



VOL: AÑO 2, NUMERO 3

FECHA: INVIERNO 1986-1987

TEMA: POLITICA Y VERDAD

TITULO: **La primacía de la democracia frente a la filosofía**

AUTOR: *Richard Rorty*

TRADUCTOR: Marías Herrera L.

SECCION: Notas y traducciones

TEXTO

Thomas Jefferson sentó el tono del discurso político liberal norteamericano cuando expresó "no me causa injuria alguna el que mi vecino diga que hay veinte dioses o que no hay ningún Dios". [1] Este ejemplo suyo ayudó a que ganara respetabilidad la idea de que la política puede separarse de las creencias acerca de cuestiones de importancia fundamental, así como el que, las creencias compartidas por los ciudadanos sobre tales cuestiones no resultan esenciales a una sociedad democrática. Como muchos otros personajes ilustrados, Jefferson supuso que la facultad moral común tanto al teísta típico como el ateo típico es suficiente para la virtud cívica.

Muchos intelectuales ilustrados habrían estado dispuestos a ir aún más lejos sosteniendo que, dado que las creencias religiosas no son esenciales para la cohesión política, éstas pueden ser simplemente desechadas como algo sin sentido -tal vez para ser sustituidas (como en el caso de los estados marxistas totalitarios del siglo XX) por algún tipo de credo político secular que formara la conciencia moral del ciudadano. Jefferson sentó el tono una vez más al rehusar ir tan lejos. Para él era suficiente con privatizar la religión y considerarla irrelevante para el orden social mientras que mantenía su importancia, aún fundamental, para la perfección del individuo. Los ciudadanos de la democracia Jeffersoniana podrán ser por tanto religiosos o no, según les plazca, siempre y cuando no sean fanáticos. Esto es, ellos tendrán que estar dispuestos a abandonar o modificar sus opiniones en materias de importancia fundamental, que muy bien pueden haber dado sentido y dirección a sus vidas, si éstas opiniones implican acciones públicas que no pueden ser justificadas ante la mayoría de sus conciudadanos.

Este compromiso Jeffersoniano respecto de la relación entre la perfección espiritual y la actuación pública tiene dos caras. Su lado absolutista postula que todo ser humano, sin necesidad del beneficio de una revelación especial, posee todas las creencias necesarias para la virtud cívica. Estas creencias resultan de una facultad humana universal, la conciencia, cuya posesión constituye la esencia específicamente humana de cada ser humano. Esta es la facultad que otorga dignidad y derechos al individuo. Pero también hay un lado pragmático. Este diría que cuando el individuo encuentra en su conciencia creencias relevantes a la actuación pública pero indefendibles a partir de la base de creencias compartidas con sus conciudadanos, deberá sacrificar su conciencia en el altar de la ventaja pública.

La tensión entre estas dos caras podría eliminarse en una teoría filosófica que identificara la justificabilidad a la humanidad con la verdad. La idea ilustrada de la "razón" encarna dicha teoría: la teoría que postula que existe una relación entre la esencia a-histórica del

alma humana y la verdad moral que garantiza que la discusión libre y abierta producirá "una respuesta correcta" a cuestiones morales y científicas. [2] Dicha teoría sostiene que una creencia moral que no puede ser justificada ante la humanidad es "irracional", y por ende, no es en realidad el producto de nuestra facultad moral. Más bien, es un "prejuicio", una creencia que proviene de otra parte del alma que no es la "razón". No comparte la santidad de la conciencia, ya que es el producto de una pseudo-conciencia, algo cuya pérdida no es un sacrificio sino más bien una depuración.

Esta concepción racionalista de la justificación ha sido desacreditada en nuestro siglo. Los Intelectuales contemporáneos han renunciado al supuesto Ilustrado de que la religión, el mito y la tradición pueden contraponerse a algo a-histórico, común a todos los seres humanos qua humanos. Antropólogos e historiadores de la ciencia han contribuido a borrar la distinción entre una racionalidad innata y los productos de la aculturación. Algunos filósofos, como Heidegger y Gadamer han propuesto modos de ver a los seres humanos como históricos por completo. Otros filósofos, como Quine y Davidson, han hecho borrosa la distinción entre verdades permanentes de la razón y verdades temporales de hecho. Los psicoanalistas han atenuado la distinción entre la conciencia y las emociones del amor, el odio y el temor, y con ello, la distinción entre moralidad y prudencia. El resultado es el de eliminar la imagen del ser, (self) como naturaleza humana, común a la metafísica Griega, a la teología Cristiana, y al racionalismo Ilustrado: la imagen de un centro natural a-histórico, asiento de la dignidad humana, rodeado de un periferia contingente e inesencial.

La consecuencia de borrar esta imagen es la de cortar el lazo entre verdad y justificabilidad. Ello, en turno, acorta la distancia entre las dos caras del compromiso Ilustrado. El efecto es el de polarizar a la teoría social liberal. Si permanecemos en el lado absolutista, tendremos que hablar de "derechos humanos" inalienables y de una "respuesta correcta" a los dilemas morales y políticos, sin necesidad de tratar de apoyar este discurso en una teoría de la naturaleza humana. Tendremos que abandonar las explicaciones metafísicas de lo que es un derecho insistiendo al mismo tiempo, que en cualquier lugar, en cualquier tiempo o cultura, los miembros de nuestra especie son poseedores de los mismos derechos. Pero si vamos al lado pragmático, y consideramos que la pretensión de hablar de "derechos" implica disfrutar de los beneficios de la metafísica sin asumir las responsabilidades, requeriríamos aún de una manera de establecer una distinción entre el tipo de conciencia que encontramos digna de respeto y aquella que condenamos como "fanática". Esta sólo puede ser algo relativamente local y etnocéntrico, esto es, la tradición de una comunidad particular, o el consenso de una cultura particular. Desde este punto de vista lo que cuenta como racional o como fanático es relativo al grupo ante el que nos parece necesario justificarnos; al cuerpo de creencias compartidas que determina la referencia de la palabra "nosotros". Por tanto, la identificación Kantiana con una conciencia (self) transcultural y a-histórica es sustituida por una identificación quasi-Hegeliana con nuestra comunidad entendida como un producto histórico. Para la teoría social pragmática la cuestión de si la justificabilidad ante la comunidad con la que nos identificamos supone verdad, es simplemente irrelevante.

Ronald Dworkin, y otros que toman la noción de "derechos" humanos a-históricos seriamente, nos sirven como ejemplo de la primera postura absolutista. John Dewey -y como demostraré a continuación, John Rawls- sirven como ejemplos de la segunda postura. Pero existe un tercer tipo de teoría social -frecuentemente calificada como "comunitarismo"- que resulta más difícil de ubicar. De manera un tanto burda, podría decirse que los autores así denominados, son aquellos que rechazan el racionalismo individualista de la Ilustración y la idea de "derechos", pero que, ha diferencia de los pragmatistas, ven en este rechazo un cuestionamiento de las instituciones y la cultura de los estados democráticos actuales. Entre dichos teóricos se incluyen Robert Bellah,

Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, la obra temprana de Roberto Unger, y muchos otros. Estos escritores comparten de alguna manera la visión representada en su forma extrema tanto en Heidegger como en Horkheimer y Adorno en la Dialéctica de la Ilustración. Para esta visión, las instituciones liberales y la cultura no podrían, o no deberían, sobrevivir al colapso de la justificación filosófica que la Ilustración les había proporcionado.

Habría tres tesis dentro del comunitarismo que tendrían que ser desembrolladas. Primero, estaría la predicción empírica de que ninguna sociedad que desechara la idea de una verdad moral a-histórica, en la forma despreocupada sugerida por Dewey, podría sobrevivir. Horkheimer y Adorno, por ejemplo, sospechan que no es posible tener una comunidad moral en un mundo desencantado, ya que la tolerancia conduce al pragmatismo, y no resulta claro como podría prevenirse que un "pensamiento ciegamente pragmatizado" perdiera "su cualidad de trascender y su relación con la verdad". [3] Para ellos, el pragmatismo es el resultado inevitable del racionalismo de la Ilustración, y el pragmatismo no es una filosofía moral suficientemente fuerte para constituir una comunidad moral. [4] En segundo término, estaría el juicio moral que postula que el tipo de ser humano que resulta como producto de las instituciones liberales no es deseable. MacIntyre, por ejemplo, piensa que nuestra cultura -una cultura que, nos dice, está dominada por "el esteta rico, el mánager, y el terapeuta"- es una reducción al absurdo tanto de las ideas filosóficas que contribuyeron a crearla como de aquellos que las invocan ahora para defenderla. En tercer lugar, estaría la tesis de que las instituciones políticas "presuponen" una doctrina acerca de la naturaleza de los seres humanos, y que dicha doctrina, a diferencia del racionalismo Ilustrado, debe establecer claramente la naturaleza esencialmente histórica de nuestro ser (self). De manera que encontramos escritores como Taylor y Sandel que proponen la necesidad de una teoría del sujeto (self) que incorpore el sentido de la historicidad del ser humano de Hegel y Heidegger.

La primera tesis implica una pretensión de validez estrictamente empírica, sociológica e histórica, una que hace referencia a la clase de cemento que se requiere para mantener la cohesión de una comunidad. La segunda supone un juicio moral sin más, y afirma que las ventajas de la democracia liberal son rebasadas por las desventajas, por el carácter sórdido y poco noble de los seres humanos que produce. La tercera tesis es más compleja y sorprendente. Me concentraré por ahora en ésta tercera propuesta aunque retornaré más adelante a las dos primeras.

Para evaluar la tercera propuesta es necesario hacer primero dos preguntas. La primera es si existe algún sentido en que la democracia liberal "requiera" en absoluto de una justificación filosófica. Aquellos que compartan el pragmatismo de Dewey dirían que podría requerir de una articulación filosófica pero no así de una fundamentación filosófica. En esta visión, el filósofo de la democracia liberal podría querer elaborar una teoría sobre el ser humano (self) que concuerde con las instituciones que él o ella admire. Pero ese filósofo no estaría con ello justificando dichas instituciones al referirlas a premisas más fundamentales, sino más bien lo opuesto: él o ella estarían poniendo a la política en primer término y después buscando una filosofía que estuviera de acuerdo con ésta. Los comunitaristas, por el contrario, parecen decir, con frecuencia, que las instituciones políticas no son mejores que sus fundamentos filosóficos.

La segunda pregunta puede ser formulada aun si se deja de lado la oposición entre justificación y articulación. Esta pregunta sería la de que si la concepción del ser humano (self) que hiciera, como dice Charles Taylor, a "la comunidad constitutiva del individuo" [5] concuerda mejor con la democracia liberal que la concepción Ilustrada. Taylor resume a la última como un "ideal de distanciamiento" que define a la "noción típicamente moderna" de la dignidad humana: "la habilidad de actuar por uno mismo, sin interferencia exterior o

subordinación a ninguna autoridad externa". Para Taylor, como para Heidegger, estas nociones ilustradas están estrechamente relacionadas con las ideas característicamente modernas de la "eficiencia, poder e inalterabilidad". [6] También mantienen lazos estrechos con la versión contemporánea de la doctrina de la santidad de la conciencia individual -la propuesta de Dworkin de que la apelación a derechos triunfa sobre cualquier otra demanda. Taylor, como Heidegger, querría proponer una concepción menos individualista sobre lo que constituye lo propiamente humano- una que enfatizara menos la autonomía y más la interdependencia.

Puedo adelantar lo que vendrá más adelante al decir que deberé contestar con un "no" a la primera pregunta de la tercera propuesta comunitarista y con un "sí" a la segunda. Habré de sostener que Rawls, siguiendo a Dewey, nos demuestra como la democracia liberal puede prescindir de presuposiciones filosóficas. Con ello él nos ha demostrado como podemos desentendernos de la tercera propuesta comunitarista. Pero también quiero sostener que los comunitaristas como Taylor tienen razón al decir que la concepción del sujeto (self) que hace a la comunidad constitutiva del individuo, ciertamente concuerda bien con la democracia liberal. Esto es, si nosotros quisiéramos completar nuestra auto-concepción como ciudadanos de dicha democracia con una visión filosófica de nuestro ser (self) Taylor nos habría dado en buena medida la visión correcta. Pero esta clase de complementación filosófica no tiene la importancia que autores como Horkheimer, Adorno o Heidegger le han atribuido.

Sin más preámbulos, me dedicaré ahora a Rawls. Comenzaré por señalar que tanto en la Teoría de la Justicia como en su obra posterior, él ha relacionado su posición al ideal Jeffersoniano de la tolerancia religiosa. En un artículo reciente llamado "La Justicia como Imparcialidad: Política no Metafísica" sostiene que va a "aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma", y continúa:

El punto central de éste: como una cuestión política práctica ninguna concepción moral general puede proporcionar la base de una concepción pública de la justicia en una sociedad democrática moderna. Las condiciones sociales e históricas de dicha sociedad tienen sus orígenes en las guerras de religión que siguieron a la Reforma [Protestante], al desarrollo del principio de tolerancia, y al crecimiento del gobierno constitucional y las instituciones de las grandes economías de mercado. Estas condiciones afectaron profundamente los requisitos de una concepción operativa de la justicia política: dicha concepción debe permitir la diversidad de doctrinas y la pluralidad de concepciones del bien en conflicto, de hecho inconmensurables, sostenidas por los miembros de las sociedades democráticas existentes. [7]

Podemos suponer que Rawls diría que, así como el principio de tolerancia religiosa y el pensamiento social de la Ilustración se propusieron "suspender" muchas cuestiones teológicas estándar en las deliberaciones acerca de las políticas públicas y en la construcción de las instituciones políticas, así nosotros tendríamos que "suspender" muchos tópicos estándar de la reflexión filosófica. Por lo que se refiere a la teoría social, bien podemos dejar a un lado tópicos tales como el de la naturaleza humana a-histórica, y el de la naturaleza del ser (selfhood), los motivos de la conducta moral y el significado de la vida humana. Nosotros tendríamos que tratar estas cuestiones como irrelevantes para la política, del mismo modo que Jefferson consideró a las cuestiones sobre la Trinidad o la Transubstanciación.

En la medida en que Rawls adopta esta posición, resta fuerza a las críticas que se han dirigido al liberalismo Norteamericano, como resultado del resurgimiento de Horkheimer y Adorno. Rawls estaría de acuerdo en sostener que Jefferson y su círculo compartían muchos supuestos filosóficos dudosos, supuestos que ahora querríamos rechazar. Podría

aun estar de acuerdo con Horkheimer y Adorno, como lo hubiera estado Dewey, en que estos supuestos contenían las semillas de su propia destrucción. No obstante, él piensa que el remedio no es el de formular mejores teorías filosóficas acerca de las mismas cuestiones, sino (para los objetivos de la teoría política) relegar a un olvido benigno a estos tópicos. Como Rawls mismo dice:

Dado que la justicia como imparcialidad se propone como una concepción política de la justicia para una sociedad democrática, intenta sustentarse solamente en intuiciones básicas arraigadas en las instituciones políticas de una sociedad democrática, así como en la tradición pública de su interpretación. La justicia como imparcialidad es una concepción política, en parte, porque se inicia dentro de una cierta tradición política. Esperamos que esta concepción política de la justicia esté apoyada por lo menos en lo que podríamos llamar un "consenso-traslapado", esto es, un consenso que incluyera a todas las doctrinas filosóficas y religiosas contendientes que parecieran tener la posibilidad de subsistir y ganar adeptos en una sociedad democrática constitucional más o menos justa. [8]

Rawls piensa que la "filosofía como la búsqueda por la verdad sobre un orden metafísico y moral independiente no puede... proporcionar una base compartida operativa para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática". [9] De manera que sugiere que nos conformemos con recolectar "aquellas convicciones sedimentadas tales como la creencia en la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud" para luego "tratar de organizar estas ideas intuitivas básicas y principios implícitos en dichas convicciones en una concepción coherente de la justicia". [10] Esta es una actitud del todo historicista y anti-universalista. [11] Rawls puede estar completamente de acuerdo con Hegel y Dewey y en contra de Kant, al sostener que el intento ilustrado de librarse de la tradición y de la historia apelando a la "Naturaleza" o a la "Razón" era ilusorio. [12] Puede ver asimismo a éste como un intento fallido de hacer que la filosofía se hiciera cargo de aquellos en que la teología fracasó. El esfuerzo de Rawls, en sus palabras, de "permanecer en la superficie, filosóficamente hablando" puede ser visto como dar un paso más allá de Jefferson en su evitar a la teología.

En la visión Deweyana que estoy atribuyendo a Rawls, la disciplina de la "antropología filosófica" no es requerida como un prefacio a la política, sino tan sólo la historia y la sociología. Más aún, resulta engañoso pensar en ésta visión como lo hace Dworkin: como "basada en derechos" en oposición a "basada en fines u objetivos". Ya que la noción de la "base" no es pertinente. No es que nosotros sepamos, a partir de fundamentos filosóficos, que la esencia de los seres humanos es tener derechos, y luego procedamos a investigar cómo una sociedad podría preservar y proteger esos derechos. En materia de prioridad, así como en lo que se refiere a la relatividad de la justicia con respecto de las situaciones históricas, Rawls está más cerca de Walzer que de Dworkin. [13] Dado que Rawls no cree que, para los objetivos de la teoría política, sea necesario pensar en nosotros como poseedores de una esencia que precede y es anterior a la historia, no estaría de acuerdo con Sandel en que, para estos objetivos, necesitemos contar con una relación de "la naturaleza del sujeto moral" que es "de alguna manera necesaria, no-contingente y anterior a cualquier experiencia particular". [14] Algunos de nuestros antepasados podrían haber requerido dicha relación, así como otros hubieran necesitado de una explicación de su relación con el Creador. Pero nosotros -nosotros herederos de la Ilustración para quienes la justicia ha devenido primera virtud- no necesitamos de ninguna de éstas explicaciones. Como ciudadanos y como teóricos sociales, podemos ser tan indiferentes a los desacuerdos filosóficos acerca de la naturaleza de nuestro ser (self) como lo era Jefferson con respecto de las diferencias teológicas acerca de la naturaleza de Dios.

Este último punto nos sugiere una forma de precisar mi afirmación de que el suscribir la tolerancia filosófica por parte de Rawls, puede ser visto como una extensión plausible de la tolerancia religiosa de Jefferson. Tanto "religión" como "filosofía" son términos vagos y comprensivos, y ambos están sujetos a redefiniciones persuasivas. Cuando estos términos se definen de, manera suficientemente amplia, a cualquiera, aún a un ateo, puede atribuírsele una fe religiosa (en el sentido de Tillich de un "símbolo de una preocupación última"). De todos, aún de aquellos que evitan la metafísica y la epistemología, puede decirse que tienen "presuposiciones filosóficas". [15] Pero para interpretar a Jefferson y a Rawls tendremos que usar una definición más estrecha. Dejemos que la "religión" signifique para Jefferson, discusiones acerca de la naturaleza, el Verdadero Nombre y aún la existencia, de Dios. [16] Dejemos que la "filosofía" signifique, para los propósitos de Rawls, discusiones acerca de la naturaleza de los seres humanos, y aún acerca de si existe tal cosa como la "naturaleza humana". [17] Partiendo de estas definiciones, podemos decir que Rawls quiere que las teorías acerca de la naturaleza humana y sus fines se separen de la política. Como él dice, quiere que su concepción de la justicia "evite...supuestos acerca de la esencia e identidad de las personas". [18] De manera que podemos presumir que él quiere relegar las preguntas sobre el fin de la existencia humana o el sentido de la vida, a la vida privada. En la democracia liberal no solamente las opiniones acerca de esas cuestiones estarían libres de coherción legal, sino que se tendería a separar las discusiones acerca de dichos temas de las discusiones sobre políticas sociales. No obstante, se emplearía la fuerza contra la conciencia individual en la medida en que la conciencia llevara a los individuos a actuar en formas que amenazaran a las instituciones democráticas. A diferencia del de Jefferson, el argumento de Rawls contra el fanatismo no consiste en suponer que éste pone en peligro la verdad sobre las características de un orden metafísico y moral antecedente al amenazar a la libre discusión, sino simplemente que es una amenaza contra la libertad y con ello, pone en peligro a la justicia. La cuestión acerca de la verdad sobre la existencia o naturaleza de dicho orden se descarta.

La definición de la "filosofía" que acabo de sugerir no es tan artificial y ad hoc como podría parecer. Los historiadores de las ideas se refieren comúnmente a "la naturaleza del sujeto humano" como a un tópico que sustituyó gradualmente a "Dios" a medida que avanzaba la secularización de la cultura Europea. Este ha sido el tema central de la metafísica y la epistemología del siglo diecisiete a nuestros días, y para bien o para mal, la metafísica y la epistemología ha sido consideradas como el "corazón" de la filosofía. [19] Sólo en la medida en que uno piense que las conclusiones políticas requieren de fundamentación extra política -esto es, en la medida en que se considere que el método del equilibrio reflexivo de Rawls no es suficiente- uno tendría que referirse a la "autoridad" de esos principios generales. [20] Si esa legitimación nos pareciera necesaria, se requeriría de un prefacio ya sea religioso o filosófico a la política. [21] Estaríamos inclinados a compartir el temor de Horkheimer y Adorno de que el pragmatismo no es lo suficientemente fuerte para mantener unida a una sociedad. Pero Rawls haciendo eco de Dewey, sugiere que, en la medida en que la justicia se convierte en la primera virtud en la sociedad, la necesidad de esa clase de legitimación deja de sentirse gradualmente. Ya que dicha sociedad se acostumbrará a pensar que la política social no requiere de mayor autoridad que la concertación exitosa entre individuos que se ven a sí mismos como herederos de la misma tradición y que enfrentan los mismos problemas. Sería un tipo de sociedad que promueva el "fin de la ideología", y que acepte al método del equilibrio reflexivo como el único requerido para discutir las políticas públicas. Cuando dicha sociedad delibere, cuando reúna los principios e intuiciones con los que debe concertarse un equilibrio, tenderá a desechar aquéllos que provienen de teorías filosóficas sobre el ser humano (self) o la racionalidad. Porque esa sociedad no verá esas teorías como los fundamentos de sus instituciones políticas, sino en el peor de los casos, como discusiones académicas

o sin sentido, y en el mejor de ellos, como relevantes para la búsqueda privada de la perfección pero no para las políticas públicas. [22]

Con el propósito de esclarecer el contraste entre el deseo de Rawls de "permanecer en la superficie, filosóficamente hablando" y el deseo tradicional de investigación profunda de los "fundamentos filosóficos de la democracia", quiero referirme brevemente al libro *Liberalism and the Limits of Justice* de Michael Sandel. En éste se presentan con fuerza y claridad argumentos coherentes y elegantes en contra del intento de usar una cierta concepción del ser humano (self), como una concepción metafísica de lo que consiste ser humano, a modo de legitimación de la política liberal. Sandel atribuye dicho intento a Rawls. Muchos, yo incluido entre ellos, inicialmente consideramos que la Teoría de la Justicia de Rawls era precisamente esa clase de empresa. Lo leímos como una continuación del intento ilustrado de fundar nuestras intuiciones morales en una concepción de la naturaleza humana (o más específicamente, como un intento neo-Kantiano de fundarlo en la noción de "racionalidad"). No obstante, los escritos posteriores de Rawls nos han hecho darnos cuenta de que malentendimos su Teoría de la Justicia - que sobreenfatizamos sus elementos Kantianos y minimizamos sus elementos Hegelianos y Deweyanos. Estos escritos hacen más explícita que su primer libro, la doctrina metafísica de Rawls:

Lo que justifica a una concepción de la justicia no es el ser verdadera ante un orden antecedente y dado, sino su congruencia con el entendimiento profundo de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, así como del darnos cuenta de que, dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros. [23]

Cuando releemos la Teoría de la Justicia a la luz de estos párrafos no nos parece ya comprometida con una teoría filosófica del ser humano (self), sino tan sólo una descripción histórico-sociológica de la manera en que vivimos ahora.

Sandel ve a Rawls como ofreciéndonos "una deontología con una cara 'Humana'": esto es, un enfoque universalista Kantiano del pensamiento social sin la desventaja de la metafísica idealista de Kant. Sandel piensa que esto no funciona: que una teoría social como la que quiere Rawls requiere postular el tipo de sujeto (self) que Descartes y Kant inventaron para sustituir a Dios: uno que puede ser distinguido del "sujeto empírico" de Kant como aquel que "posee" varios "deseos contingentes, apetencias y fines" más que ser una mera concatenación de creencias y deseos. Dado que dicha concatenación lo que Sandel llama un "sujeto radicalmente situado".- [24] es todo lo que Hume nos ofrece, Sandel concluye que el proyecto de Rawls está destinado al fracaso. [25] Para Sandel, la doctrina de Rawls de que "la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales" requiere del apoyo de la tesis metafísica de que "en oposición a la teleología, lo que es más esencial para nuestro ser como personas (personhood) no son los fines que elegimos sino nuestra capacidad para elegirlos. Esta capacidad, en turno, está localizada en un ser (self) que debe ser anterior a los fines que elige". [26]

Pero al leer la Teoría de la Justicia como política y no metafísica, puede verse que cuando Rawls dice que "el ser (self) es anterior a los fines afirmados por él" [27] no quiere decir que exista una entidad denominada "el ser" ("the self") que pueda distinguirse de la red de creencias y deseos que el ser (self) "posee". Cuando dice que "nosotros no deberemos intentar dar forma a nuestra vida mirando primero al bien, definido independientemente" [28] no está basando ese "debemos" en una teoría acerca de la naturaleza de ese ser (self). El "debe" no deberá leerse como "por la naturaleza intrínseca de la moralidad", [29] ni como "porque la capacidad para elegir es la esencia del ser

sino más bien como "porque nosotros -nosotros herederos modernos de la tolerancia religiosa y del gobierno constitucional- situarnos a la libertad antes que a la perfección".

Esta disposición de invocar al nosotros hace surgir, como ya lo he dicho, los espectros del etnocentrismo y del relativismo. Dado que Sandel está convencido de que Rawls comparte el temor de Kant frente a esos espectros, cree que Rawls busca un "punto Arquimédico desde el cuál pueda establecerse la estructura básica de la sociedad" -un "punto de vista ni comprometido por su implicación en el mundo ni descalificado por su distanciamiento". [30] Es justamente esta idea de que un punto de vista puede ser "comprometido por su implicación en el mundo" la que Rawls ha rechazado en sus escritos recientes. Los comunitaristas filosóficamente inclinados como Sandel no son capaces de entrever un campo intermedio entre el relativismo y una "teoría del sujeto moral" -una teoría que no se refiere, por ejemplo, a la tolerancia religiosa y las grandes economías de mercado, sino que trata sobre los seres humanos en cuanto tales, vistos a-históricamente. Rawls intenta postular justamente ese campo intermedio. [31] Cuando habla de un punto Arquimédico no quiere decir con ello un punto fuera de la historia sino simplemente el tipo de hábitos sociales sedimentados que hacen posible una gran amplitud para elecciones futuras. El dice, por ejemplo:

El resultado de estas consideraciones no es el de que la justicia como imparcialidad esté a merced, por así decirlo, de los deseos e intereses existentes. Establece un punto Arquimédico para discernir el sistema social sin necesidad de invocar consideraciones a priori. La finalidad de la sociedad a largo plazo es decidida en sus lineamientos generales sin tomar en cuenta los deseos y necesidades particulares de sus miembros actuales... No hay lugar para la pregunta de si el deseo de los hombres de desempeñar el papel de superior o de inferior pudiera ser tan grande, que serían aceptadas instituciones autocráticas, o de si las percepciones de las prácticas religiosas de otros pudieran ser tan inquietantes que la libertad de la conciencia no sería permitida. [32]

Decir que no hay lugar para las preguntas que Nietzsche o Loyola podrían preguntar no significa que sus ideas sean ininteligibles (en el sentido de "lógicamente incoherentes" o "conceptualmente confusas"). Tampoco significa que estén basadas en una teoría incorrecta del sujeto (self). Tampoco es sólo decir que nuestras preferencias están en conflicto con las suyas. [33] Lo que se quiere decir es que el conflicto entre ellos y nosotros es tan grande que hablar de "preferencias" es emplear la palabra equivocada. Es apropiado hablar de preferencias del gusto o preferencias sexuales, ya que éstas no afectan a nadie más allá del círculo inmediato de un individuo. Pero es distorsionador hablar de "preferencia" por la democracia liberal.

Mas bien, nosotros como herederos de la Ilustración, pensamos en los enemigos de la democracia liberal, como Nietzsche o Loyola, como locos. Esto se debe a que no hay manera de verlos como conciudadanos de nuestra democracia liberal, como gente cuyos planes de vida, con cierta buena voluntad, podrían ser compatibles con los de otros ciudadanos. No se les considera locos porque hayan malentendido la naturaleza a-histórica de los seres humanos, sino porque los límites de lo que constituye la salud mental son establecidos por lo que nosotros podemos tomar en serio ahora. Esto, a su vez, es determinado por nuestra socialización y nuestra situación histórica. [34]

Si esta manera sumaria de tratar a Nietzsche y a Loyola nos parece tan chocantemente etnocéntrica es porque nuestra educación filosófica nos ha acostumbrado a la idea de que cualquiera que esté dispuesto a escuchar a la razón -atender a todos los argumentos- puede llegar a la verdad. Esta perspectiva, que Kierkegaard llamaba "Socratismo", contrastada con la tesis de que nuestro punto de partida pueda ser simplemente un evento histórico, se entrelaza con la idea de que el ser humano (self) posee un centro

(una chispa divina o una facultad de encontrar la verdad llamada "razón") y de que la argumentación conseguirá, si se le concede tiempo y paciencia, penetrar dicho centro. Para los objetivos de Rawls, no necesitamos de esta visión. Podemos tener la libertad de ver al ser humano (self) como sin centro, como una contingencia histórica por completo. Rawls ni necesita ni desea defender la prioridad del derecho sobre el bien como la defendió Kant -por medio de invocar una teoría del sujeto (self) que lo supone más que un "sujeto empírico", más que un "sujeto radicalmente situado". Presumiblemente, Rawls ve a Kant como fundamentalmente correcto en lo que se refiere a la naturaleza de la justicia, pero equivocado en lo que respecta a la naturaleza y función de la filosofía.

De manera más específica, puede rechazar la tesis de Sandel de que hay una "distancia entre el sujeto y su situación que es necesaria para cualquier grado de distanciamiento, [que] es necesaria para el aspecto posesivo ineliminable de cualquier concepción coherente del sujeto (self)". [35] Sandel define este aspecto diciendo "Yo no puedo ser nunca definido completamente por mis atributos... tiene que haber siempre atributos que yo poseo pero que no soy". En la interpretación de Rawls que estoy proponiendo, no resulta necesaria una distinción categorial entre el sujeto y su situación. Podemos descartar esta distinción entre los atributos y aquello que constituye al sujeto (self), así como la que se propone entre los accidentes y su esencia, como "meramente" metafísicas. [36] Si nos inclinamos a la filosofía, preferimos el vocabulario ofrecido por Dewey, Heidegger, Davidson y Derrida, con sus precauciones contra la metafísica, más que el ofrecido por Descartes, Hume y Kant. [37] Porque si usamos ese primer vocabulario podremos ver al progreso moral como una historia del hacer, más que del encontrar, como un logro poético de individuos y comunidades "radicalmente situados", más que como el develarse gradualmente, por el uso de la "razón" de "principios", "derechos" y "valores".

La afirmación de Sandel de que "el concepto de un sujeto dado con antelación e independiente de sus objetos ofrece fundamento a la ley moral que... poderosamente complementa la visión deontológica" es correcta. Pero sugerir este poderoso complemento a Rawls es ofrecerle un regalo envenenado. Es como ofrecer a Jefferson un argumento para la tolerancia religiosa basado en la exégesis de las Sagradas Escrituras. [38] El rechazar el supuesto de que la ley moral requiere de "fundamentación" es justamente lo que distingue a Rawls de Jefferson. Esto es lo que le permite ser un naturalista Deweyano que no requiere ni de la distinción entre voluntad e intelecto ni de aquella entre los atributos y lo que constituye al sujeto (self). Rawls no desea una "visión deontológica completa", una que pueda explicar porqué debemos conceder a la justicia prioridad sobre el bien. El está considerando las consecuencias de la pretensión de que ésta es prioritaria, no sus presuposiciones. [39] A Rawls no le interesan las condiciones de la identidad del sujeto sino tan sólo aquellas necesarias para la ciudadanía en una sociedad liberal.

Supongamos que uno concede que Rawls no pretende ofrecer una deducción trascendental del liberalismo Norteamericano, ni tampoco proporcionar los fundamentos filosóficos de las instituciones democráticas, sino que simplemente trata de sistematizar los principios e intuiciones típicos de los liberales Norteamericanos. Aún así podría decirse que no se han confrontado las sugerencias y críticas avanzadas por los críticos del liberalismo. Consideramos la afirmación de que los liberales simplemente descalificamos a Nietzsche y Loyola como locos. Podríamos imaginar que ellos se unieran para decirnos que se dan cuenta de que sus puntos de vista no les permitirían encajar como ciudadanos en una democracia constitucional, y de que el habitante típico de dicha democracia los vería como locos. Pero ellos verían a estos hechos como argumentos en contra de la democracia constitucional. Ellos pensarían que el tipo de persona creada por dicha democracia no es lo que un ser humano debe ser.

Al intentar encontrar una postura dialéctica ante Nietzsche o Loyola los liberales democráticos nos encontramos ante un dilema. El rehusar discutir acerca de lo que los seres humanos debieran ser parece indicar desprecio por el espíritu de tolerancia y acomodo que es esencial a la democracia. Pero no resulta claro cómo el sostener que los seres humanos debieran ser liberales en vez de fanáticos no nos conduce de nuevo a una teoría filosófica de la naturaleza humana. Primero tenemos que tomar el primer cuerno del dilema. Debemos insistir en que no todo argumento tiene que ser enfrentado en los términos en que se nos presenta. La tolerancia y el acomodo no tienen que ir tan lejos que nos veamos obligados a aceptar el vocabulario que nuestro interlocutor desea usar ni tomar en serio cualquier tópico que éste quiera someter a discusión. Esto va de la mano con el rechazar la idea de que existe un vocabulario moral único y un conjunto de creencias morales apropiado para cualquier ser humano, en cualquier comunidad o lugar, y con el conceder, en cambio, que el curso de la historia nos conduzca simplemente a abandonar preguntas, junto con el vocabulario en que dichas preguntas habían sido propuestas.

Así como Jefferson rehusó permitir que las Sagradas Escrituras establecieran los términos para discutir las instituciones políticas alternativas, así nosotros tenemos que rechazar contestar a la pregunta "¿Qué clase de ser humano espera producir?", o al menos, no dejar que la respuesta a esta pregunta dicte nuestra respuesta a la pregunta "¿Es prioritaria la justicia?" [40] No es más evidente que las instituciones democráticas deban ser medidas por el tipo de personas que producen que el que tengan que ser medidas a la luz de mandatos divinos. No es evidente que tengan que ser medidas por nada más que las intuiciones morales específicas de la comunidad histórica particular que ha creado dichas instituciones. La idea de que las controversias morales y políticas siempre tenga que ser "referida a los primeros principios" sólo es razonable si significa simplemente que debemos buscar una base común para llegar a un acuerdo. Pero es engañoso pensar que existe un orden natural de premisas desde el cuál pueden ingerirse las conclusiones morales o políticas -para no mencionar la pretensión de que algún interlocutor particular, esto es, Nietzsche o Loyola, ya hubieran discernido tal orden. La respuesta liberal a la segunda tesis los comunitaristas tiene que ser, por tanto, que aún si la personalidad típica de las democracias liberales es la de un individuo blando, calculador, egoísta y no heroico, el que este tipo de individuos prevalezca es un precio aceptable a pagar por la libertad política.

El espíritu de tolerancia y acomodo ciertamente sugiere que nosotros busquemos alguna base común con Nietzsche o Loyola, pero no puede anticiparse dónde encontraremos esa base de acuerdo, o aún si será posible encontrarla. La tradición filosófica ha supuesto que existen ciertos tópicos (por ejemplo, "¿Cuál es la voluntad de Dios?", "¿qué es el hombre?", "¿cuáles son los derechos intrínsecos a la especie?") para los que todos tienen, o deberían tener, respuestas -y que estos tópicos son previos en el orden de la justificación a aquellos a discutir en la deliberación política.

Este supuesto es compatible con el de que los seres humanos tienen un centro natural que puede ser identificado e iluminado por la reflexión filosófica. En contraste, la concepción de que los seres humanos no poseen un centro, sino que son redes de creencias y deseos, y que sus vocabularios y opiniones están determinados por circunstancias históricas, permite la posibilidad de que no se dé la suficiente coincidencia entre dos redes de manera que permita un acuerdo en cuestiones políticas, o aún una discusión provechosa acerca de tales cuestiones. [41] No llegamos a la conclusión de que Nietzsche o Loyola están locos porque ellos sostengan opiniones poco comunes sobre tópicos "fundamentales"; más bien, concluimos esto sólo después de que un esfuerzo exhaustivo de intercambio con sus ideas políticas nos ha hecho darnos cuenta de que no

llegaremos a ningún lado. [42] Podríamos resumir la manera de asir el primer cuerno del dilema apuntado antes, diciendo que Rawls coloca primero a la democracia política, y a la filosofía en segundo término. El conserva el compromiso Socrático del libre intercambio de ideas sin el compromiso Platónico de la posibilidad de acuerdo universal -posibilidad disminuida por doctrinas epistemológicas como la doctrina Platónica del recuerdo [43] o la doctrina Kantiana de la relación entre los conceptos puros y empíricos. El separa la cuestión de si debemos ser tolerantes y Socráticos de la cuestión de si esta estrategia nos conducirá a la verdad. Se contenta con que nos conduzca al equilibrio reflexivo intersubjetivo que sea posible obtener, dada la naturaleza contingente de los sujetos en cuestión. La verdad, vista a la manera Platónica, como lo que Rawls llama "un orden antecedente y dado a nosotros" simplemente no es relevante para la política democrática. Por tanto, la filosofía como la explicación de la relación entre dicho orden y la naturaleza humana, tampoco resulta relevante. Cuando se plantea un conflicto entre las dos, la democracia toma precedencia frente a la filosofía.

Esta conclusión parece expuesta a una objeción obvia. Podría parecer que yo he intentado rechazar la pertinencia de las teorías sobre la naturaleza de los hombres y de las mujeres partiendo justamente de una teoría de ese tipo. Pero quiero destacar que he insistido en que Rawls puede conformarse con una noción del sujeto como una red sin centro de creencias y deseos históricamente condicionados, pero no he sugerido que él necesite de dicha teoría. Esta teoría no proporciona una base a la teoría social liberal. Si uno desea un modelo del ser humano (self), entonces, esta imagen de la red sin centro puede satisfacer nuestro deseo. Pero para los objetivos de la teoría social liberal es posible prescindir de dicho modelo. Es posible apoyarnos sólo en el sentido común y las ciencias sociales, áreas del discurso en las que el término "sujeto" (self) ocurre muy rara vez.

Pero si, en cambio, uno quiere hacer filosofía -si nuestra vocación, o búsqueda privada de la perfección, implica construir modelos de entidades tales como "el sujeto" (self), el "conocimiento", el "lenguaje", la "naturaleza", "Dios", o la "historia", y luego jugar con ellos hasta que encajen unos con otros- entonces, uno deseará una visión del sujeto (self). Dado que mi propia vocación es de esta clase, y que la identidad moral en torno a la cuál quiero construir dichos modelos es la de un ciudadano de un estado liberal, propongo la imagen del sujeto como una red sin centro de creencias y deseos contingentes a aquellos con inclinaciones semejantes. Pero no la recomiendo para aquellos con vocación similar pero con identidades morales diferentes -identidades construidas, por ejemplo, en torno al amor de Dios, o a la auto-superación Nietzscheana, o a la representación correcta de la realidad como es en sí, o a la búsqueda de una "respuesta correcta" a las cuestiones morales, o a la superioridad natural de un tipo de personalidad. Para dichas personas es necesaria una imagen del sujeto (self) más compleja, interesante y menos simplista -una que se relacione de manera compleja con modelos complejos de cosas tales como la "naturaleza" o la "historia". En cualquier caso, esas personas podrían ser ciudadanos leales de una democracia liberal, si bien por razones pragmáticas más que morales. Ellos podrían despreciar a la mayoría de sus conciudadanos pero estar dispuestos a aceptar que, la abundancia de esos tipos despreciables de personalidad, es preferible a la pérdida de la libertad política. Podrían aún estar agradecidos de que su sentido privado de la identidad moral, y los modelos de sí mismos (self) elaborados para articular ese sentido - las maneras en que ellos manejan su soledad- no interesen a dicho estado. Rawls y Dewey han demostrado como el estado liberal puede ignorar la diferencia entre las identidades morales de un Glaucón o de un Trasímaco, de la misma manera en que no presta atención a la diferencia entre las identidades religiosas de un Arzobispo Católico y de un profeta Mormón.

Pero hay un cierto tono paradójico en esta actitud frente a las teorías sobre el sujeto (self). Podría decirse que he evadido un tipo de paradoja auto-referencial sólo para caer en otra. Dado que estoy presuponiendo que uno dispone de la libertad para proponer un modelo del sujeto (self) y de ajustarlo a nuestras ideas políticas o religiosas, o al sentido privado del significado de la vida. Esto, a su vez, supondría que no existe una "verdad objetiva" sobre lo que realmente constituye al sujeto humano (self). Con ello, parecería avanzarse una pretensión que sólo podría ser justificada con base en propuestas metafísico/epistemológicas de corte tradicional. Ya que, si algo pertenece a este terreno es la pregunta de si algo es o no un "hecho duro". Entonces, mi argumento no tendría más remedio que volver a ocuparse de primeros principios filosóficos.

Aquí sólo puedo decir que si existieran hechos duros susceptibles de ser descubiertos acerca de los hechos duros, entonces, serían sin duda la metafísica y la epistemología las encargadas de descubrir esos meta-hechos. Pero yo creo que la idea misma de un "hecho duro" debe ser descartada. Filósofos como Davidson y Derrida nos han dado, creo, buenas razones para pensar que el physis-nomos, in se-ad nos, y las distinciones entre lo objetivo y lo subjetivo eran pasos de una escalera que podemos desechar sin peligro. La cuestión de si las razones que nos han dado estos filósofos para sostener esto, no son ellas mismas razones metafísico-epistemológicas, y de no serlo, que clase de razones serían, me parece mal encaminado y estéril. Una vez más, me refugio en la estrategia "holista" de insistir que el equilibrio reflexivo es todo lo que necesitamos intentar -que no existe un orden natural de justificación de las creencias, ni una línea predestinada que deba seguir la argumentación. Librarnos de la idea de esa guía me parece uno de los beneficios de la concepción del sujeto (self) como una red sin centro. Un beneficio más sería el de que, las preguntas acerca de ante quien debemos justificarnos -la cuestión de quien se considera como fanático y quien merece una respuesta- pueden ser tratadas como cuestiones a resolver en el proceso de buscar el equilibrio reflexivo.

Puedo, no obstante, sostener algo para atenuar la impresión de ligereza o esteticismo ante las cuestiones filosóficas tradicionales. Esto es, que existe un propósito moral que subyace a esta ligereza. El fomentar la ligereza en torno a tópicos filosóficos tradicionales tiene el mismo objetivo que el de adoptar una actitud ligera con respecto de cuestiones teológicas tradicionales. Como el surgimiento de las grandes economías de mercado, la mayor alfabetización, la proliferación de géneros artísticos, y el pluralismo desenfadado de la cultura contemporánea, esa superficialidad filosófica y esa ligereza contribuyen al desencantamiento del mundo. Ayuda a que los habitantes del mundo sean más pragmáticos, más tolerantes, más receptivos a las demandas de la racionalidad instrumental.

Si nuestra identidad moral consiste en ser ciudadanos de una democracia liberal, el fomentar esta ligereza contribuye a nuestros propósitos morales. Después de todo, el compromiso moral no nos obliga a tomar en serio todas aquellas cuestiones que, por razones morales, son tomadas en serio por nuestros conciudadanos. Bien puede requerirse precisamente lo contrario, esto es, tratar de disuadirlos de tomar esas cuestiones con tanta seriedad. Puede haber razones serias para ello. De manera más general, no debemos suponer que lo estético se opone siempre a lo moral. Yo estaría preparado a sostener que en la historia reciente de las sociedades liberales, la disposición para ver estas cuestiones estéticamente -contentarse con lo que Schiller llamaba 'juego' y descartar lo que Nietzsche llamaba "el espíritu de la seriedad"- es un importante vehículo del progreso moral.

He dicho ya todo lo que quería decir acerca de la tercera tesis de los comunitaristas que distinguí al principio: la de que la teoría social del estado liberal se apoya en presuposiciones filosóficas falsas. Espero haber ofrecido razones para pensar que, en la

medida en que el comunitarista es un crítico del liberalismo, debe estar dispuesto a abandonar esta tesis, y en su lugar, elaborar las dos primeras tesis: la tesis empírica de que las instituciones democráticas no pueden ser compatibles con el sentido de propósito común de que gozaban las sociedades pre-democráticas, o la del juicio moral que sostiene que los productos de dichas sociedades son un precio demasiado alto a pagar por la eliminación de los males que las precedieron. Si los críticos comunitaristas del liberalismo se circunscriben a estas dos tesis, podrían evitar el tono melancólico con que terminan típicamente sus libros. Heidegger, por ejemplo, nos dice: "hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el Ser". Unger, concluye *Knowledge and Politics* con una apelación al *Deus Absconditus*. MacIntyre termina *After Virtue* de la siguiente manera: "nosotros esperamos no a Godot sino a otro -sin duda muy diferente- San Benito". [44] Sandel cierra el suyo diciendo que el liberalismo "olvida la posibilidad de que cuando la política va bien, nosotros podemos conocer algo en común que no hubiéramos podido conocer solos", pero no nos ofrece un candidato para ese bien común.

Así, en vez de sugerir que la reflexión filosófica, o el retorno a la religión, puedan re-encantar al mundo, pienso que los comunitaristas deberían limitarse a la pregunta de si el desencantamiento ha conseguido producir más bien que mal, o acarreado más daños de los que ha evitado. Para Dewey, el desencanto comunitario y público era el precio a pagar por la liberación espiritual privada, el tipo de liberación que Emerson consideró como típicamente Norteamericana. Dewey estaba tan convencido como Weber de que había que pagar un precio, pero creía que valía la pena pagarlo. Suponía que ninguno de los logros de las sociedades anteriores merecía ser recuperado si el precio a pagar era una disminución de nuestra habilidad de dejar a la gente en paz, de permitir que cada quien buscara sus imágenes de la perfección por sí mismos. Admiraba el hábito Norteamericano de conceder primacía a la democracia sobre la filosofía y sobre cualquier visión del sentido de la vida, "¿no interferiría el realizar esta visión con la posibilidad de que otros propusieran su propia salvación?" Dar prioridad a esta cuestión no es más "natural" que el darla a la pregunta de MacIntyre "¿qué clase de seres humanos surgen de la cultura del liberalismo?", o a la de Sandel "¿puede ser la comunidad de aquellos que ponen en primer término a la justicia algo más que una comunidad de extraños?" La pregunta de cuál de estas preguntas es anterior a las otras es, necesariamente, dada por sentada por todos. Ninguno es más arbitrario que el otro.

Pero eso es tanto como decir que ninguno es arbitrario. Cada uno insiste simplemente en que las creencias y deseos que le resultan más importantes sean puestos primero en el orden de la discusión. Esto no es arbitrariedad sino sinceridad.

El peligro de re-encantar al mundo, desde la perspectiva de Dewey, es el de que esto pueda interferir con el desarrollo de lo que Rawls llama "una unión social de uniones sociales", [45] uniones que pueden ser (y que en la visión de Emerson deben ser) muy pequeñas ciertamente. Pero es difícil estar encantado con una versión del mundo y ser a la vez tolerante con todas las demás. Yo no he intentado debatir la cuestión de si Dewey habría acertado en su juicio sobre las promesas y los daños relativos. Simplemente he sostenido que ese juicio ni presupone ni apoya una teoría del sujeto (self). Tampoco he tratado de dilucidar la predicción de Adorno y Horkheimer de si la "racionalidad disolvente" de la Ilustración eventualmente causará que las democracias liberales se desintegren.

Lo único que puedo decir sobre esta predicción es que el colapso de las democracias liberales, por sí mismo, no proporcionaría evidencia a la pretensión de que las sociedades humanas no pueden sobrevivir sin opiniones ampliamente compartidas acerca de cuestiones de importancia fundamental--concepciones acerca de nuestro lugar en el universo y nuestra misión en la tierra. Tal vez no sea posible sobrevivir en esas

condiciones, pero el colapso de las democracias liberales no demostraría, en sí mismo, que este fuera el caso--no más de lo que demostraría que las sociedades humanas requieren de reyes, o de una religión establecida, o que la comunidad política no pueda existir fuera de las pequeñas ciudades estado.

Jefferson y Dewey describieron a Norteamérica como un "experimento". Si el experimento fracasa, nuestros descendientes podrían aprender algo importante. Pero no aprenderían una verdad filosófica, ni tampoco una verdad religiosa. Simplemente obtendrían algunas indicaciones de aquello que tendrían que cuidar al preparar su próximo experimento. Aún si nada más que eso sobrevive a la era de las revoluciones democráticas, es posible que nuestros descendientes recuerden que las instituciones sociales pueden ser vistas como experimentos en esfuerzos cooperativos y no como intentos de encarnar un orden universal a-histórico. Es difícil creer que no valga la pena conservar esta memoria. [46]

CITAS:

[1] The Writings of Thomas Jefferson, ed. Lipscomb and Berg (Washington 1905), II, p. 127 ("Notes on Virginia", Query XVII).

[2] Jefferson incluyó una versión de esta conocida referencia de las Sagradas Escrituras (a grandes rasgos en la forma en que había sido reformulada por Milton en Aeropagítica) en el preámbulo al Estatuto de la Libertad Religiosa de Virginia. Ver. Writings, II, 302: "...la verdad es grande y prevalecerá si se le deja sola... ella es el antídoto adecuado y suficiente al error, y no tiene nada que temer de los conflictos, a menos que la interferencia humana la desarme o despoje de sus armas naturales, el libre argumento y el debate, los errores dejan de ser peligrosos cuando se permite contradecirlos libremente".

[3] Max Horkheimer y T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York, Seabury, 1972), p. xiii.

[4] "Para la Ilustración, todo lo que no se atenga a la regla de la computación y la utilidad es digno de sospecha. Mientras pueda desenvolverse ininterrumpida sin represión del exterior, no hay nada que la detenga. En este proceso, trata a sus propias ideas sobre los derechos humanos exactamente igual que a los viejos universales... la Ilustración es totalitaria". (*Dialectic of Enlightenment*, p. 6). Esta línea de pensamiento recurre frecuentemente en las relaciones comunitaristas del presente estado de las democracias liberales. Ver, por ejemplo: Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan Ann Swindler y Steven Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, (Berkeley, Univ. of California, 1985), p. 277: "Existe una sensación muy difundida de que la promesa de la era moderna se aleja de nosotros. Un movimiento de ilustración y liberación que debía liberarnos de la superstición y la tiranía ha conducido en el siglo veinte a un mundo en el que el fanatismo ideológico y la opresión política han alcanzado extremos desconocidos en la historia pasada".

[5] Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (*Philosophical Papers*, vol II; Cambridge Univ. Press, 1985), p. 8.

[6] Taylor, p.5.

CITAS:

[7] John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, XIV (1985), p. 225. El tema de la tolerancia religiosa es recurrente en los escritos

de Rawls. Antes, en *A Theory of Justice*, (Cambridge Mass, Harvard Univ. Press, 1971), p. 19. [Existe traducción española, FCE, se cita la edición en Inglés porque a ella corresponden las citas del autor, N del T.] Cuando da ejemplos del tipo de opiniones que una teoría de la justicia debe tomar en cuenta y sistematizar, cita nuestra convicción de que la intolerancia religiosa es injusta. En la pág. 247 su ejemplo del hecho de que "una sociedad bien ordenada tiende a eliminar o al menos a controlar las inclinaciones de los hombres a la injusticia" así, "es menos probable que existan sectas intolerantes y belicosas". Otro pasaje relevante (que discutiré más adelante) es su diagnóstico, en las págs. 553-554, del intento de Ignacio de Loyola de hacer del amor de Dios el "bien dominante": "Aun cuando subordinar todos nuestros esfuerzos a un fin, en sentido estricto, no viola los principios de la elección racional, nos parece de todos modos irracional, o mas bien, una locura".

[8] Rawls, op. cit., pp. 225-226. La sugerencia de que muchas ideas filosóficas que no sobrevivirán en esas condiciones, es análoga a la sugerencia Ilustrada de que el adoptar instituciones democráticas causará que las formas "supersticiosas" de la vida religiosa desaparezcan gradualmente.

[9] Op.cit., p.230.

[10] op. cit., p. 230.

[11] Para el historicismo de Rawls véase, por ejemplo, *A Theory of Justice*, p. 547. Ahí, Rawls dice que aquellos en la posición original conocen "los hechos generales acerca de la sociedad" incluido el hecho de que "las instituciones no son fijas sino que cambian con el tiempo, y sufren alteraciones por circunstancias naturales y por las actividades y conflictos de los grupos sociales". El se refiere a este punto para descartar como seleccionadores originales de los principios de la justicia a aquellos "en una situación feudal o un sistema de castas", aquellos que no estuvieran enterados de la Revolución Francesa. Este es uno de los pasajes que establecen claramente (por lo menos de acuerdo con el trabajo reciente de Rawls) que una buena parte de los conocimientos adquiridos tardíamente por la mentalidad Europea son atribuidos a quienes se encuentran tras el velo de la ignorancia. O dicho de otra manera, estos pasajes establecen claramente que los que eligen en la situación original tras el velo de la ignorancia ejemplifican un cierto tipo moderno de ser humano y no una naturaleza humana a-histórica. Ver también p. 548. Donde Rawls dice que "Por supuesto que al establecer los principios requeridos (por la justicia) tenemos que depender del conocimiento existente reconocido por el sentido común y por el consenso científico. Tenemos que reconocer también que así como las creencias establecidas cambian, es posible que los principios de la justicia que ahora nos parecen racionales, cambien también".

[12] Ver Bellah, et al. *Habits of the Heart*, p. 141, para una formulación reciente de esta línea de pensamiento "anti-ilustrada". Para la visión de los autores sobre los problemas creados por la persistencia de la retórica Ilustrada, así como para la concepción de la dignidad humana que Taylor considera "distintivamente moderna" ver: p. 21: "Para la mayoría de nosotros es más sencillo pensar como obtener lo que queremos que saber exactamente aquello que debemos querer. Por ello, Brian, Joe, Margaret y Wayne (algunos de los norteamericanos entrevistados por los autores) se encuentran confundidos, cada uno a su manera, acerca de la manera de definir para ellos mismos la naturaleza del éxito, del significado de la libertad, y los requisitos de la justicia. Estas dificultades en buena medida resultan de las dificultades en el discurso moral que ellos -y nosotros compartimos" Compare con la p. 290 "... el lenguaje del individualismo, el lenguaje primario para la auto-comprensión de los norteamericanos, limita la manera en que la gente piensa".

A mi manera de ver los autores de *Habits of the Heart* restan fuerza a sus propias conclusiones en los pasajes en los que hacen referencia al progreso moral conseguido en la historia reciente de Norteamérica, notablemente en su discusión del Movimiento por los Derechos Civiles. Ahí sostienen que Martin Luther King hizo de la lucha por la libertad "una práctica comprometida dentro de la imagen de Norteamérica como una comunidad con memoria" y que la respuesta que produjo "provino del reconocimiento renovado, por parte de muchos Norteamericanos, de que su sentido de sí mismos estaba arraigado en la camaradería con otros, que si bien no necesariamente iguales a ellos, compartían no obstante una historia común cuyas pretensiones de justicia y solidaridad les imponían demandas poderosas de lealtad". Estas descripciones de los logros de King me parecen correctas pero también pueden ser leídas en el sentido de que la retórica de la Ilustración ofrece tantas oportunidades como obstáculos para la renovación de un sentido de comunidad. El Movimiento por los Derechos Civiles logró combinar, sin mucho esfuerzo, el lenguaje de la comunidad Cristiana con el del "individualismo", acerca del cuál Bellah y sus colegas expresan tantas dudas.

[13] Ver Michael Walzer, *Spheres of Justice*, (New York, Basic Books, 1983), pp. 312 ss.

[14] Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge, Camb. Univ. Press, 1982) p. 49.

[15] En un trabajo reciente, no publicado aún, Sandel sostiene que la pretensión de Rawls de que la "Filosofía en el sentido clásico como la búsqueda de la verdad de un orden moral antecedente e independiente no puede proporcionar la base común a una concepción política de la justicia" presupone la controvertida tesis metafísica de que dicho orden no existe. Esto me parece como decir que Jefferson suponía la controvertida tesis teológica/metafísica de que a Dios no le interesan los nombres por los que le llamen los seres humanos. Las dos tesis son ciertas pero no pertinentes. Tanto Jefferson como Rawls podrían responder: "No tengo argumentos para defender mi dudosa tesis teológico/metafísica, ya que no se como discutir esas cuestiones y no deseo hacerlo. Lo que me interesa es contribuir a preservar y crear las instituciones políticas que generarán indiferencia pública ante tales cuestiones y al mismo tiempo evitan poner restricciones a la discusión privada de los mismos". Una respuesta así evade la cuestión profunda que Sandel quiere preguntar. Ya que la cuestión de si debemos determinar los problemas a discutir a partir de fundamentos teóricos, o políticos, (fundamentos teológicos o filosóficos) permanece sin respuesta. (Al final del presente trabajo, discuto la necesidad de que los filósofos rehuyan contestar preguntas propuestas en términos de vocabularios que ellos quisieran abandonar o sustituir por otros. También, con más detalle, aparece este tema en: "Beyond Realism and Anti-Realism", incluido en: *Wo steht die sprachanalytische Philosophie heute?*, ed. Herta Nagl-Docekal, et. al).

[16] Jefferson estaba de acuerdo con Lutero en que los filósofos habían confundido la claridad de los Evangelios. Ver la polémica de Jefferson en contra de la "mente confusa" de Platón y su afirmación de que "Las doctrinas que salieron de boca de Jesús pueden ser comprendidas por un niño; pero cientos de volúmenes no han podido explicar los platonismos bordados en torno a ellos, y por la razón obvia de que no puede explicarse lo que no tiene sentido" (*The Writings of Thomas Jefferson*, XIV) p. 149.

[17] Uso aquí el término "naturaleza humana" en el sentido filosófico tradicional empleado por Sartre cuando negó que existiera tal cosa, no en el sentido poco usual en que lo emplea Rawls. Rawls distingue entre "una concepción de la persona" y una "teoría de la naturaleza humana" en la que la primera es un "ideal moral" y la segunda sería provista por el sentido común más las ciencias sociales. Tener una teoría de la naturaleza humana

es poseer los "hechos o datos generales que aceptamos como ciertos, o como plausibles, dado el estado actual del conocimiento público de nuestra sociedad", hechos que "limitan la posibilidad de realización de los ideales sobre las personas y sobre la sociedad arraigados en ese marco de referencia" ("Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* LXXVII) (1980), p. 534.

[18]. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", p. 223.

[19] De hecho ha sido peor. La visión que hiciera a la política más central para la filosofía que la subjetividad permitía una defensa más efectiva de la democracia que la de aquellos que buscan "fundamentos" para ella, y que colocan a los liberales en el campo político de los marxistas, en sus discusiones con ellos. El intento de Dewey de hacer que la cuestión central fuera "¿qué es lo que sirve de la democracia?", en vez de "¿qué nos permite argumentar por la democracia?", ha sido descuidada desafortunadamente. Trato de sostener este punto de "Phylosophy as Science, as Metaphor, and as Politics", en *Institutions of Philosophy* ed. Avner Cohen y Marcelo Dascal (Rowan and Allenfield, 1986).

[20] Esto es, la negociación entre instituciones acerca de lo deseable de consecuencias de acciones particulares e intuiciones acerca de principios generales, sin que ninguno de ellos tenga la voz determinante.

[21] Es posible también inclinarse, como en primera lectura de Rawls, a pensar que él intentaba proporcionar esa legitimación apelando a la racionalidad de los sujetos que eligen en la posición original. Rawls advierte a sus lectores que la posición original (aquella en que los que eligen, tras un velo de ignorancia que les oculta sus oportunidades en la vida y sus concepciones del bien, escogen entre principios alternativos de justicia) sirve sólo "para presentar vívidamente... las restricciones que parece razonable imponer a los argumentos a favor de principios de justicia y por tanto a los principios mismos" (*A Theory of Justice*, p. 18). Pero muchos descuidamos esta advertencia, en parte por la ambigüedad de lo "razonable" definido como criterio ahistórico, o bien como "de acuerdo con los sentimientos morales característicos de los herederos de la Ilustración". El trabajo reciente de Rawls nos ha ayudado a decidirnos por la segunda interpretación historicista del término. Ver: Rawls, "Kantian Constructivism..." p. 572: "...la posición original no es una base axiomática (o deductiva) de la que se derivan los principios sino un procedimiento para identificar los principios más adecuados a la concepción de la persona que se tiene con mayor probabilidad en una sociedad democrática, al menos implícitamente". Es tentador pensar que uno podría eliminar toda referencia a la posición original de *A Theory of Justice* sin gran pérdida, pero esto es tan atrevido como suponer que uno podría reescribir (como algunos han querido) la *Crítica de la Razón Pura* de Kant eliminando toda referencia a la cosa en sí. T.M. Scanlon ha sugerido que es posible, al menos, eliminar en Rawls, la referencia al interés propio de los participantes en la posición original y sustituirlo por el requisito de justificabilidad ante todos los interesados, como la motivación de su participación. Ver: Scanlon, "Contractualism, and Utilitarianism", en *Utilitarianism and Beyond*, ed. Bernard Williams Amartya Sen (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982). Dado que la relación de la justificabilidad con la circunstancia histórica es más evidente que la del interés propio, la propuesta de Scanlon parece mas fiel al programa filosófico general de Rawls que la formulación de este último.

[22] En particular, no habrá principios o intuiciones relativas a las características universales de la psicología humana relevantes a la motivación. Sandel piensa que, dado que los supuestos sobre la motivación son parte de la descripción de la situación original "lo que resulta en uno de los polos como una teoría de la justicia debe surgir en el otro como una teoría de la persona, o más precisamente, como una teoría del sujeto

(Sandel, p. 47). Yo sostendría que si seguimos la sugerencia de Scanlon (Ver. nota 17) y suprimimos las referencias a la actitud interesada en nuestra descripción de quienes eligen en la situación original sustituyéndola por el deseo de justificar sus elecciones ante sus compañeros, entonces, lo que tendríamos como una "teoría de la persona" es una descripción sociológica de los habitantes de las democracias liberales contemporáneas.

[23] Rawls, "Kantian Constructivism...", p. 519 (cursivas agregadas).

[24] Sandel, p. 21. Yo he defendido en otra parte las ventajas de concebir al sujeto precisamente como esa concatenación. Ver Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Journal of Philosophy* LXXX, (1983), and "Freud and Moral Reflection", en Joseph E. Smith y William Kerrigan, eds., *The Pragmatists' Freud* (The Johns Hopkins University Press, 1986). Cuando Sandel cita a Robert Nozick y a Daniel Bell para sugerir que Rawls "termina disolviendo al sujeto para conservarlo" (Sandel, p.-95) yo agregaría que resaltaría útil disolver el sujeto metafísico para conservar al sujeto político. Dicho de manera más clara: sería útil, para sistematizar nuestras intuiciones acerca de la prioridad de la libertad, tratar al sujeto como sin centro ni esencia, sino como una mera concatenación de creencias y deseos.

[25] Ver Sandel, p. 14: "La Deontología con una cara Humeana o bien falla como deontología, o recrea en la posición original al sujeto desencarnado que pretendía evitar".

[26] *Ibid.*, p. 19.

[27] *A Theory of Justice*, p. 560.

[28] *Ibidem.*

[29] Es importante hacer notar que Rawls quiere hacer explícito que no es su intención la de analizar la noción misma de moralidad o la de emplear el análisis conceptual como método de la teoría social (Ver: *A Theory of Justice*, p. 130). Algunos de sus críticos han sugerido que Rawls practica el tipo de "análisis lógico reductivo" característico de la "filosofía analítica". Ver. por ejemplo, William M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, (Berkeley, Univ. of California Press, 1982) pp. 94 ss. En la p. 96 Sullivan dice "Este ideal del análisis lógico reductivo confiere legitimidad a la noción de que la filosofía moral consiste en descubrir, a partir del análisis de las reglas morales, tanto los elementos primitivos como los principios que gobiernan y son aplicables a cualquier sistema moral-racional aquí significa 'coherencia lógica'". En la p. 97, concede que "Nozick y Rawls tienen más sensibilidad respecto de la importancia de la historia y la experiencia social en la vida humana que los pensadores liberales clásicos". Pero esta concesión es insuficiente y distorsionadora. La disposición de Rawls de adoptar "el equilibrio reflexivo" en vez del "análisis conceptual" como bandera metodológica, lo distingue de la filosofía moral orientada a la epistemología que era dominante hasta antes de la publicación de *A Theory of Justice*. Rawls representa una reacción en contra de la idea Kantiana de "moralidad" como poseedora de una esencia a-histórica; el mismo tipo de reacción que encontramos en Hegel y Dewey.

[30] Sandel p. 17.

[31] Ver *A Theory of Justice*, p. 243. "...la libertad de conciencia y de pensamiento no deben fundarse en el escepticismo filosófico o ético ni tampoco en la indiferencia hacia los intereses morales y religiosos. Los principios de la justicia definen un camino justo entre el dogmatismo y la intolerancia, por un lado, y por otro, del reduccionismo con respecto a la religión y la moralidad, que los considera como simples preferencias". Entiendo que Rawls

identifica aquí al "escepticismo filosófico o ético" con la idea de que todo es simplemente cuestión de "preferencias", aún la religión, la filosofía o la moral. Es necesario distinguir su sugerencia de que debemos "extender el principio de tolerancia a la filosofía misma" de la sugerencia de desechar a la filosofía como epifenómeno. Esta sería la clase de sugerencia apoyada por las versiones reduccionistas de doctrinas filosóficas en términos de "preferencias", "wish-fulfillments" o "expresiones de emociones". (Ver la crítica de Rawls al reduccionismo Freudiano en la pp. 539 ss. de *A Theory...*) Ni la psicología, ni la lógica ni ninguna otra disciplina teórica pueden proporcionar verdaderas razones para abandonar a la filosofía, de la misma manera que la filosofía no puede darnos razones por las que se deba abandonar a la teología. Pero esto es compatible con afirmar que el curso general de la experiencia histórica podría conducirnos a dejar de lado cuestiones teológicas y llevarnos hasta el punto en que, como Jefferson, encontremos el vocabulario teológico "sin sentido" (o más precisamente, inútil). Lo que quiero sugerir es que el curso de la experiencia histórica desde los tiempos de Jefferson nos ha llevado al punto en el que encontramos que una buena parte del vocabulario filosófico no nos resulta ya útil.

[32] *A Theory of Justice*, p. 261-262.

[33] El contraste entre "meras preferencias" y algo menos "arbitrario", algo relacionado más cerca con la naturaleza humana o la razón, es invocado por numerosos autores que están convencidos de que los "derechos humanos" requieren de una fundamentación de tipo tradicional. Así, mi colega David Little, al comentar mi "Solidarity or Objectivity?" (que aparece en *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman y Cornel West, New York, Columbia University Press, 1985). Dice: "Rorty parece permitir críticas y presión en contra de aquellas sociedades [aquellas que no nos gustan] si acaso deseamos criticarlas y presionarlas para realizar algún interés o creencia que tengamos (en ese momento) y sea cual fuere la razón etnocéntrica por la que tengamos esos intereses o creencias" (Little, "Natural Rights and Human Rights: The International Imperative", en prensa, énfasis en el original). Yo contestaré que el uso que hace Little de "aquello que se nos ocurre desear" presupone una distinción dudosa entre convicciones necesarias y universales (convicciones que sería "irracional" rechazar) y convicciones accidentales, culturalmente determinadas. También presupone la existencia de facultades tales como la razón, la voluntad y la emoción -facultades a las que la tradición del pragmatismo tanto la Filosofía Norteamericana, como la llamada tradición "existencialista" de la Filosofía Europea, ha tratado de restar importancia. En *Human Nature and Conduct* de Dewey, y en *Ser y Tiempo*, de Heidegger, se ofrece una psicología moral que evita la oposición entre "preferencias" y "razones".

[34] Ver: *A Theory of Justice*, p. 243: "Aristóteles señala que es una característica distintiva del hombre el poseer un sentido de lo justo y de lo injusto y que el compartir este entendimiento común de la justicia constituye a la polis. De manera análoga podríamos decir, en vista de nuestra discusión, que un entendimiento común de la justicia como imparcialidad constituye a la democracia constitucional". En la interpretación de Rawls que he ofrecido, sería poco realista esperar que Aristóteles hubiera concebido una noción de la justicia como imparcialidad, dado que él carecía de la clase de experiencia histórica que hemos acumulado desde entonces. De manera más general, no tiene sentido suponer (por ej. Leo Strauss) que los griegos habían ya explorado las alternativas disponibles para la vida y las instituciones sociales. Cuando discutimos a la justicia, no podemos suspender nuestro conocimiento de la historia reciente.

[35] Sandel, p. 20.

[36] Podemos descartar otras distinciones que introduce Sandel, de la misma manera. Por ejemplo, la distinción entre la versión voluntarista y la cognitivista de la posición original

(Sandel, p. 121), o entre la "identidad del sujeto" como el "producto" y no como la "premisa" de su agencia (p. 152), y la de la pregunta "¿quién soy yo?" y su rival como la "pregunta moral paradigmática" "¿qué debo escoger?" (p. 153). Todas estas distinciones tendrían que ser descartadas como productos del "dualismo Kantiano" por cuya superación Rawls alaba a Hegel y Dewey.

[37] Para algunas semejanzas entre Dewey y Heidegger con respecto al anticartesianismo. ver mi: "Overcoming Tradition", en: Rorty. *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, Univ. of Minnesota Press 1982). Para semejanzas entre Davidson y Derrida, ver: Samuel Wheeler, "Indeterminacy of French Translation", en: *Essays on Inquiries into truth and interpretation*, ed. Ernest LePore, (Oxford, Blackwell's, 1986).

[38] David Levin me ha hecho notar como Jefferson era capaz de recurrir a esos argumentos. Para mí esto indica que Jefferson, como Kant, se encontraba en una difícil posición intermedia entre la teología y una experimentación social Deweyana.

[39] Para Sandel "la primacía del sujeto" no es sólo una manera de completar la visión deontológica sino una condición necesaria de su corrección. En la p. 7, dice "Para que la pretensión de la primacía de la justicia tenga éxito, para que el derecho sea anterior al bien en el entrelazarse de los sentidos moral y fundacional que hemos distinguido, entonces, alguna versión de la pretensión de la primacía del sujeto debe tener éxito también", Sandel cita a Rawls diciendo que "la unidad esencial del sujeto ha sido ya proporcionada en la concepción del derecho" y toma este pasaje como evidencia de que Rawls sostiene la doctrina de la "prioridad del sujeto" (Sandel, p. 21). Pero, consideremos el contexto de esta frase, Rawls dice:

Los principios de la justicia y su realización en formas sociales define los límites dentro de los cuales se desarrolla nuestra deliberación. La unidad esencial del sujeto ha sido ya proporcionada por la concepción del derecho. Más aún, en una sociedad bien ordenada, esta unidad es la misma para todos; la concepción del bien de cada uno, dado su plan racional, es un subplan del plan más comprensivo que regula a la comunidad como una unión social de uniones sociales. (*A Theory of Justice*, p. 563).

La "unidad esencial del sujeto" que interesa aquí es simplemente el sistema de sentimientos morales, hábitos y tradiciones internalizadas que es típica del ciudadano políticamente enterado en una democracia constitucional. Este sujeto (self) es, una vez más, un producto histórico. No tiene nada que ver con el sujeto (self) no-empírico postulado por Kant por los intereses del universalismo de la Ilustración.

[40] Este es el germen de verdad en la afirmación de Dworkin de que Rawls rechaza una teoría social "basada en fines", pero ello no debe llevarnos a pensar que por esto se ve forzado a proponer una teoría "basada en derechos".

[41] Pero este punto no debe llevarse al extremo de hacer surgir el espectro de los "lenguajes intraducibles". Como ha señalado Donald Davidson, nosotros no podríamos reconocer otros organismos como actuales o potenciales usuarios del lenguaje, y por tanto como personas, a menos de que se diera la suficiente coincidencia entre creencias y deseos para hacer posible la traducción. El punto es que la comunicación frecuente y eficiente es sólo una condición necesaria pero no suficiente para el acuerdo.

[42] Es más, esta conclusión se restringe a la política. No supone poner en duda la habilidad de esos hombres para seguir las reglas de la lógica, ni su habilidad para hacer otras cosas bien y con destreza. Por tanto no es equivalente a la acusación tradicional de

"irracionalidad". Ya que dicho cargo presupone que la inhabilidad para "ver" algunas verdades es evidencia de la carencia de un órgano esencial para el funcionamiento humano en general.

[43] En los Philosophical Fragments de Kierkegaard, a los que me he referido antes, se encuentra la teoría Platónica del recuerdo tratada como la justificación arquetípica del "Socratismo" y por ende, como el símbolo Para todas las formas (especialmente la de Hegel) de lo que Bernard Williams ha llamado recientemente "la teoría racionalista de la racionalidad" -la idea de que se es racional si se es capaz de apelar a criterios universalmente aceptados, criterios cuya verdad y aplicabilidad puede ser encontrada "en el corazón" de todos los humanos. Este es el centro filosófico de la idea Evangélica de que la "verdad es grande y prevalecerá" cuando esta idea se disocia de la idea Paulina de "Un Nuevo Ser" (en la manera en que Kierkegaard rechazó disociarla).

[44] Ver: Jeffrey Stout, para la discusión de las numerosas ambigüedades de esta conclusión, en su "Virtue among the ruins: an essay on MacIntyre", Neue Zeitschrift fur Systematische Theologie und Religionsphilosophie, vol. 26 (1984), pp. 256-273, esp. p. 269.

[45] Esta es la descripción de Rawls de una sociedad bien ordenada (correspondiente a la justicia como imparcialidad, p. 527, A Theory...) (Sandel, p. 150 ss.). Sandel encuentra estos pasajes metafóricos y se queja de que "las imágenes intersubjetivas e individualistas se presentan en combinaciones poco afortunadas e incómodas, como traicionando los compromisos incompatibles en pugna dentro de ellas". El concluye que "el vocabulario de la comunidad en sentido fuerte no puede ser capturado en todos los casos por una concepción que 'en sus bases teóricas, es individualista' " (como lo ha dicho el mismo Rawls). Yo sostengo, por el contrario, que estos compromisos sólo parecen incompatibles si uno intenta definir sus presuposiciones filosóficas (algo que el mismo Rawls ha hecho con demasiada frecuencia) y esta sería una buena razón para no intentar hacerlo. Considerar por ejemplo, como la visión Ilustrada que ha intentado definir mejor las presuposiciones de la Teología, ha hecho más daño que provecho, y si la Teología no puede ser simplemente desechada, por lo menos debe dejar tan borrosa (uno podría decir "liberal") como sea posible. Oakesshott tiene razón al insistir en el valor de la confusión teórica para la salud del estado.

En otro lugar Rawls ha sostenido que "no hay razón para que una sociedad bien ordenada fomente primariamente valores individualistas si con esto se quiere decir formas de vida que conducen a los individuos a seguir su propio camino desentendiéndose del interés de los otros" ("Fairness as Goodness", Philosophical Review, 84 (1975), p. 550) La discusión de este pasaje en Sandel (pp. 61 ss) dice que ello nos "sugiere un sentido más profundo en el que la concepción de Rawls es individualista", pero su argumento para apoyar la corrección de su interpretación es una vez más la pretensión de que "el sujeto Rawlsiano es solamente un sujeto que posee, sino un sujeto antecedentemente individuado". Esto es precisamente lo que he rechazado argumentando que no existe tal cosa como "el sujeto Rawlsiano" y que Rawls no quiere o necesita una "teoría de la persona". Sandel dice (p. 62) que Rawls "da por sentado que cada individuo consiste en un y solo un sistema de deseos" pero es difícil encontrar evidencia de esto en los textos. Cuando mucho, Rawls simplifica su representación al imaginar a cada uno de sus ciudadanos como poseedores de ese conjunto, pero este supuesto simplificador no parece central a su visión.

[46] Quiero agradecer a David Levin, Michel Sandel, J.B. Schneewind, y A.J. Simmons, sus comentarios a las versiones preliminares de este trabajo.