepciones kantianas del yo no pueden hacer críticas similares si el guión se organiza a través de líneas neutralistas. Los kantianos no niegan que el yo empírico está constituido en parte por sus papeles sociales; únicamente insisten en que este proceso de constitución social supone una deducción trascendental previa del yo. Parecería, entonces, que el neutralista no ofende ninguno de los compromisos globalizadores de los kantianos cuando proponen su concepción de una razón pública, mientras que el velo ralwsiano pone un obstáculo adicional en el camino de los supuestos ciudadanos comprometidos con la metafísica sandeliana. Algunos podrían considerar que esta carga es pequeña, más pequeña que la carga puesta sobre los supuestos actores que sopesan la posibilidad de interpretar un papel pornográfico en lugar de Macbeth. Otros pueden considerar esta carga muy pesada. Cualquiera sea su peso, nadie puede negar que los velos imponen una carga innecesaria, una que los liberales políticos serios no deberían poner en el camino de un Estado liberal.

Se sigue que Rawls debería abandonar el velo y modelar el uso de la razón pública en un Estado liberal imponiendo directamente límites fundamentales sobre el diálogo del tipo propuesto por el Principio de Neutralidad.

*2. El Principio de Diferencia*

Rawls debería ser particularmente cauto con el velo, dado que no consiguió en gran parte los resultados que esperaba en *A Theory of Justice*. En su anterior trabajo argumentaba que los contratantes bajo el velo serían racionalmente compelidos a aceptar una fuerte concepción igualitaria de la justicia, preocupados por maximizar la situación de la clase de los peor situados. Este argumento, sin embargo, no sobrevive en la transición a *Political Liberalism*.

Rawls no presta mucha atención al estatus del principio de diferencia en su nuevo libro. En una simple nota, subraya que «algunos han pensado que mi desarrollo de la idea de liberalismo político suponía abandonar la concepción igualitaria de la *Theory of Justice*. No estoy dispuesto a ninguna revisión que implique un tal cambio y pienso que esa suposición no tiene fundamento»[18].

Estoy en desacuerdo, por razones que exigen una breve revisión de las bases rawlsianas. Es bien conocido que el argumento en favor del principio de diferencia es extremadamente sensible al diseño del velo de la ignorancia[19]. La distinción crucial es entre un velo tenue y uno denso. Bajo un velo «tenue», los contratantes no conocen su posición de clase o sus ideales particulares. Pero conocen el porcentaje de la población que se encontrará en cada una de las clases sociales relevantes. Bajo un velo «denso», son privados de esta información.

Espesar el velo de la ignorancia es grave porque Rawls está claramente equivocado acerca del principio de diferencia cuando los contratantes se ubican detrás del velo tenue. Suponga, por ejemplo, que se les permite conocer que la clase superior contendrá el 90% de la población, y que sólo el 10% se encuentra en la clase más baja. En ausencia de información adicional, contratantes racionales asumirán que cada uno de ellos también tendrá el 90% de posibilidades de pertenecer a la clase superior después de que el velo se levante. Parecería, entonces, que serían muy tontos si insistieran en el principio de diferencia; que puede maximizar la probabilidad de un 10% al coste de reducciones muy grandes en las probabilidades con las que se enfrentarán la mayor parte del tiempo. Por supuesto, pueden tomar el riesgo inferior lo suficientemente en serio como para acercarse a su elección con muchísima aversión al riesgo. Pero el principio de diferencia les exige que lleven su aversión al riesgo a extre-

[18] *PL,* pág. 7, n. 6.

[19] Véase, John Harsany, «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory», *American Political Science Review,* LXIX, 2 (junio, 1975), pág. 594-606.

mos ridículos. En suma, a menos de que Rawls nos persuada de poner un «velo denso», ha producido de hecho algunos nuevos y caprichosos argumentos en favor de la desigualdad.

Usted no pensará que la mera aceptación de un «velo denso» despejará un suave camino en favor del principio de diferencia. Al contrario, creo que actores racionales rechazarían la justicia rawlsiana aun cuando actúen bajo esta condición extrema de ignorancia. Pero al menos Rawls tiene algo más que decir en su favor una vez que nos persuada de que tenemos que espesar el velo tan drásticamente.

Rawls está bien dispuesto a ello, y ha trabajado en los últimos años para presentar un argumento persuasivo en favor de espesar el velo. Esto no se ha manifestado como una tarea fácil. Después de todo, nadie cree que la ignorancia sea verdaderamente una buena cosa, especialmente cuando nos imaginamos a nosotros mismos haciendo elecciones fundamentales en la vida. En el mejor de los casos, el velo es una herramienta analítica, que tamiza la información que conduce a actores racionales a predisponer sus decisiones de una manera tal que ofenden nuestro sentido de la justicia como equidad. Pero el velo «tenue» es lo suficientemente denso como para cumplir con este objetivo: los contratantes ya han sido privados del conocimiento de sus propios ideales y de su posición de clase y de ese modo no pueden situarse para favorecer sus intereses particulares. ¿Por qué, entonces, un sentido de la equidad nos obliga a espesar el velo aún más?

Pensé durante mucho tiempo que Rawls no tenía una respuesta plausible hasta que encontré mi copia de su *Dewey Lecture* de principios de la década de 1980 y descubrí una. Ésta era una época donde Rawls estaba en el punto culminante de su fase kantiana y fue esta inspiración la que le suministró el impulso de su defensa de un velo denso. El velo tenue era inadecuado, habíamos sostenido, porque dramatizaba de un modo insuficiente la dimensión neo-kantiana del experimento imaginario de Rawls. Despojando a los contratantes de toda información, la posición originaria les revelaba lo que realmente eran; seres kantianos constituidos por su sentido de la justicia y con el poder de dar significado a sus vidas. El velo tenue era inadecuado porque confundía la posición originaria con otra información y, por lo tanto, distraía nuestra atención de su prístina descripción neo-kantiana de la naturaleza humana[20].

Dejo a los neo-kantianos decidir si encuentran esto convincente. Sólo una cosa es clara: las justificaciones de este tipo no tienen lugar en el nuevo mundo del liberalismo político de Rawls. Toda la impor-

[20] John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy,* LXXVII, 9 (septiembre, 1980), págs. 515-72, 549-50.

tancia del proyecto es evitar hacer prisionero al liberalismo político de cualquier punto de vista metafísico particular. Para poner el problema de una forma dialógica: Rawls no puede responder a Michel Sandel diciendo que el liberalismo político no aprueba la concepción kantiana del yo, y luego volver atrás y decir que los contratantes emplean un velo «denso» porque expresa mejor la concepción del yo kantiana.

Y, sin embargo, siento informar que esto es precisamente lo que sucede en *Political Liberalism:*

> «Comenzando con un estado de no información, permitimos que sólo la información suficiente haga racional al acuerdo, aunque todavía convenientemente independiente de una casualidad histórica, natural y social. *Una información más amplia sería compatible con la imparcialidad pero un punto de vista kantiano busca más que eso»*[21].

Este comentario aparece en el libro al final de la Parte III, que sugiere una precaución general: la Parte III reproduce sin modificaciones los ensayos escritos en 1977 y 1981, cuando Rawls todavía no había formulado claramente su proyecto de liberalismo político. Es mejor leer el nuevo libro como si finalizara con la Parte II, tratando la Parte III como un apéndice sugerente, pero problemático.

Siguiendo con mi recomendación metodológica, otorgo prioridad a la única discusión que resta de la problemática del velo, aunque aparezca en una rápida nota del Capítulo Uno. Aquí Rawls reconoce el error de basarse en el kantismo para justificar el velo denso y pretende deducir la noción de «la cultura política pública de una sociedad democrática»[22].

Pero esta pretensión es manifiestamente falsa. No hay una sociedad democrática en el mundo que adopte la proposición general de que *las decisiones políticas fundamentales se toman mejor en la ignorancia, y que el más ignorante de quienes toman decisiones hace la mejor decisión.* Por el contrario, hay y debe haber un principio general en favor de un proceso informado de toma de decisiones. Este esfuerzo para salvar el velo denso a través de una apelación directa a «la cultura política pública» no es una salida.

Quizás podamos redimir al velo denso con un argumento más complicado. Éste no comienza con la perversa pretensión de que la ignorancia es una dicha en una democracia, sino que afirma que el valor de la imparcialidad juega un papel crucial en «la cultura políti-

---

[21] *PL,* pág. 273 (el subrayado es mío).
[22] *PL,* págs. 24-25, n.º 27.

ca pública». Esta afirmación tiene el halo de la verdad. Además, hemos visto que poner a los contratantes tras el velo es una técnica que puede ser usada para expresar la imparcialidad. El problema llega en el paso siguiente; cuando los rawlsianos tratan de explicar por qué el concepto de imparcialidad nos exige ubicar a los contratantes detrás de un velo denso, como opuesto a un velo tenue. Con todo, hemos visto ya que Rawls confiesa -no obstante en la Parte III- que este paso siguiente no puede ser dado con éxito. Hemos llegado, entonces, a un callejón sin salida: si Rawls debe renunciar al velo denso o debe hacerlo al liberalismo político.

Nos hemos movido más allá de la nota de Rawls en un esfuerzo por salvar el velo denso. Hasta que algún otro vaya también y llene este hueco abierto, los rawlsianos quedan bloqueados por el velo tenue si esperan jugar con las reglas del liberalismo político. En consecuencia, deben rechazar el principio de diferencia y defender una u otra forma de desigualdad en la distribución de los recursos básicos. El compromiso igualitario de *A Theory of Justice* no sobrevive al movimiento hacia *Political Liberalism.*

Por el contrario, el fuerte igualitarismo de *The Liberal State* no sufre ninguna turbación similar. No está en cuestión su modelo de razón pública que exige a los participantes ubicar sus identidades particulares detrás de algún velo, denso o tenue. Se les interroga para enriquecer, no para empobrecer, sus identidades sociales. Cuando interpretan su papel en el escenario cívico, los ciudadanos liberales pueden ser absolutamente conscientes de lo que son y tienen derecho a decirle a algún otro que sus identidades vitales y proyectos reales son buenos; incluso infinitamente buenos. Hablan por sí mismos, no en nombre de algunas criaturas desarraigadas.

Esto no significa, por supuesto, que puedan decir todo lo que quieran. Como cualquier otro papel social, la ciudadanía liberal impone límites severos a un comportamiento adecuado. Tal como los buenos trabajadores, vecinos o deportistas reconocen los límites de un comportamiento adecuado dentro de sus empresas colectivas, así también deben hacerlo los ciudadanos liberales. Mientras son libres para proclamar la calidad de su bien, la neutralidad les prohíbe afirmar que su bien es algo mejor que los sostenidos por sus conciudadanos. Éste es, por supuesto, un límite muy fuerte sobre la razón pública. Sin embargo, *The Liberal State* establece que los ciudadanos limitados por la neutralidad pueden aprobar principios fuertemente igualitarios para la distribución de los recursos básicos.

Sin duda, mis esfuerzos para elaborar estos diálogos neutrales sufren todo tipo de dificultades particulares. Pero en ningún punto sufren los problemas metodológicos que estamos discutiendo. En ningún punto los ciudadanos liberales son interrogados para que

supongan quienes podrían llegar a ser después de que levanten el velo. En ningún punto son interrogados para negociar la posibilidad de que serán ricos contra la posibilidad de que serán pobres. Y es la necesidad de hacer esta negociación la que conduce a los contratantes racionales de Rawls, que operan bajo un velo tenue, a elegir la desigualdad en el nombre de la justicia.

Rawls se equivoca, entonces, cuando supone que su nuevo compromiso con el liberalismo político es compatible con sus compromisos más antiguos con la posición original y la igualdad. Cuando se enfrenta con esta inconsistencia básica, ¿descartará el «velo de la ignorancia» que desarrolló décadas antes que reconociera las aspiraciones características del liberalismo político?

**III. ¿Es conservador el liberalismo?**

Analizaré a continuación los fundamentos del liberalismo político. Rawls describen esa doctrina como si fuera profundamente dependiente de una «cultura política pública de una sociedad democrática». Las fuentes de esta cultura son totalmente limitadas, «comprenden las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (incluidas las del poder judicial), tanto como los textos históricos y los documentos que son de conocimiento público»[23]. Desde esta perspectiva, el liberalismo político es parasitario de la práctica liberal. Rawls parece poco dispuesto a presentar esta doctrina como un ideal que permanece libre; algo por lo que los liberales de todo el mundo no sólo deberían estar dispuestos a hablar, sino a luchar y a morir.

Reitera que las invocaciones a una «cultura política pública» deberían distinguirse de su apelación al «consenso superpuesto». Esta segunda noción está relacionada con ideas, no con prácticas. Afirma que la mejor manera de defender el liberalismo político es demostrando su apoyo racional en diversas doctrinas globalizadoras; que van desde el pensamiento neo-kantiano y del humanismo pragmático hasta el catolicismo liberal, y más allá. Apoyo el «consenso superpuesto». Por cierto, es este mismo apoyo el que me lleva a rechazar la invitación de Rawls a considerar el liberalismo político como un provincialismo angloamericano actualmente (¿temporalmente?) en ascenso en Europa y en otros lugares.

Mi argumento es sencillo: si, como insiste el «consenso superpuesto», hombres y mujeres de muy diferentes ideales morales y

[23] *PL,* pág. 14.

religiosos pueden alegar sus compromisos comunes con el liberalismo político, ¿por qué este compromiso de principio no debería trasladarse a casos en los cuales los liberales no tienen el control de la cultura política? Si el liberalismo político es lo suficientemente convincente como para motivar una batalla en su defensa en aquellos lugares donde tiene ascendiente, ¿por qué no está lo suficientemente convencido como para inspirar una batalla para crearlo?

La respuesta, si es que existe alguna, tiene que ser encontrada en la manera cómo Rawls usa la apelación a la «cultura política pública» en su argumento mayor. Con dos grandes excepciones que se señalarán más tarde, este concepto no cumple una función demasiado efectiva; en la medida que somos cuidadosos en distinguirlo del «consenso superpuesto». Naturalmente, si Rawls hubiera tomado en serio su apelación a una cultura política existente, habría escrito un libro muy diferente. La versión revisada de *Political Liberalism* habría comenzado con reflexiones sobre los grandes acontecimientos políticos que sirven de fundamento histórico de las políticas liberales modernas; desde la firma de la Carta Magna hasta la Reforma Protestante, la Revolución Inglesa, las revoluciones francesa y estadounidense, las grandes reformas liberales del siglo diecinueve en Inglaterra y de la Reconstrucción Estadounidense, el Estado de bienestar inglés y el *New Deal* estadounidense. En cada uno de estos puntos, Rawls tendría que haber considerado los grandes documentos que expresaron la «cultura pública» que desarrolló el liberalismo en Inglaterra, en Estados Unidos y en el Continente europeo. Después de desarrollar este trasfondo histórico, tendría que haberse trasladado hacia el último medio siglo triunfante, cuando el liberalismo salta más allá de sus países tradicionales. ¿En qué medida está dando este salto histórico mundial un nuevo significado a la «cultura política» moderna?

Sería el último en negar el valor de un esfuerzo de este tipo; ha provisto mi agenda principal en los últimos quince años[24]. Mientras Rawls tiene algunas cosas interesante que decir acerca de mi trabajo, un tal ejercicio historicista no le ofrece -y no debería- su principal inspiración. Naturalmente, está comprometido con las ideas de Locke y de Mill, de Kant y de Hegel. El poder de la obra de Rawls se debe por completo a su creativa reformulación de los argumentos filosóficos abstractos heredados de la tradición occidental. Dado este hecho, es importante señalar que ni Locke ni Kant, ni aun Mill escri-

[24] Véase, Bruce Ackerman, *We the People* (Cambridge: Harvard University Press, 1991); *The Future of Liberal Revolution* (New Haven: Yale University Press, 1992). Existe versión castellana, *El futuro de la revolución liberal*. Traducción: Jorge F. Malem Seña. Barcelona, Ariel, 1995.

bieron en una época donde el liberalismo estaba en ascenso en la «cultura política pública». Por cierto, escribían con la intención de *cambiar* sus culturas de un modo profundo.

Y así deberían actuar los liberales políticos de hoy en día. Ninguna nación sobre la tierra ha alcanzado el tipo de justicia social al cual aspira el liberalismo político. Como consecuencia, toda cultura política existente está envuelta con miles de documentos apologéticos porque no se puede hacer justicia. Este estado de cosas infeliz es completamente consistente con la construcción de un «consenso superpuesto» en cuestiones de valor político. Es extraordinariamente fácil que hombres y mujeres olviden sus principios políticos en sus ansias por usar el poder estatal para sus propios engrandecimientos; y luego escriben obras fantásticas proclamando su virtud pública. El liberalismo político se convertiría en una racionalización provinciana si se siguiera el consejo de Rawls. El hecho de que los textos sagrados de la «cultura política» estadounidense niegue a los ciudadanos su derecho fundamental a un ingreso mínimo decente es parte del problema, no la solución. De un modo similar, la reciente decisión de Alemania de limitar el derecho de asilo político representa una ruptura fundamental de los ideales liberales; sin importar cuán buenos resultan ser los alemanes para producir documentos que impulsan su «cultura política» en direcciones antiliberales.

La tarea es criticar la cultura política, no racionalizarla; cambiarla por la mejor y luchar contra la represión autoritaria. Si esto es verdad respecto de aquellas políticas moralmente ambiguas que transitan por las «democracias liberales», es más cierto aún en aquellas vastas áreas donde los principios liberales son tratados con desprecio. El liberalismo político es una doctrina revolucionaria, que se basa en una idea radical; que hombres y mujeres de diferentes creencias pueden establecer un sistema político justo que ofrezca a todos los participantes el igual derecho a vivir sus propias vidas según sus propios deseos. El último reto de la filosofía liberal es mostrar precisamente cuán radical es esta idea; imaginando mundos en los cuales los ciudadanos liberales tuvieran realmente éxito al hacer realidad esta promesa. Tales mundos imaginarios están, por supuesto, a años luz de las horribles realidades a las que nos enfrentamos. La distancia es tan grande que sería una locura usar las conclusiones de una teoría ideal como el fundamento inmediato para un programa de acción práctica.

Sin embargo, requerimos urgentemente una especulación utópica. Precisamente es demasiado fácil abandonar la esperanza y dejar por completo la política a los cínicos con hambre de poder. Dado el mundo tal como es, la promesa de la política liberal puede hacerse evidente sólo a través de actos de imaginación. La imagen luminosa

de ciudadanos liberales comprometiéndose exitosamente en el proyecto de una razón pública sirve como una crítica profunda a la cultura pública existente; subrayando áreas donde las políticas actuales fallan estrepitosamente, provocando a la parte más seria de nuestras almas para que considere si, pese a todas las dificultades, no podemos dar algunos pasos genuinos hacia la realización de la promesa de una libertad igual para todos.

Es especialmente importante revitalizar el lado especulativo del liberalismo actual, después de la larga y dura noche del siglo veinte. Durante las luchas contra el nazismo y contra el comunismo, fue bastante difícil para los liberales preservar el *statu quo* contra la embestida de la pretensión totalitaria. Comprensiblemente, este largo período de defensa condujo a muchas mentes soberbias a desacreditar la facilidad con la cual el pensamiento utópico puede ser pervertido en una apología en favor del asesinato masivo y de una conformidad aplastante[25]. Pero después de 1989, otro peligro llegará a ser cada vez más claro; privado de los retos morales de la guerra fría, el liberalismo del *statu quo* puede degenerar fácilmente en una persecución cínica del autointerés, produciendo una política que desacreditará por completo la promesa revolucionaria del liberalismo.

Por lo tanto, soy completamente impenitente respecto del tono enfáticamente utópico adoptado en *The Liberal State*. En incontables ocasiones, he sido preguntado -a menudo con una condescendencia pobremente disimulada- acerca de si tiene sentido realmente comenzar una filosofía política imaginando que usted y yo *estamos* en una nave espacial cuyo objetivo es la colonización de un nuevo mundo. Pero estamos en una nave espacial. Es el llamado planeta Tierra. Mientra este mundo esté cargado de antiguas injusticias, el compromiso liberal hacia la razón pública debería conducirnos a rechazar que lo Real es lo Racional. Realmente debemos someter la cultura política existente a una crítica dialógica globalizada, aunque especulativa. Ésta es la cuestión de mi utópico experimento imaginario.

Sus hallazgos se ponen de manifiesto al oponerse a la perspectiva de Rawls. No quiero exagerar. Aunque Rawls diga que únicamente está elaborando las premisas de las culturas políticas existentes, perro conservador que ladra no muerde. Sin embargo, hay momentos cruciales en los cuales su deferencia hacia la práctica existente compromete seriamente su visión. Y lo que es más notable, está la cues-

---

[25] Véase, por ejemplo, Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Londres: Oxford University Press, 1969); Friedrich Hayeck, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944); Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975); Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1950.

tión de los límites del Estado; nuestro malévolo hábito de trazar líneas imaginarias y excluir aquello que es lo suficientemente desafortunado como para ser indeseable. Esta técnica ofrece a los ricos un recurso inapreciable en su permanente batalla para racionalizar sus posesiones de desiguales recursos. Aun cuando reconozcan algún tipo de obligación redistributiva hacia los pobres dentro de su propio Estado, se niegan a reconocer una obligación comparable en cualquier otro lugar. La mayoría de los residentes blancos de Los Angeles, por ejemplo, reconocen un deber de ayudar a los negros pobres de Harlem, a tres mil millas de distancia y a quienes nunca han visto. Pero cuando se encuentran personalmente incluso a negros más pobres en sus vacaciones en Jamaica raramente piensa en ello. Y respecto de los inmigrantes mexicanos ilegales, ¡estos extranjeros deberían ser expulsados inmediatamente!

*The Liberal State* critica esta práctica política profundamente arraigada. Rechaza que los occidentales ricos puedan imponer vallas a sus problemas de justicia señalando simplemente que los extranjeros han nacido en «otro lugar»[26]. Esto no implica que los Estados liberales nunca puedan imponer vallas. Una afluencia súbita de millones de extranjeros puede destruir el arte de la propia política liberal, especialmente si estos extranjeros no están entrenados en las formas del diálogo liberal. Dentro del marco del liberalismo dialógico, ningún derecho individual es más precioso que el derecho de la comunidad liberal a mantener el proceso continuado de razón pública que sirve como la matriz constitutiva de todos los otros derechos. Se sigue que podría haber algunos fundamentos en favor de la restricción en los Estados del mundo real: demasiados inmigrantes inundando el país al unísono podrían socavar la fábrica del discurso liberal. Pero esta salida del cascarón debería ejercerse con gran cuidado, dado lo fácil de su abuso[27]. Si se acepta una limitación de la inmigración, debe estar acompañada de un incremento masivo de la ayuda exterior[28]. Solo de esta manera podemos dejar claro que, al limitar la inmigración, rechazamos la ridícula afirmación de que los Estados liberales pueden resolver el problema de la justicia social imponiendo vallas a las personas que hubieran nacido en «otro lugar».

---

[26] *LS,* págs. 89-95.

[27] Véase, *LS,* págs. 89-95. Dada la naturaleza de esta excepción, resulta particularmente difícil justificar la exclusión de los inmigrantes que lucharon en favor del liberalismo en sus países de origen y corren el riesgo de un castigo si son forzados a regresar a «casa». Dado sus sacrificios por los principios liberales, no hay razón para suponer que su admisión socavará la vitalidad del diálogo liberal del Estado que los admite.

[28] Véase *LS,* págs. 256-57.

Quizás esté equivocado a este respecto, pero al menos mi utópico experimento imaginario obliga a mis lectores a enfrentarse a esa cuestión. No así la versión de *Political Liberalism* de Rawls: «Asumo que la estructura básica es la de una sociedad cerrada: esto es, la consideramos como autocontenida y sin relaciones con otras sociedades. Sus miembros entran únicamente por nacimiento y la dejan sólo con la muerte». Rawls admite que este movimiento supone una «abstracción considerable», pero insiste que el pensamiento liberal debería comenzar con el caso de una sociedad completamente cerrada, totalmente aislada de otras sociedades[29].

No podría estar más en desacuerdo con tal afirmación. La movida de Rawls es profundamente hostil a las mayores aspiraciones del liberalismo político. Como hemos visto, este proyecto comienza con la idea de que el pluralismo «es una característica permanente de la cultura pública, y no una mera condición histórica que pasará pronto». Mientras que los individuos y los grupos extranjeros parezcan diferentes de nosotros, los liberales políticos rechazarán tratar la conmoción del desacuerdo aislando a su propio grupo de los extranjeros. Recorrer este camino extiende cada vez más la xenofobia y la represión violenta. El reto es reunir a los extranjeros en un proyecto común de cooperación política, basado en un reconocimiento mutuo del igual derecho a ser diferente de cada uno de los individuos. En vez de incluir a los inmigrantes en este proceso liberal de razón pública, las naciones occidentales tratan a los «extranjeros» arrojándolos más allá de sus fronteras. Es esta elección de la fuerza sobre la razón la que hace de las prácticas de inmigración actuales un escándalo del Occidente liberal. Al comenzar este experimento imaginario con la noción de una sociedad completamente cerrada, Rawls facilita que se ignore esta notoria injusticia.

El supuesto también es falso respecto de los hechos de la vida moderna. Leyendo la estipulación de Rawls de una sociedad cerrada repasé en la noche mis actos del día. Sin despertarme a pesar del sonido de mi reloj despertador hecho en Taiwan, me vestí apresuradamente con ropas manufacturadas en China, India, Italia e Inglaterra. Luego me senté para mi única acción totalmente estadounidense: el desayuno; en el *New York Times* leí transversalmente acerca de la tragedia en Bosnia y las amenazas de ataque nuclear de Corea del Norte. Luego me introduje en mi auto alemán, corrí apresuradamente por los barrios pobres de New Haven para pasar una mañana provechosa machacando mi ordenador japonés en mi oficina de Yale. Almorcé en un restaurante hindú con amigos que defendían las últimas ideas locas que llegaban desde París. Fui a clase a hablar

[29] *PL,* pág. 12.

sobre la justicia a un grupo grande de estudiantes multinacionales, luego me entrevisté separadamente con cuatro estudiantes graduados, dos estadounidenses, uno japonés y uno hindú. Luego, mi esposa y yo fuimos a cenar a un restaurante chino para oír a amigos describir su reciente viaje a Grecia. Estoy seguro de que la vida de Rawls no es tan diferente y que un día típico de un intelectual holandés o italiano es aún más cosmopolita. ¿Por qué, entonces, no deberíamos comenzar el análisis desde la posición ventajosa de una sociedad abierta en vez de la de una cerrada?

Pero, se puede objetar, sólo la decadente clase superior de los intelectuales vive como cosmopolitas desarraigados. La mayoría de los estadounidenses están mucho más aislados de los beneficios culturales y económicos del intercambio internacional. Esta retórica populista es falsa frente a los hechos. Mientras la clase superior consigue beneficios característicos del cosmopolitismo, también las personas comunes se aprovechan enormemente. Ésta es la lección de cincuenta años de exitosas políticas de libre comercio. Yendo más allá de la estrecha economía, la cultura de los estadounidenses comunes no es «hecho en los Estados Unidos». Incluso las religiones desarrolladas en el país, como la mormona o la ciencia cristiana, son impensables si no se las ubica en un contexto más cosmopolita. Si esto es verdad de los Estados Unidos, lo es aún más respecto de otras naciones.

¿Qué justifica, entonces, el postulado de clausura de Rawls que es culturalmente improbable y moralmente problemático? Rawls recoge esta pregunta en un ensayo reciente sobre el *«Law of Peoples»*[30]. Defiende su premisa sobre la base de que «los pueblos como cuerpos corporativos organizados por sus gobiernos existen actualmente bajo alguna forma alrededor del mundo. Históricamente hablando, todos los principios y estándares propuestos por el derecho internacional para ser factible deben mostrarse aceptables para la opinión pública reflexiva y meditada de los pueblos y de sus gobiernos»[31]. Las últimas tres palabras sugieren cuánto ha capitulado Rawls a la cultura política existente. Por supuesto, los funcionarios gubernamentales no aceptarán una crítica fundamental de los límites existentes; su poder político presupone su legitimidad. Otorgarles un veto sobre la pregunta de los límites es como dar al rico un veto sobre la distribución de la riqueza[32]. En vez de ser condescendientes

---

[30] John Rawls, «The Law of Peoples», en Stephen Shue y Susan Hurley, comps., *On Human Rights* (Nueva York: Basics Books, 1993),págs. 41-82. En lo que sigue, citado como *LP*.

[31] *LP,* pág. 50.

[32] Ofrecer un poder de veto a los funcionarios gubernamentales es especialmente sorprendente dado el reconocimiento de Rawls de que muchos límites son «arbitrarios... desde un punto de vista histórico». *LP,* págs. 56-57.

con los funcionarios gubernamentales, los liberales políticos deberían tratar de convencer a la «opinión pública reflexiva» en todas las naciones de la necesidad de domeñar al poder estatal a través de las demandas rigurosas de una razón pública.

En vez de completar esta empresa, Rawls propone un compromiso político desastroso con los regímenes autoritarios de todo el mundo. Según él, debemos distinguir entre las sociedades jerárquicas que son «bien ordenadas» y los sitios realmente malos. Las sociedades jerárquicas bien ordenadas pueden ser teocráticas en sus leyes, autoritarias en sus políticas y paternalista en su organización social. Sin embargo, los jefes de una jerarquía «bien ordenada» creen sinceramente que están sirviendo al bien común y que incluso están dispuestos a consultar con sus seguidores antes de usar la fuerza para ponerlos en vereda. Mejor aún, están dispuestos a dar a sus ciudadanos una porción [muy] pequeña de libertad antes de que estallen en actividades contestatarias[33]. Sobre todo, no nos agredirán si somos buenos chicos.

En la medida que los autoritarios satisfacen este mínimo muy mínimo, Rawls urge a los Estados liberales a alcanzar con ello un entendimiento de principios. El velo de la ignorancia ofrece los principales medios para definir los términos del nuevo orden mundial. Los representantes de los Estados «bien ordenados» deberían situarse detrás de un velo en el que no conocen si provienen de políticas liberal o jerárquica. No es nada sorprendente, el procedimiento de poner un velo genera un contrato social rawlsiano que consolida el derecho de los Estados autoritarios a oprimir a sus ciudadanos que disientan; esto es, en la medida que permanezcan «bien ordenados» y usen el «imperio de la ley» cuando metan en prisión a sus elementos perturbadores.

---

[33] La noción poco generosa de Rawls de derechos humanos es conducida por su inflexible insistencia de que las jerarquías «bien ordenadas» deben ofrecer «al menos ciertos derechos mínimos destinados a la subsistencia y a la seguridad (el derecho a la vida), a la libertad (la libertad de la esclavitud, de la servidumbre y del empleo forzoso) y a la propiedad (individual), tanto como a la igualdad formal tal como es expresada por las normas de la justicia natural (por ejemplo, que casos similares deben ser tratados de un modo similar)». *LP,* pág. 62.Otro pasaje señala que «los individuos no tienen el derecho a la libertad de expresión como en una sociedad liberal... [pero] tienen el derecho en algún momento del proceso de consulta a expresar el desacuerdo político». Id. también se les concede «cierto grado de libertad de consciencia y de libertad de pensamiento, aun cuando estas libertades no son iguales en general para todos los miembros de la sociedad». *LP,* pág. 63. Dado este panorama poco prometedor, resulta perfectamente comprensible que Rawls insista que si despotismo «bien ordenado» «deba tomar en consideración el derecho de emigración». Id. Desgraciadamente, no intenta una discusión prolongada sobre las obligaciones de los Estados liberales de admitir a éstos y a otros emigrantes.

Aun dentro de los limitados horizontes de 1994, Rawls es demasiado acomodaticio. La pequeña lista de derechos humanos enumerada por su «law of peoples» es desconcertantemente empobrecedora cuando se la compara con los pronunciamientos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos[34]. Después de 1989, se puede y se debe insistir en tomar la Declaración en serio en el derecho internacional emergente.

Pero Rawls no está jugando a ser un analista entrometido vigorosamente en política internacional. Está diciendo que en principio es correcto que los Estados liberales hagan un contrato con los autoritarismos «bien ordenados». Para apoyar esta afirmación, ocasionalmente se permite la denigración relativista de principios liberales[35]. Pero no veo por qué el relativismo debería tener esta disposición aun cuando estuviera convencido de que esto era verdad[36]. El hecho es que ninguna de las jerarquías «bien ordenadas» de Rawls estará libre de sus nacionales que se inspiran en las ideas liberales de libertad e igualdad. No hay ninguna nación islámica sin una mujer que insista en iguales derechos; ninguna sociedad confuziana sin un hombre que rechace la necesidad del respeto. A veces, estos liberales serán una minoría en sus países de origen, pero es incluso posible que sean una mayoría. Dado estos hechos, occidente debe elegir, ¿y por que deberíamos elegir traicionar nuestros propios principios y tomar partido por los opresores en vez de por los oprimidos?

Y en este sentido, por favor no invoque el pretendido derecho de las naciones a oponerse a las interferencias del exterior. El nacionalismo no es menos un concepto occidental de lo que lo es el ideal liberal de razón pública[37]. Y es bastante menos fundamental. Si los

---

[34] La Declaración Universal comienza con la vibrante afirmación de que «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos» (art. 1), procede a prohibir la «discriminación de cualquier tipo, tales como las de raza, color, sexo, lengua, religión, opiniones políticas o de otro tipo, origen nacional o social, propiedad, nacimiento u otro estatus» (art. 2), insiste que «todos tienen el derecho a tomar parte en el gobierno de su país, directamente o a través de representantes libremente elegidos (art. 21), y define muchos otros derechos que van más allá de la noción de Rawls de una jerarquía «bien ordenada». La Convención Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales -que entró en vigor en 1976 con el asentimiento de las principales naciones de todas las áreas del mundo- garantiza derechos económicos que también van más allá de los comentarios muy cautelosos de Rawls sobre estos aspectos. Véase nota 42. Los documentos relevantes son compilados por Louis Henkin; *Basic Documents Supplement to International Law,* 2.ª edición (St. Paul: West Publishing, 1987), capítulo 12.

[35] Véase, e.g. *LP,* págs. 65, 66, 69, 70.

[36] Dejo una discusión sobre esta cuestión para otra oportunidad.

[37] Para una descripción brillante de la génesis del nacionalismo moderno, véase Benedict Anderson, *Imagined communities* (Londres: Verso, edición revisada 1991).

occidentales insisten en usar la razón pública para poner a prueba las pretensiones de sus propios Estados-naciones, ¿por qué deberían cerrar sus ojos cuando los liberales hacen la misma demanda en otros países?

Rawls está en lo cierto al sugerir que los Estados liberales occidentales no serán siempre capaces de ir más allá de la condena moralizante para una acción efectiva en nombre de los derechos humanos. Pero una cosa es que los Estados liberales confiesen una falta de poder; y otra muy distinta entrar en el pacto rawlsiano con dictaduras «bien ordenadas» que les dota de autoridad legítima.

Rawls invoca a Kant, además de al modernísimo relativismo, para apoyar esta sorprendente conclusión: «un gobierno mundial -por el cual entiendo un régimen político unificado con los poderes jurídicos que usualmente ejercen los gobiernos centrales- sería un despotismo global o un frágil imperio desgarrado por tantas frecuentes contiendas civiles como diversas regiones y pueblos traten de ganar autonomía política»[38] Aun si esto fuera verdad, no alcanzo a ver porqué justifica algo que no sea un *modus vivendi* con los Estados opresores.

Tampoco estoy impresionado con las credenciales de Kant como lo está el principal científico político del siglo veintiuno. Es verdad, por supuesto, que estamos muy lejos del federalismo mundial. En la próxima generación, el acercamiento hacia este objetivo distante llegará, si llega, a nivel de una federación regional. La batalla más importante será en la Unión Europa. Si los europeos dominan la locura nacionalista del siglo veinte y crean una unión federal, incluso una Federación más amplia puede no parecer tan loca a la siguiente generación. Si los europeos fracasan, el liberalismo político entrará en otra época de ansiedad.

Esto es, si se prefiere, un diagnóstico eurocéntrico pasado de moda. Pero los estadounidenses también tienen un papel importante para jugar. También hemos comenzado un proyecto regional redefiniendo los límites de nuestra área de libre comercio que incluye Canadá y México. Si esta iniciativa tiene éxito, los norteamericanos podemos hallar una voluntad política para usarla como la base de una Unión más perfecta; en la que el libre movimiento de bienes es seguido por el libre movimiento de personas y luego por la construcción de una federación política. Este proyecto puede tomar más tiempo que el experimento europeo de federación. Pero debemos aprender a hacer proyectos de gran envergadura.

El proyecto de Rawls es insignificante incluso dentro de los límites de los Estados existentes. Nos dice que una Constitución adecua-

[38] *LP,* págs. 54-55.

da no necesita comprometer la forma de gobierno para la persecución de la justicia social y económica. Es suficiente garantizar las libertades liberales clásicas, «tales como el derecho a votar y a participar en política, libertad de consciencia, libertad de pensamiento y de asociación, así como la protección del Estado de derecho», junto a «un mínimo social que provea a las necesidades básicas de todos los ciudadanos». Niega, sin embargo, que ese tipo más fuerte de igualdad garantizado por el «principio de diferencia» deba ser guardado como un primer principio constitucional[39].

¿La razón? «Esta[s] cuestiones están casi siempre abiertas a amplias diferencias de opiniones razonables»[40], y de ese modo la aplicación del principio de diferencia rawlsiano no generará el mismo grado de «acuerdo». Es bastante cierto, pero Rawls fracasa al señalar el peligro opuesto: sin un compromiso constitucional y uno institucional mantenido hasta el final, el proceso político no puede tomar la norma de la justicia económica en serio.

Este es un riesgo especialmente peligroso, dado el tipo especial de igualdad económica que Rawls y yo favorecemos. Mientras ambos insistimos que las personas tienen derecho a un punto de partida igualitario en la vida, también pensamos que deberían ser libres para comprometerse en transacciones en el mercado que predeciblemente generarán un amplio grado de desigualdad intrageneracional. Esto conduce al peligro claro e inminente de que cada una de las generaciones de los ganadores en el mercado usarán su poder económico para inclinar el proceso político en favor de sus propios hijos por encima de los niños que fueron lo bastante desafortunados de nacer de padres pobres.

Puede ser ingenuo suponer que cualquier conjunto de estructuras constitucionales podría controlar efectivamente esta tendencia inducida por el mercado que socava el compromiso del Estado liberal con la igualdad del punto de partida. Pero sin atrincherar un esfuerzo de este tipo en la Constitución, es probable que la persecución de la justicia social se tome un fraude piadoso; como hemos visto en el caso de los Estados Unidos. Es esencial, entonces, que una Constitución haga un esfuerzo enérgico para contrapesar la predecible erosión del mercado sobre el compromiso público con la justicia social. Los liberales políticos, por supuesto, disentirán razonable-

[39] Rawls agrega más tarde «la libertad de movimiento y la libre elección de trabajo» a esta lista de libertades esenciales, pero las distingue de la versión más detallada de «la igualdad de oportunidades» desarrollada en su *Theory of Justice*. Como el principio de diferencia, una concepción amplia de la «igualdad de oportunidades» no necesita estar garantizada constitucionalmente. Véase *PL,* págs. 228-229.

[40] *PL,* pág. 229.

mente sobre la mejor manera práctica de implementar los principios igualitarios en cada generación. Pero esto no debería servir como una razón que evite un compromiso constitucional solemne en primer lugar. Mientras que el esfuerzo permanente para perseguir la justicia social generará muchas controversias, la tranquilidad política no debería ser perseguida a expensas de las clases peor situadas.

Este rechazo de la igualdad también fue la consecuencia del «law of peoples» de Rawls, su primer gran compromiso con la «cultura política» existente. Enviando a la mayoría de los pueblos pobres del mundo a las manos piadosas de autoritarismos «bien ordenados»[41], degradando la persecución de la igualdad en el ámbito constitucional en Occidente, *Political Liberalism* consume gran parte de la fuerza práctica de *A Theory of Justice*. Incluso a los ojos rawlsianos, la Constitución estadounidense no es perfecta. A diferencia de los documentos europeos modernos[42], no garantiza el «mínimo social» que Rawls especifica como un «elemento constitucional esencial». Ni este desgraciado estado de cosas muestra algún signo de cambiar pronto. Sin embargo, la brecha entre lo ideal y la realidad no es tan grande, ¿no es así?

Esto no es filosofía, es apología.

## IV. El fundamento comunitarista de los derechos liberales

Usted ha sido testigo de una disputa dentro de una familia. Es mejor concluir volviendo a los primeros principios y exponer por qué Rawls tiene razón en adelantar que el liberalismo político (despojado de sus brillos conservadores y estatistas) es una opción filosófica genuinamente importante.

Considere la batalla actual entre los comunitaristas y los liberales por la influencia intelectual. Este debate se ha reducido ahora a una banalidad estilizada: «Los liberales» -estamos escuchando- son los

---

[41] En cierto punto, Rawls sugiere que su«law of peoples» impone un deber a los Estados ricos de ayudar al pobre más allá de sus fronteras. Este deber no se basa en algún principio liberal de justicia distributiva, sino en la afirmación de Rawls de que los Estados autoritarios deben satisfacer las «necesidades humanas básicas». *LP,* pág. 76. Desgraciadamente, la derivación de esta obligación no es transparente, ni lo es el método por el cual las «necesidades básicas» tienen que ser identificadas. Pero los rigores de la doctrina de Rawls podrían ser aminorados por el desarrollo decidido de estas sugerencias. Seguramente, el marco rawlsiano es capaz de un desarrollo más internacionalista, véase Thomas Pogge, *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, 1989, parte 3.

[42] Véase, por ejemplo, Ley Fundamental de la República Federal de Alemania, artículo 20. Theodor Maunz y Guenter Duerig, vol. 2, *Grundgesetz: Kommentar*. Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1991), artículo 20, VIII.

campeones de abstractos derechos de individuos aislados; «los comunitaristas» nos conminan a descubrir nuestras identidades concretas como miembros comprometidos de comunidades duraderas; etcétera.

Para los liberales políticos, este debate se basa en una falsa dicotomía. Los liberales políticos *no buscan* fundar los derechos directamente sobre alguna noción de individualismo abstracto, sea kantiano o de otro tipo. Su apelación fundamental es a la comunidad, aunque a una comunidad de un tipo especial: una en la que sus miembros respetan los profundos desacuerdos de cada uno con los otros, pero en la que sin embargo están dispuestos a trabajar con ellos para construir una forma de razón pública que les unirá en un diálogo común que todos puedan compartir, a pesar de sus otras diferencias.

El objetivo de la superposición no significa glorificar al individuo sin ataduras, sino construir una forma concreta de identidad a la que todos los miembros de la comunidad puedan sostener en buena consciencia. Para hacer esto, debemos diseñar el papel de la ciudadanía liberal con gran cuidado, construyéndole un vestido convenientemente suelto que muchos puedan ponerse sin grave disconformidad cuando entran al foro público.

Esta es la razón por la cual los debates acerca de la estructura de la razón pública juegan un papel central en la permanente empresa filosófica. Sólo cuando los ciudadanos llegan a un acuerdo acerca de los modelos apropiados de un argumento público -usando el velo de la ignorancia, el límite de la neutralidad u otras construcciones por inventar- pueden proceder a las cuestiones de justicia social. Una vez diseñado un discurso cívico de razón pública, pueden usarlo en un esfuerzo común para controlar las estructuras básicas de la sociedad que de otra manera se desarrollaría por la mera fuerza y el accidente.

Sólo a este nivel el liberal habla de que los derechos ganan centralidad. Un ciudadano tiene un derecho fundamental a un recurso cuando la balanza de la razón pública favorece decisivamente sus intereses sobre los de los demás. No existe una cosa tal como los derechos naturales, sólo aquellos pueden ser redimidos a través de la conversación comprometida de ciudadanos liberales, que operen bajo un nivel de razón pública que reconozca que una diversidad de ideales morales y religiosos «no es una mera condición histórica que pronto puede pasar».

Tanto Rawls como yo pensamos que si razonamos juntos sobre esta base, nuestra conversación pública será más provechosa de lo que muchos suponen. En vez de enfrentar rápidamente la ruptura de la cultura liberal, iremos hacia una comprensión profunda de los requerimientos de la justicia liberal. Estos requerimientos son muy

onerosos. Requerirán siglos de trabajo cívico alrededor del mundo; y al final, permanecerán insatisfechos.

Y con todo, el liberalismo político seguirá siendo la mejor esperanza de la humanidad en un mundo donde la diversidad cultural no es sólo un hecho de la vida, sino una alegría del vivir.

(Traducción de Jorge F. Malem Seña)