



Tópicos, Revista de Filosofía
ISSN: 0188-6649
kgonzale@up.edu.mx
Universidad Panamericana
México

Ruiz Méndez, Alberto
Kant en la filosofía política contemporánea
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 41, 2011, pp. 221-247
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323027321007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

KANT EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Alberto Ruiz Méndez

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

aruizm09@gmail.com

Abstract

This article has the aim to expose and analyze the form in which the ethical and political thought of Kant has been interpreted in the debate between the liberal and the communitarian thought. The author stresses the fact that between the normative level, in which he states Rawls proposal, and the descriptive level of Sandels proposal, the kantian thought can serve as a mediating strategy with the objective to construct, departing from a third level, which Kant called pragmatic, a social theory that embraces the complexity of contemporary societies.

Key Words: constructivism, unencumbered self, practical reason, pragmatic level.

Recibido: 31 - 03 - 2011. Aceptado: 03 - 06 - 2011.

Tópicos 41 (2011), 221-247

Resumen

El presente artículo tiene la intención de exponer y analizar la forma en que el pensamiento ético y político kantiano ha sido interpretado en el debate entre el pensamiento liberal y el comunitario. El autor destaca el hecho de que entre el nivel normativo en el que sitúa la propuesta de Rawls y el plano descriptivo de la propuesta de Sandel, el pensamiento kantiano nos puede servir como estrategia mediadora con el objetivo de construir, con base en un tercer nivel, que Kant llamó pragmático, una teoría social que abarque la complejidad de las sociedades contemporáneas.

Palabras clave: constructivismo, yo desvinculado, razón práctica, nivel pragmático.

Introducción

El objetivo de este trabajo es presentar la forma en que la ética kantiana ha sido interpretada en dos de los autores más influyentes de la filosofía política contemporánea y determinar el modo en que aquella nos permite pensar nuestra propia circunstancia. En primer lugar, abordaré el *constructivismo kantiano* que John Rawls utiliza para la construcción de los principios de justicia; en seguida, se expone la crítica que hiciera el comunitarista Michael Sandel a la idea del yo kantiano expresado en la propuesta de Rawls; en una tercera parte se recupera la propuesta del filósofo alemán de que, entre el nivel empírico y el nivel normativo, es necesario construir un nivel pragmático que nos sirva como herramienta para acercar el ideal de la razón a la realidad empírica. Basado en este nivel, al final de este trabajo esbozo una serie de temas que la perspectiva kantiana nos ayudaría a precisar para reflexionar sobre los problemas de nuestras sociedades contemporáneas.

I. Kant y Rawls

Teoría de la justicia es una propuesta normativa que se caracteriza por un fuerte universalismo de corte kantiano, esto significa que sus fundamentos se construyen sobre la fuerza argumentativa de principios que sirven para reformar a las instituciones sociales, pero cuya característica principal es que dichos principios no se legitiman con base en la experiencia empírica. Aunque Rawls parte del universalismo de la ética kantiana, no pretende adaptar sus resultados a los problemas contemporáneos; lo que le interesa del filósofo alemán es el procedimiento por el cual se establecen los principios que permiten resolverlos. Rawls encuentra en Kant un proceso de decisión que habilita a las personas acordar y justificar cuál es el contenido de lo justo, no con base en un orden previo a la sociedad política, sino a partir de la deliberación racional de quienes integran esa sociedad, y cómo ese contenido se vincula con la concepción que tienen de ella y de su propia persona. Veamos cuál es el proceso para llevar a cabo esta tarea.

I. El problema

Para Rawls existe un problema fundamental en las sociedades democráticas contemporáneas: la concepción pública de la justicia y su forma de entender la libertad y la igualdad son objeto de disputa, lo que se traduce en la falta de un acuerdo sobre el contenido de dicha concepción de la justicia. Este problema es expresado por él de la siguiente manera: nuestra historia política se encuentra en un *impasse* –punto en el que no hay salida o solución– pues “el curso del pensamiento democrático durante –digamos– los dos últimos siglos muestra que no hay un acuerdo acerca de cómo deberían articularse las instituciones sociales a fin de que se ajusten a la libertad e igualdad de los ciudadanos como personas morales”¹. Una concepción kantiana de la justicia, como la justicia como

¹J. RAWLS: “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, New York, vol. LXXVII, núm. 9, 1980, p. 517; [“El constructivismo kantiano en la teoría moral”, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos 2002, p. 211.] Es con base en este *impasse*

imparcialidad, enfrenta el reto de disipar el conflicto entre las diferentes formas de entender la libertad y la igualdad encontrando aquellos principios que personas morales libres e iguales acordarían si estuvieran en condiciones de equidad. Para ello es menester suponer – o como escribe Rawls “tener la esperanza” – que efectivamente existe un conjunto de nociones y principios subyacentes compartidos por las personas, de modo tal que el acuerdo sea posible. ¿Cómo encontrar pues una concepción pública de la justicia en la que puedan acordar todos los que conciben su persona y su relación de la sociedad de una manera determinada y saben que sus intereses y exigencias entran en conflicto?

2. El método

La estrategia es encontrar un método que haciéndose cargo de esos intereses y exigencias, nos permita acordar una justificación pública para los principios de justicia que han de regir la sociedad. Este método es el *constructivismo kantiano* cuyo rasgo principal es especificar “una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento de construcción razonable cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de justicia [y su objetivo es] establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y los primeros principios de justicia, por medio de un procedimiento de construcción”²². Al reconocer la influencia kantiana en su proceder podemos decir que, por lo menos hasta antes de *Liberalismo Político*, la obra de Rawls es un intento de extender la filosofía moral de Kant al ámbito de las instituciones. Para ello, el filósofo norteamericano se propuso recuperar las cate-

que debe entenderse el objetivo de la teoría de la justicia como imparcialidad de reformar las instituciones sociales democráticas, pues éstas no garantizan un marco de justicia lo suficientemente exitoso para mediar entre las disputas de las personas y satisfacer sus necesidades.

²²J. RAWLS: *Op. Cit.*, p. 516; [pp. 210-211]. No hay que perder de vista que el mismo Rawls nos indica que “kantiano” significa “analogía” y no “identidad” con respecto a su propuesta. Él tiene claro que su teoría se asemeja en mucho a la doctrina kantiana; sin embargo, sólo lo hace en aspectos fundamentales y no se contenta con repetir el procedimiento kantiano para abordar nuevos problemas.

gorías fundamentales de la razón práctica en clave kantiana, para abordar el problema de la fundamentación y legitimidad de las normas políticas³.

Pero, ¿qué es el constructivismo? Un proceso de construcción cuya principal característica es que la razón práctica, al poner en paréntesis todo contenido material o empírico, establece sus puntos de partida y las reglas de su procedimiento para llegar a principios éticos que son el resultado de una mera construcción mental⁴. El constructivismo moral kantiano consiste en formular un procedimiento en el que queden al descubierto todos los criterios de un razonamiento correcto. Pensemos en el imperativo categórico; si lo vemos como un procedimiento de construcción de nuestros juicios morales, entonces estamos ante un mecanismo que nos permite determinar qué juicios son válidos moralmente hablando al haber aplicado el procedimiento correcto. El imperativo no nos dice qué está bien o mal, nos da un método para aplicar la ley moral que se encuentra en nuestra razón. Al interpretarlo de esa manera, Rawls puede decir: “En la descripción kantiana del razonamiento moral, la representación procedimental viene dada por el procedimiento del

³No ignoro que en el *Liberalismo Político*, Rawls pasa del constructivismo kantiano a lo que él llama el “constructivismo político”, siendo la principal diferencia el intento de desligar su concepción de la persona de toda posible interpretación metafísica que pudiera extraerse de la afinidad kantiana. Sin embargo, en ambos casos, el constructivismo se mantiene como un método para la construcción de los principios de justicia. También es interesante apuntar que con este “giro político”, Rawls distingue conceptualmente entre filosofía moral y filosofía política. Ambas se separan en su alcance pues, mientras la primera se refiere a un nivel comprensivo que presentaría a una teoría como la única viable para resolver un conflicto, la segunda consiste en una serie de principios públicos que pueden ser objeto de un acuerdo entre ciudadanos libres e iguales. Sobre este tema véase: J. RAWLS: “Lecture III. Political Constructivism”, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1996, pp. 89-130; J. RODRÍGUEZ ZEPEDA: *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona: Anthropos/UAM-I 2003 y C. PEÑA: *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en la filosofía política*, México: Fontamara 2008.

⁴Cfr. J. RUBIO CARRACEDO: *Ética constructivista y autonomía personal*, Madrid: Tecnos 1992.

imperativo categórico, que incorpora las exigencias que la razón pura práctica impone a nuestras máximas racionales”⁵. Al aplicar el imperativo categórico como un procedimiento para determinar la moralidad de nuestros actos, no estamos partiendo de una concepción del bien o de lo justo dado previamente. Al contrario, una vez que hemos determinado el contenido de lo justo vía el procedimiento del imperativo categórico, entonces determinamos “qué fines son permisibles y qué preceptos morales determinan nuestros deberes de justicia y de virtud. A partir de ellos, elaboramos los ordenamientos sociales que son correctos y justos”⁶. O como el mismo Kant lo dice: “que el concepto de lo bueno y lo malo no debe ser determinado antes de la ley moral (la cual, aparentemente, tendría que basarse incluso en ese concepto), sino sólo (como ocurre aquí) después y mediante ésta”⁷.

3. Los elementos y el resultado

Ahora bien, ¿cuáles son sus elementos y cómo se construyen los principios? Los elementos son la idea de una *sociedad bien-ordenada* y la idea de la *persona moral*; y los principios se construyen mediante la deliberación en la *posición original* (PO). Recordemos que el problema es “armonizar la matriz individual de la sociedad moderna (de ahí que Kant sea el principal referente de esta metodología moral) con la exigencia de participación libre e igualitaria propia de las sociedades democráticas”⁸.

⁵J. RAWLS: “§3. The Constructivist Procedure” en *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge-London: Harvard University Press 2000, p. 239; [“El constructivismo moral” en *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós 2001, p. 256]. El imperativo como un proceso de construcción en la misma obra: “Kant II. The Categorical Imperative: The First Formulation”, pp. 162-180, [pp. 179-197.]

⁶J. RAWLS: “§4. Autonomy and Heteronomy” en *Ibid.*, p. 227; [p. 244].

⁷I. KANT: “Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft”, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akk. 63 [“Capítulo Segundo. Del concepto de un objeto de la razón pura práctica” en *Critica de la razón práctica*, Edición Bilingüe, México: UAM-UNAM-FCE 2005, p. 74].

⁸J. RODRÍGUEZ ZEPEDA: *El igualitarismo liberal de John Rawls. Un estudio de la Teoría de la justicia*, México: UAM-I/Miguel Ángel Porrúa 2010, p. 55.

Por ello es necesario delimitar, tanto la forma en cómo se han de entender las personas que participan en la elección, la sociedad a la que los principios van dirigidos y el método de deliberación que se ha de seguir para escoger esos principios. En el constructivismo estas ideas no deben concebirse de acuerdo a una concepción determinada de la sociedad o del bien para que puedan ser suscritas por todas las personas y sirvan de sustento a una concepción pública de la justicia⁹.

Para elaborar este proceso de construcción, Rawls retomó la noción kantiana de autonomía que se basa en la concepción de la persona como un agente moral libre y capaz de decidir por sí mismo. Esta concepción de la persona se caracteriza por una personalidad moral definida por dos poderes morales concebidos como capacidades de la razón práctica en asuntos de justicia, a saber:

Las personas morales se distinguen por dos características: la primera, que son capaces de tener (y se supone que tienen) un sentido de su bien (expresada por un proyecto racional de vida); y segunda, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia [esto es], un deseo normalmente eficaz de aplicar y actuar según los principios de justicia; por lo menos en cierto grado mínimo¹⁰.

La importancia de plantear la personalidad moral en función de estos dos poderes morales está en la idea de que las personas se hacen cargo de la construcción de la sociedad y que la legitimidad del orden moral y político se encuentra únicamente en su calidad de persona libre y racional. Son las personas quienes tienen que decidir sobre el tipo de sociedad en

⁹Indagar en la concepción de la sociedad bien ordenada, como criterio para definir los parámetros que la sociedad ha de satisfacer, extendería los propósitos de este trabajo; por ello sólo señalaré algunas ideas en torno a la concepción de la persona y de la posición original. Sobre la función y características de la sociedad bien ordenada puede verse: *A Theory of Justice*, Cambridge-London: Harvard University Press 2005, p. 5, [Teoría de la justicia, México: FCE, 2006, p. 18.]; *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1996, I, §6 y *Justice as Fairness: a Restatement*, USA: Harvard College 2002, §3.

¹⁰J. RAWLS: *A Theory of Justice*, p. 505; [p. 456.]

la que quieren vivir y que les permitiría desarrollar sus capacidades, pues solamente ellos saben de qué manera quieren hacerlo. Al colocarlas como representantes de los ciudadanos en la PO su papel es “establecer la conexión entre la concepción-modelo de la persona moral y los principios de justicia [y lo hacen] modelizando el modo como los ciudadanos de una sociedad bien-ordenada, vistos como personas morales, idealmente seleccionarían primeros principios de justicia para su sociedad”¹¹. La PO está caracterizada por el *velo de la ignorancia* que representa los límites a la información que las partes tienen dentro de ella, impidiéndoles conocer su posición social, la doctrina comprensiva que profesan, su raza y grupo étnico, su sexo o su inteligencia. Para garantizar la equidad de los acuerdos y eliminar las posiciones de ventaja, el velo de la ignorancia abstrae los rasgos y las particularidades de las personas y permite que la elección se haga sin ningún tipo de consideración material o instrumental que la comprometa. Llevado a cabo el “experimento mental” de la PO, Rawls nos indica que los representantes de los ciudadanos acuerdan la formulación de dos principios de justicia:

- a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y
- b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad¹².

Para escoger estos principios que han de normar a las instituciones, las partes en la PO deliberan sobre la consideración de “aquellas condiciones sociales de fondo y de aquellos medios omnivalentes generales

¹¹J. RAWLS: “Kantian...”, p. 520; [p. 214].

¹²J. RAWLS: *Justice as Fairness: a Restatement*, p. 42; [p. 73].

que normalmente son necesarios para desarrollar y ejercitarse las dos facultades morales y para perseguir de forma efectiva una concepción del bien”¹³. Este conjunto de condiciones son los *bienes primarios* que, con base en la concepción de la persona moral como libre y racional y que, sin importar lo que la persona considere como su bien particular o su ideal de vida buena, son los medios necesarios y suficientes que la sociedad debe garantizarle para poder desarrollar sus capacidades y su plan de vida. El ordenamiento social debe propiciar el mutuo respeto y la igualdad de trato entre las personas, es decir, que los principios de justicia reflejen “el deseo que tienen los hombres de no tratarse como medios sino únicamente como fines en sí mismos”¹⁴.

El constructivismo kantiano es pues un proceso de construcción de los principios de justicia que regirán a las instituciones de una sociedad bien ordenada. Este proceso especifica una concepción modelo de la persona de raigambre kantiana que sitúa a la autonomía como el fundamento de la moral y la política. Vía la PO las personas construyen un orden social que les permite desarrollar sus capacidades y su condición de libres e iguales. Lo que se busca es que los principios que rigen el mundo moral y político no provengan de otra fuente de legitimidad que no sea la persona como un agente libre y racional capaz de darse a sí mismo la ley moral. Este proceso de construcción está basado en la idea kantiana de la autonomía que “requiere que no exista ningún orden tal de objetos dados que determine los primeros principios de lo recto y de la justicia entre personas libres e iguales”¹⁵.

La justicia como equidad deja en manos de las personas la construcción de una sociedad justa. Rawls considera que la doctrina kantiana de la autonomía moral, constituye la mejor opción para construirla pues se crea con base en los que participan en la sociedad: las personas concebidas como libres e iguales y lo que ellas consideran como necesario y suficiente para alcanzar sus proyectos e ideales de vida buena.

¹³J. RAWLS: “Kantian...”, p. 525-526; [p. 219.]

¹⁴J. RAWLS: *A Theory of Justice*, p. 156; [p. 209.]

¹⁵J. RAWLS: “Kantian...”, p. 559; [p. 250.]

II. Kant, Rawls y sus críticos

El debate que suscitó *Teoría* ha sido tan prolífico que las voces se alzaron desde todos los frentes para señalar los problemas surgidos a partir de sus ideas. Diversos grupos recuperaron antiguas tradiciones y argumentos o crearon nuevos frentes de controversia para confrontarlos con la posición de Rawls¹⁶. El primer grupo de críticas a los fundamentos de la justicia como equidad, fue formulado por el conjunto de autores que se englobó bajo el término “comunitarismo”. Uno de los primeros frentes de discusión fue la concepción de la persona rawlsiana. Atender la crítica a dicha concepción es fundamental pues, en pocas palabras, si Rawls se ha equivocado en la forma en que construyó dicha concepción, entonces es posible pensar que su propuesta quedaría totalmente debilitada. Para exponerla me centraré en Michael Sandel y sus argumentos contra la idea de la persona y la posición original de raigambre kantiana que buscan oponer una concepción de la persona no desligada de su entorno social y comunitario.

I. La crítica

Los autores comunitaristas coinciden en señalar que el liberalismo rawlsiano se basa en una concepción ahistórica y desencarnada de la persona a la que dota de derechos y privilegios con anterioridad y sin consideración a su entorno social y político. En la teoría política de Rawls, existe una prioridad del individuo y sus derechos por encima de la sociedad, al crear un punto de vista puramente instrumental que la concibe sólo como un medio para la satisfacción de los fines y las necesidades de las personas¹⁷. Hacer de este tipo de persona la base teórica para la cons-

¹⁶Para una visión panorámica de algunas de estas posiciones puede consultarse: W. KYMLICKA: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press 2001 y R. GARGARELLA: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona: Paidós 1999.

¹⁷Charles Taylor ha expuesto brillantemente esta idea en “Atomism” y “The Nature and Scope of Distributive Justice” ambos en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.

trucción social nos lleva, en palabras de Sandel, “de una filosofía pública de propósitos comunes a una de procesos imparciales, de una política de lo bueno a una política de lo correcto, de una república nacional a una república proceduralista”¹⁸. El comunitarismo argumentará que al poner el énfasis en el proceso de construcción, el liberalismo provoca la desintegración social vía la destrucción de valores como la solidaridad, el patriotismo o la fraternidad. En este sentido, podemos decir que la crítica comunitaria al procedimiento de construcción liberal, se basa en la idea de que dicho procedimiento ignora la dimensión social en la que el fundamento de la obligación moral y política es determinado. Por ello el comunitarista pretende demostrar que el yo no es distinto de sus fines y que su identidad no es anterior a ni puede construirse fuera del universo social y, para ello, debe mostrar que no existe una capacidad autónoma y neutral para elegir los principios de justicia para una sociedad con base en la “mecánica de un procedimiento”. Si el comunitarista puede ofrecer argumentos plausibles para demostrar su punto, entonces se podría destruir la posibilidad de la posición original y con ello la justificación rawlsiana para el acuerdo sobre los principios de justicia de una sociedad¹⁹.

2. “El liberalismo deontológico kantiano”

Sandel va atacar la noción de persona y la idea de la posición original de Rawls a través del camino que éste eligió para su construcción: la ética kantiana. Para ello comienza por caracterizar y criticar lo que él llama el *liberalismo deontológico* de Kant, para después centrarse en la

¹⁸M. SANDEL: “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, Avineri, Sholmo y de-Shalit, A. (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University 1992, pp. 26-27.

¹⁹Las raíces de esta crítica pueden rastrearse de diversas maneras en la historia de la filosofía política. Pero para ajustar el debate a los términos propuestos por sus autores, podríamos señalar que el tronco filosófico del que sale la rama del debate liberalismo/comunitarismo es la crítica que Hegel ha hecho al formalismo de la ética kantiana. Cfr. C. TAYLOR: *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press 1975, pp. 177-178.

“visión revisionista” que Rawls hace de este liberalismo y su concepto de persona.

El liberalismo deontológico, a diferencia de las éticas teleológicas como la aristotélica y el utilitarismo, afirma la prioridad de la justicia sobre las diferentes concepciones de la vida buena y al sujeto libre como fundamento de dicha prioridad. En palabras de Sandel su tesis central es que “la sociedad, compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*”²⁰. Con base en esta tesis es fácil ver por qué Sandel asocia a Rawls con este tipo de liberalismo pues, en la medida en que la PO está conformada por “una pluralidad de individuos” que para escoger los principios de justicia han de abstraerse de toda consideración material, el concepto de lo justo que ahí sea acordado no está en relación alguna con sus “fines, intereses y concepciones del bien”. Lo preocupante de este liberalismo es que, el “problema de una sociedad que se inspira en la promesa liberal no es simplemente que la justicia esté siempre por realizarse, sino que la concepción es deficiente y la aspiración incompleta”²¹.

El que lo justo tenga prioridad sobre lo bueno significa que la virtud de la ley moral no consiste en el hecho de que promueva algún fin que se presuma como bueno; por el contrario, su virtud es ser un fin en sí misma, preceder a todos los fines y ser regulativa respecto a ellos. Sandel atribuye a Kant esta prioridad pues nos recuerda que para él, dado que las personas tienen diferentes concepciones del bien, estas no pueden servir como fundamento para la creación de una ley moral y, por lo tanto, la justicia debe tener un fundamento anterior a esos fines empíricos²².

²⁰M. SANDEL: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, p. 1; [El liberalismo y los límites de la justicia, Barcelona: Gedisa 2000, p. 13.]

²¹*Idem*.[p. 14.]

²²Para apoyar su interpretación de Kant, Sandel cita el artículo “En torno al tópico: ‘Tal vez esto sea correcto para la teoría, pero no sirve para la práctica.’” y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

En ese fundamento se encuentra el principal problema del liberalismo deontológico pues, desde su punto de vista, la tesis de la prioridad de lo justo sobre el bien está basada en la idea de que el fundamento de la ley moral se encuentra en el “sujeto de la razón práctica”, es decir, un sujeto capaz de tener una voluntad autónoma independiente de toda inclinación social y psicológica. Siendo así que como “lo justo es anterior a lo bueno, de ese modo el sujeto es anterior a sus fines”²³.

Este proceso de fundamentación de la ley moral, le da a la persona un matiz metafísico concibiéndola como un sujeto que precede y trasciende la experiencia. El liberalismo deontológico no tiene que apoyarse en ninguna teoría especial de la personalidad o en ningún presupuesto de las motivaciones humanas e, incluso, puede llegar a ser indiferente a los modos de vida que las personas elijan una vez que se ha establecido la primacía de lo justo sobre lo bueno. En esta interpretación, para que la justicia, la equidad y los derechos individuales estén garantizados en el orden social, “podemos, e incluso debemos, comprendernos como independientes en este sentido. Mi planteamiento es que esto no es posible para nosotros, y que es en la parcialidad de esta imagen de nosotros mismos donde se pueden encontrar los límites de la justicia”²⁴.

3. “El yo desvinculado”

Sandel asume que el proyecto rawlsiano de retomar las categorías morales de Kant pretende elaborar una teoría de la justicia construida sobre las bases de “los cánones de un empirismo razonable”, inspirada en lo que Hume llamó “las circunstancias ordinarias de la justicia”²⁵, que permita sortear los problemas que la metafísica idealista plantea. Sin embargo, para Sandel este intento está destinado al fracaso pues o bien, como deontología pierde toda su fuerza al recurrir a este “empirismo razonable” o, por otro lado, en la PO nos reencontramos al sujeto meta-

²³*Ibid.*, p. 8; [p. 20.]

²⁴*Ibid.*, p. 11; [p. 25.]

²⁵Cfr. D. HUME: *Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos 1998, pp. 663-669 e *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid: Espasa-Calpe 1991, pp 47-50.

físico que se intenta evitar. Si es verdad que no podemos considerarnos como el tipo de sujeto que la deontología quiere, entonces el “intento de Rawls de situar al ‘yo’ deontológico [...] nos conduce más allá de una concepción de comunidad que marca los límites de la justicia y establece lo incompleto del ideal liberal”²⁶.

En la lectura de Sandel, la concepción de la persona de Rawls proporciona una base empírica a la doctrina kantiana para construir un sujeto caracterizado por una actitud de elección racional sobre la consideración de elementos empíricos como las circunstancias de la justicia o los bienes primarios. Para el comunitarista la estrategia para refutar esta concepción del yo, como anterior a sus fines, consiste en ofrecer una descripción más sustantiva de cómo la identidad personal es construida. Y aunque es difícil expresar de una manera clara lo que Sandel entiende por un “yo comunitario” –pues sus ideas siempre son expuestas como contrargumentos a las de Rawls– se puede decir que para él los compromisos morales que se derivan de la comunidad no pueden ser explicados con base en un yo anterior a los mismos; y al entenderlo de esa manera, el liberalismo deontológico excluye esos compromisos del orden social cancelando la posibilidad de una comunidad política que se sustente en algo más que el formalismo de la justicia y el interés personal.

Para el comunitarista la persona, el yo de la elección, debe partir de las concepciones del bien que constituyen su comunidad para poder elegir los principios de justicia pues, ¿de qué otra manera podría saber qué es lo que debe elegir? ¿Cómo habría de decidir sobre su bienestar futuro si tiene que ignorar lo que es su bien en el presente? ¿Cómo puede el yo elegir desde una posición neutral en el mundo, cuando ese mismo yo se ha construido desde una posición situada y vinculada a un conjunto de valores que estima como buenos para conducir sus decisiones? Para el liberalismo deontológico las preguntas sobre las que la persona se constituye son del tipo: ¿cómo debo ser?, ¿qué tipo de vida debo seguir?; pero para el comunitarista, la pregunta importante es ¿quién soy?, pues si los fines y compromisos definen al yo, éstos no son atributos *elegidos* sino

²⁶SANDEL: *Liberalism...*, p. 14; [p. 29.]

algo que se *descubre* a través de la reflexión y la interrogación de su “naturaleza constitutiva”²⁷.

De esta manera, la concepción de la persona de Kant y Rawls no elude la crítica de fundamentarse en un sujeto desencarnado. Para Sandel, ambos han olvidado la dimensión fundacional que tienen los compromisos morales comunitarios en la construcción de la identidad de las personas. Olvidarse de esta dimensión muestra el fracaso de este yo desvinculado: “Imaginar a una persona incapaz de adhesiones constitutivas no es concebir a un agente idealmente libre y racional, sino imaginar a una persona totalmente carente de carácter, tener carácter es reconocer que me muevo en una historia que ni he convocado ni he ordenado, y que conlleva no pocas consecuencias para mis elecciones y conducta”²⁸.

Para Sandel, el liberalismo deontológico concibe la existencia de un mundo que carece de todo sentido y finalidad hasta que el yo los construye. Sin embargo, esta construcción es imposible debido a que el yo está demasiado vacío para construir algo, para elegir principios de justicia. Y esto nos deja intacto el problema de encontrar una manera de organizar la sociedad con base en la pluralidad de intereses o, como él lo expresa: “Nuevamente aquí ‘necesitamos una concepción que nos permita contemplar nuestros objetivos desde lejos’, pero no desde tan lejos que nuestra meta desaparezca de nuestra perspectiva y que nuestra visión se disuelva en la abstracción”²⁹.

III. Kant

He establecido que la propuesta de Rawls se sitúa en un plano normativo como estrategia política; con base en ello podemos decir que la crítica comunitarista se ubica en el plano descriptivo al poner el acento en la génesis del proceso de formación de las normas morales y, principalmente, en cómo este proceso afecta las pretensiones de universalidad del constructivismo kantiano. No es ahora la ocasión para decidir si la crí-

²⁷*Ibid.*, p. 58; [p. 81.]

²⁸SANDEL: “The Procedural Republic...”, p. 23.

²⁹SANDEL: *Liberalism...*, pp. 20 y 21; [p. 38.]

tica comunitaria afecta de modo radical a la teoría de Rawls. Lo que me interesa destacar es que la concepción de la filosofía política pragmática de Kant nos ayudaría a darle a este debate algo de precisión en su vasta profundidad. Para ello, habrá que problematizar las críticas de Sandel a Kant y decir algo sobre la forma en que Rawls se apoya y diferencia del filósofo alemán para su propuesta.

I. El yo de la razón práctica

La fuerza que puede tener la crítica de Sandel se desvanece al advertir que ésta pasa por alto dos cosas: la primera es la crítica de Kant a la *psicología racional* y la segunda, más grave quizás, el ámbito de la filosofía práctica kantiana. Sobre el primer punto, Kant ya había rechazado la plausibilidad de construir una teoría metafísica de la mente o del yo, basada exclusivamente en la capacidad de pensar. Para él, el error de la *psicología racional* cartesiana es haber hecho pasar por verdadera la existencia de un sujeto pensante como si éste pudiera trascender las condiciones sociales en las que aparece. Para Kant, tanto el yo trascendental como el yo nouménico, sólo adquieren sentido en cuanto que actúan dentro de la experiencia, es decir, en tanto se ejerce la actividad del pensamiento y se establece una relación práctica con el mundo. Hablar de un yo ‘fuera de la experiencia’ es un sinsentido, pues es sólo a través de ella que el yo puede llevar a cabo su actividad cognosciente y práctica con el mundo³⁰.

Tal como Sandel advierte, la felicidad o los bienes empíricos no pueden ser la base de un acuerdo que nos permita establecer normas de justicia para las personas, por ello Kant escribe que si: “hubiera también seres racionales, cuya razón sólo estuviera en estado de poner el valor de la existencia de las cosas en la relación de la naturaleza con ellos (su bienestar), pero no de proporcionarse a sí misma originariamente (en la libertad), un valor semejante, entonces, si bien habría en el mundo fines

³⁰Sobre este tema véase: I. Kant: “Von den Paralogismen der reinen Vernunft” en *Kritik der reinen Vernunft*, A 341, B 399 – A 405, B 432. [“De los paralogismos de la razón pura” en *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Losada 2003, pp. 447-498.].

(relativos), no habría, sin embargo, fin final (absoluto) alguno, porque la existencia de esos seres racionales carecería siempre de fin”³¹. Lo que permite que se dé un valor moral, es reconocerse a sí mismo como un fin último, es decir, cuando el sujeto es capaz de crear valores y normas para su conducta. En la medida en que estos valores y normas pueden ser diversos e, incluso, divergentes en nosotros y con los demás, lo que le otorga un valor moral a la persona y sus fines es la libertad y la capacidad de elegirlos y no el contenido de los fines mismos. Tener la capacidad de elegir supone a las personas como seres libres y responsables de sus acciones. Esto no implica que estemos alejados o abstraídos de las condiciones comunitarias de nuestro entorno, al contrario, supone la capacidad para ordenar y elegir entre bienes y acciones que pueden llegar a ser opuestas y el ser conscientes del compromiso social de actuar de manera responsable. Como escribe Kant: “La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin en general (consiguentemente, en su libertad) es la *cultura*. Así pues, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza, en consideración de la especie humana”³².

Podríamos pensar que Rawls cometió el mismo error que Sandel, es decir, tomar por separado el papel del yo trascendental y del yo nouémico que en Kant son dos puntos de vista de un mismo sujeto. Si bien el mismo Rawls reconoce que no está siguiendo del todo a Kant, al querer librarse de los “problemas” que supone el idealismo trascendental pasó por alto el carácter contextual en el que este yo se mueve para llevar a cabo el fin último de la razón³³. Este fin se expresa en dos aspectos: uno

³¹I. KANT: “§ 87. Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes” en *Kritik der Urteilskraft*, Akk 449; [“§87. De la prueba moral de la existencia de Dios”, en *Critica del Juicio*, Madrid: Tecnos 2007, p. 394.]

³²Ibid., “§83. Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems”, Akk. 431; [“§83. Del último fin de la naturaleza como sistema teleológico”, p. 373.]

³³Es preciso señalar que, en virtud de su propuesta, Rawls construye una concepción “más densa” del sujeto, pues extiende su definición y precisa su campo de acción al dotarla de las dos facultades morales que le confeccionan su status de libertad e igualdad. Estas dos facultades morales, también le permi-

individual, basado en el principio de la autonomía, y el otro intersubjetivo que exige el reconocimiento de la autonomía de los demás. Esto significa que el reconocimiento de la libertad para elegir fines, adquiere significación únicamente en la interacción con los demás, es decir, que el sujeto sólo se constituye de manera autónoma justificando de manera racional, ante otros seres autónomos, los motivos de su acción.

En este sentido, el ideal de autonomía y el imperativo categórico funcionan como criterios que nos permiten determinar la moralidad de nuestros actos y, en relación con los demás, el ideal que como sociedad buscamos construir y que Kant llama “el reino de los fines”, es decir, un Estado civil ético (el ideal moral) en el cual la integración social se apoya en la aceptación racional de las normas que lo sustentan y no en la simple coacción. Este Estado es, pues, un concepto normativo que nos guía en la creación de una constitución que promueva la mayor libertad de las personas y que es, “como mínimo una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas sus leyes [...] Aunque esto no llegue a producirse nunca, la idea que presenta ese *maximum* como arquetipo es planamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los seres humanos a la mayor perfección posible”³⁴. Gracias a la razón práctica, el sujeto establece los fines que guían sus acciones; resta determinar de qué manera esos fines inciden en la práctica.

ten a Rawls abrir la puerta al tema de la justicia distributiva como un problema que toda concepción de la justicia que haga de las personas el fundamento de legitimidad tiene que replantearse y que la tradición liberal de Locke y la republicana de Kant había subordinado al tema de la justicia universal. Cfr. RODRÍGUEZ ZEPEDA: Capítulo 1 en *Op. Cit.*, pp. 17-32.

³⁴I. KANT: “Des ersten Buchs der transzendentalen Dialektik erster Abschnitt. Von den Ideen überhaupt” en *Kritik der reinen Vernunft*, A 316, B373- A 317 B 374. [“Libro Primero de la Dialéctica Trascendental. Capítulo Primero. De las Ideas en general” en *Crítica de la razón pura*, p. 432.]

2. El orden civil republicano

La experiencia histórica y política de la humanidad, nos diría que la idea de un Estado civil ético es poco menos que imposible pues, todo parece indicar, las personas nunca se han comportado racionalmente con el objetivo de transformar su sociedad. Por ello, frente al ideal normativo, Kant propone un segundo ideal que corresponde a aquella experiencia. Este segundo ideal consiste en un Estado civil de derecho (un ideal jurídico) cuyo logro pueda resultar más viable. Veamos en qué consiste.

El segundo error, en la interpretación de Sandel, quizás más grave, es la asimilación de la filosofía jurídica y política kantiana al liberalismo; pues si algo caracteriza a la obra política de Kant es una convicción republicana que precisamente busca objetar el individualismo que caracteriza a teorías liberales como la de Locke. Kant buscará cuestionar la tesis liberal según la cual las personas poseen derechos de manera independiente a la relación o confección del orden civil y para ello recurre a los valores republicanos como una guía para reflexionar sobre la complejidad de las sociedades modernas. Para que el Estado civil jurídico pueda ser visto como una condición que nos permite ir accediendo paulatinamente al ideal del Estado civil ético, es necesario que sea un orden civil republicano basado en tres principios: i) la *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*; ii) la *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*, y iii) la *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en tanto *ciudadano*³⁵.

Retomados de la tradición republicana de Aristóteles y Cicerón, para Kant estos principios establecen las condiciones que deben existir en una sociedad para que el orden legal se vaya perfeccionando de manera continua, su realización es producto de la dinámica de los conflictos sociales y su validez de la propia razón práctica y no de un legislador o una comunidad. Pero además de estos principios, Kant añade la idea –de raíz liberal– de implantar una división de poderes y un sistema representa-

³⁵Cfr. I. KANT: "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", Akk.290; [“En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica.’” en *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos 1986, p.27. Los énfasis son de Kant.]

tivo. La aparente contradicción con el ideal republicano de participación política y este sistema de representación, debe ser entendida desde la experiencia histórica de la Ilustración y la dictadura jacobina que conducen al despotismo. Por ello, en lugar de partir de una concepción del pueblo o la comunidad como un agente del que puede extraerse una “voluntad general”, y contrario a la suposición comunitarista de la importancia genética del entorno social; debemos concebir al “pueblo” como una realidad plural, escindida y conflictiva que requiere compartir un sistema político que sea expresión y mediación de esa pluralidad vía la representación. Y para hacer frente al riesgo de que los representantes caigan en la tentación de sustituir la “voluntad” del pueblo, Kant nos recuerda que las personas han de comportarse como ciudadanos activos dentro de su sociedad para ejercer siempre un contrapeso al sistema representativo.

Si bien es cierto que el Estado civil de derecho es un ideal más verosímil en su realización que el Estado civil ético, la experiencia inmediata nos dice que sigue siendo un ideal que no se ha plasmado en la sociedad. De ahí que entonces debamos preguntarnos por las condiciones que nos permitirían encaminarnos al ideal de la razón. Para responder a ello, Kant introduce la perspectiva pragmática.

3. Hacia una filosofía política pragmática

Desde la perspectiva de Kant el nivel empírico, como el del comunitarismo, y el nivel normativo, como el de Rawls, deben enlazarse en la práctica política. La reflexión pragmática consistiría precisamente en el reconocimiento y la especificidad de cada nivel para hacer de su contradicción un medio para encontrar lo necesario para aproximarse a las metas que la razón determina. La dimensión pragmática opera de la siguiente manera.

La función del nivel normativo es establecer las condiciones y los principios que se deben realizar para alcanzar el ideal de la razón; por su parte, el nivel empírico exige conocer el contexto social en el cual nos movemos para reconocer las diferentes posiciones de los involucrados. Así, la función del nivel pragmático consiste en determinar los medios adecuados para alcanzar los fines de la razón, tomando distancia del ideal

de perfección moral y partiendo del comportamiento empírico de los seres humanos en sociedad pues el objetivo de este nivel es: “Ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aún cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de tal modo que, aunque sus sentimientos particulares eran opuestos, deben contenerlos mutuamente de tal manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que el que sería de no tener esas malas inclinaciones”³⁶.

Aunque Kant acepta que las normas sociales son producto de la historia y que varían de acuerdo a cada época y lugar, él no renuncia a encontrar un criterio de validez universal que nos permita coordinar nuestras acciones y determinar nuestras metas. El objetivo de la perspectiva pragmática sería encontrar una mediación entre la dimensión empírica que nos presenta una realidad que no es racional y la dimensión normativa que nos exige encontrar un criterio de validez racional para las normas que sustentan aquella realidad. La intención de encontrar esta validez racional estriba en que es la única forma en que las personas acepten las normas jurídicas y morales *como si* ellos mismo las hubieran creado o dado su consentimiento en un contrato. Para Kant, la estrategia consiste en introducir una perspectiva teleológica que se resume en la noción de *progreso* y que, como ideal de la razón, nos ayuda a guiar nuestras acciones con arreglo a un fin que nos encamina al ideal de la razón. En la *Crítica del juicio* nos explica cómo es posible esta mediación; ahí insiste en el hecho de que la idea de *conformidad con un fin* se encuentra implícita en la noción de progreso lo que nos permite pensarlo como un instrumento heurístico para reflexionar sobre el devenir histórico y las posibilidades de realización del ideal³⁷. La teleología es una herramienta conceptual que sirve para construir un orden hipotético en una realidad conflictiva,

³⁶I. KANT: "Erster Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens" en *Zum ewigen Frieden*, Akk. 366 ["Suplemento Primero. De la garantía de la paz perpetua" en *Hacia la paz perpetua*, Madrid: Gredos 2010, p. 691.]

³⁷Cfr. I. KANT: "IV. Von der Urteilskraft, als einem a priori gesetzgebenden Vermögen" en *Kritik der Urteilskraft*; ["IV. Del Juicio como una facultad legisladora a priori", en *Crítica del juicio*.]

en otras palabras: “Se trata de pensar *como si* existiera una organización teleológica, para guiar el proceso de investigación empírica [...] El objetivo es reflexionar sobre la historia como si fuera el camino hacia la realización de la libertad y el sumo bien, para fomentar prácticamente esos fines”³⁸.

Además de la noción de progreso, Kant introduce al conflicto como un mecanismo que, como propulsor de la formación moral de las personas, permite pensar la posibilidad fáctica de ese proceso. Para Kant, es el conflicto entre mi interés y el de los demás, lo que permite salir a los hombres de su pereza y comodidad y les obliga a encontrar formas de convivir y coordinar sus acciones con aquellos “a los que no puede soportar, pero de los que tampoco puede prescindir”³⁹. Sin embargo, al dejar en los hombres la realización del ideal de la razón, Kant sabe que no es posible demostrar de manera fehaciente que existe dicho progreso moral y político de la humanidad. Si todo depende de criaturas impredecibles y peligrosas, lo único que será seguro es la incertidumbre política de sus acciones.

Tras este proyecto, Kant intenta reconciliar la dicotomía entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, y como un ejemplo de su veta republicana, piensa que de la libertad de los modernos –un espacio privado donde actuamos sin interferencias– no podemos partir para la construcción del orden civil; por lo que la libertad entendida como capacidad de participación, la libertad de los antiguos, ha de tener una prioridad lógica y temporal. La libertad de los antiguos nos permitiría asegurar un espacio libre de interferencias en donde podamos determinar nuestro ideal de vida buena, pero al mismo tiempo, esta libertad de los modernos es indispensable para garantizar la participación.

³⁸E. SERRANO: *La insociable sociabilidad*, Barcelona: Anthropos 2004, pp. 184 y 186.

³⁹Para la enunciación de esta idea véase el Cuarto Principio en “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” Akk. 20-22; [“Idea para una historia universal en clave cosmopolita” en Madrid: Gredos 2010, pp. 17-18.]

IV. Conclusiones

Retomando las críticas e interpretaciones antes expuestas, podemos decir que Sandel se ha olvidado de esta doble implicación que ambas libertades comparten, al haber puesto el énfasis sólo en la libertad de los modernos para caracterizar a un sujeto liberal para quien lo único importante son sus intereses; no advirtió su capacidad de participación para, entre otras cosas, definir con los demás los límites a la injerencia de su libertad o los principios de justicia. Al no tomar en cuenta estos dos aspectos, Sandel se apresura al tratar de trazar una línea continua entre el núcleo de la propuesta de Kant y la de Rawls, cometiendo el mismo error que atribuye a sus ‘enemigos’: dibujar una concepción del yo por criticar tan delgada que no le dio la oportunidad de defenderse.

En sentido estricto, tanto Rawls como Sandel hicieron una lectura muy parcial de la propuesta kantiana de la actividad de la persona como creadora del orden moral y civil⁴⁰. Por ejemplo, en la PO la persona no necesitaría de alguien más para poder decidir qué principios de justicia son los correctos para una sociedad; basada en sus dos poderes morales la persona no necesita de la aprobación de los otros pues, al ser caracterizada por la libertad y la igualdad, en realidad sólo elige lo que ya tiene. Por su parte, Sandel al poner el acento en la incapacidad de la persona de elegir si debe concebirse como desligada de sus “determinaciones empíricas” y concebir a este yo como un sujeto metafísico, olvida que la filosofía práctica kantiana no concibe el atributo de *sujeto* como una sustancia que las personas posean *a priori*; antes bien, las personas sólo se constituyen como *sujetos*, capaces de elegir fines, en su relación práctica con el mundo.

⁴⁰Creo, sin embargo, que toda interpretación necesariamente está realizada desde una comprensión determinada por nuestra propia tradición filosófica y nuestros propósitos personales al momento de evaluar un filósofo, una idea. En este sentido, más que determinar la corrección o incorrección de una interpretación, lo que realmente nos ayudaría sería evaluarlas en función de cuál de ellas nos permite acercarnos a una mejor comprensión y resolución de problemas que les son inherentes tanto en la teoría como en la práctica.

Ambos autores, a pesar de la diferencia ya señalada con base en los propósitos de la justicia como equidad, pasaron por alto la idea kantiana de que la capacidad de elegir los fines de la acción se lleva a cabo eligiendo fines concretos en un contexto social. En Rawls, esta omisión se traduce en que la decisión de las personas en la PO es redundante y, en Sandel, la incapacidad de ver que para Kant las personas pueden determinar los fines de su acción con base en un criterio que no depende de esos fines, por ejemplo: el imperativo categórico. A pesar de que para su propia teoría, la persona en Rawls tiene una implicación importante, el haber identificado sus características con la terminología kantiana, nos abre una veta crítica al interior de su teoría que lo enfrentaría a la necesidad de replantear el punto de vista desde el cual entiende a las personas –replanteamiento que, por otras razones, llevó a cabo en *Liberalismo político*. Y de vuelta a Sandel, si queremos que la crítica comunitaria funcione como crítica al “liberalismo kantiano”, resulta necesario ampliar la concepción de la identidad comunitaria para no encerrarla en valores propios de una comunidad o tradición determinada, y devolverle al sujeto la capacidad de crítica y distanciamiento de sí mismo y de sus determinaciones. En todo caso, Rawls está más cerca de Kant, pues lo que vuelve a conectar a ambos es el hecho de que, la legitimidad de ese principio que nos permite ordenar la experiencia moral y política, se encuentra en el ser humano concebido como un agente razonable, racional, libre e igual.

Recuperar la dimensión pragmática de la filosofía política al mismo tiempo que nos permite entender mejor la función de la teoría y de la práctica política, también nos deja un gran reto: encontrar los mecanismos de mediación que permitan acercar el ideal de una sociedad más justa a la conflictiva y plural realidad empírica. Entre los valiosos aportes de la filosofía kantiana, considero que uno de los principales es recordarnos que la tarea de los seres humanos consiste en contribuir a la creación de una sociedad en la que alcancemos un nivel igual de libertad y de seguridad, en la que cada uno de nosotros pueda realizar su ideal de vida buena y contribuir a la realización del de otros. En este sentido, al situar este trabajo dentro del debate liberalismo/comunitarismo, me gustaría plantear cuatro temas que, haciendo eco de la dimensión pragmática kantiana,

pretenden contribuir a la precisión teórica dentro del debate y a la posible solución de nuestros problemas concretos.

Entre los diversos frentes que abrió el debate liberalismo/comunitarismo, se ha tratado de distinguir entre el nivel normativo y el nivel empírico de los análisis y las propuestas como si se tratases de formas separadas de explicar a las personas y a las sociedades. Sin embargo, desde el punto de vista pragmático de la política, no deberíamos ver a ambas tradiciones como opuestas sino como complementarias. A pesar de las divergencias en los puntos de partida y de los principios que se defienden a partir de aquellos, tanto el liberal como el comunitarista están comprometidos con la creación de mejores condiciones para el desarrollo de ese pluralismo inherente a las sociedades contemporáneas; ambos reconocen la necesidad de crear mecanismos que permitan la disminución de los conflictos propios de la pluralidad política y moral y, por lo tanto, nuestra labor consistiría en construir una teoría más compleja que, por un lado, no renuncie a la posibilidad de encontrar principios que garanticen una correcta distribución de la justicia sin importar las condiciones materiales pero que, por otro lado, no haga a un lado la matriz comunitaria que, sin duda, determina en gran medida la forma en que las personas entienden qué es una distribución justa de los bienes, los derechos, las libertades. La filosofía política no debe contentarse con establecer el contraste entre el ser y el deber ser como si alguno de los dos tuviese una prioridad axiológica o política sobre la otra; antes bien, el reto consistiría en establecer una mediación entre estos dos niveles.

Si partimos de la propuesta rawlsiana de dejar en manos de personas libres e iguales la creación de los principios de justicia y, por otro lado, de la insistencia comunitarista de considerar el entorno social para dicha empresa; el problema de cómo concebir a las personas y su relación con el entorno de una forma más abarcante y compleja como lo requiere la reflexión sobre nuestras sociedades democráticas contemporáneas, es inevitable. De ahí que una teoría más compleja requiere una concepción de la persona que abarque las diferentes formas en que éstas actúan en sociedad. Es importante diferenciar el ámbito político del personal al mo-

mento de hablar de justicia igual para todos, pero no basta concebir a las personas como desligadas de sus preferencias morales para llevar a cabo dicha justicia. Tomar en serio la crítica comunitaria de que el yo no es anterior a sus fines, no significa darle a la comunidad una prioridad axiológica y ontológica sobre el individuo; significa que las formas de vida buena y los intereses que las personas quieren defender y llevar a la discusión pública es cada vez más compleja y que, por lo tanto, debemos contar con los medios tanto teóricos como prácticos para dar cauce a esa complejidad. Por ello, es de primera importancia ir definiendo la forma en que entendemos a las personas desde un punto de vista filosófico y político y la forma en que se conciben a sí mismos.

El tercer tema que quiero apuntar es la necesidad de contar con una concepción de la comunidad suficientemente abierta hacia el diálogo y bastante permeable a las relaciones intercomunitarias. Si es verdad que son ellas las que permiten a las personas determinar qué es lo bueno, lo justo y lo que les otorga su identidad como tales; entonces debemos de contar con una concepción de la comunidad que no encierre a las personas en su circunferencia sino que le otorgue los medios necesarios para comprender y evaluar tanto su comunidad como la de otros. En la medida en que las personas en las sociedades modernas están inmersas en un cúmulo de influencias, tradiciones y valores que pertenecen a diferentes comunidades, es de capital importancia para alcanzar el ideal que estas comunidades provean a sus miembros de la capacidad de situarse en diferentes niveles morales. Sin importar el tamaño o los valores que inculquen a sus miembros, lo que nos importa en el ámbito de la filosofía política, es que las comunidades reconozcan que para proteger y reproducir los distintos modos de vida en una sociedad dominada por el pluralismo de valores, es necesario que sus miembros estén abiertos y dispuestos a acordar principios comunes que garanticen la estabilidad social.

Finalmente, creo que es preciso contar con una concepción amplia de la política. Tanto los que se dedican a ella de manera profesional, los políticos, como los que se dedican a reflexionar sobre ella, los filósofos políticos, no deben perder de vista que una sana comunicación entre

ambos nos permitiría una mejor comprensión de lo que hace falta para acercar el ideal a la realidad plural. Es muy probable que los problemas a los que ahora nos enfrentamos sean mucho mayores en el futuro, por ello considero que ambas formas de relacionarse con la política pueden enlazarse en la dimensión pragmática de la filosofía kantiana pues nos permite confeccionar los términos con los cuales comenzar a reflexionar sobre aquellos problemas. Lo que nos está haciendo falta es entonces una “narración de la presunta historia política de la humanidad” tal como Kant lo hiciera y que, vía una concepción pragmática de la filosofía política, nos permita, por un lado, definir de qué manera hemos de entender la actividad humana para la creación de un “Estado civil ético” y, por otro lado, determinar cuáles son los elementos, los principios o las condiciones que nos permitirían alcanzar el ideal de una sociedad “razonablemente” justa si es que, como dice Rawls con inspiración kantiana, “merece la pena que los seres humanos vivan sobre la tierra”⁴¹.

⁴¹J. RAWLS: *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press 1999, p. 128; [El derecho de gentes, Barcelona: Paidós 2001, p. 151.]