

Liberalismos políticos *

Bruce Ackerman **

Traducción de Juan Diego Villa

El "Liberalismo Político" no es solamente el nombre de un libro de John Rawls,¹ sino que constituye una aproximación particular al problema del poder político. ¿Cuál es la mejor manera de definir y realizar sus aspiraciones distintivas?

La obra citada es un buen lugar para buscar respuestas, siempre y cuando se reconozca que Rawls está haciendo dos cosas a la vez. La primera consiste en proponer una estructura general para el liberalismo político; la segunda, asegurarnos que la nueva estructura es consistente con su anterior obra *A Theory of Justice*.²

Soy escéptico respecto de la segunda empresa, pero aplaudo la primera. Tomando en consideración que el nuevo proyecto de Rawls expresa muchos de los objetivos de mi propia obra, la Parte I de este ensayo constituye una búsqueda de terreno en común, mediante la definición de seis principios que muestran el carácter distintivo del liberalismo político. En lo que resta, intento desligar estas aspiraciones más generales de los esfuerzos particulares de Rawls por realizarlas. La Parte II evalúa las condiciones en que *A Theory of Justice* realiza la transición a *Political Liberalism*, comparando el contractualismo del primero con la aproximación dialógica que desarrollé en *Social Justice in the Liberal State*.³ En cuanto al primer punto, considero que no se mantienen intactos ni los argumentos de Rawls en favor del velo de ignorancia, ni su defensa del principio de diferencia. En cambio, los fuertes compromisos igualitarios de *The Liberal State* resultan enteramente compatibles con las premisas de *Political Liberalism*. La Parte III inspecciona los fundamentos sumamente modestos que Rawls construye para su proyecto. El autor se presenta como un simple obrero de la filosofía, limitado a elaborar los principios ya implícitos en la práctica política de occidente. Por mi parte, niego que el liberalismo político sea -como, asimismo, que deba ser- parasitario de la práctica. Tampoco debemos permitir que nos seduzca la tímida modestia de Rawls. En comparación con otros nacionalismos conservadores, el del autor comentado es un caso leve; no obstante, bajo las actuales condiciones del mundo, no es una enfermedad del espíritu que deba pasar desapercibida.

I. TERRENO EN COMÚN

“La diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales de carácter razonable y abarcativo que pueden ser halladas en las modernas sociedades

* Artículo publicado en su versión original bajo el título *Political Liberalisms* en *The Journal of Philosophy*, (julio 1994, vol. 91 N° 7, pág. 364).

** Profesor Sterling de la Facultad de Derecho de la Universidad de Yale.

1. Rawls, John, *Political Liberalism* (New York: Columbia, 1993). Citado de aquí en más como PL.

2. Rawls, John *A Theory of Justice*, (Cambridge: Harvard, 1971)

3. Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, (New Haven: Yale, 1980). De aquí en más citado como LS.

democráticas no constituye una mera condición histórica que puede desaparecer en poco tiempo; sino que es una característica permanente de la cultura pública de la democracia” (PL 36).

El enfoque de Rawls es característico de la filosofía política de los Estados Unidos. Y con razón: pues si este país no puede enfrentar el problema del pluralismo, está terminado como nación. Por cierto, se precisará más que buena filosofía para solucionarlo con éxito, pero no puede negarse la importancia crucial de la pregunta de Rawls: ¿cómo habremos de construir un sentido viable de comunidad política en medio de una diversidad tan profunda y desconcertante?

Deseo resaltar seis elementos en la respuesta liberal. El primero involucra una resistencia, basada en principios, a emplazar a los compromisos políticos dentro de una particular y única filosofía de vida abarcativa. En cuanto lo hacemos, excluimos a otros miembros de la comunidad que afirman ideales de vida que compitan con los nuestros. Antes que encerrar nuestros principios políticos dentro de un ideal particular y determinado, el desafío consiste en diseñar una doctrina que, en cuanto sea posible, “no dependa de la verdad de un sistema metafísico o epistemológico particular”.⁴

Se sigue, en segundo lugar, que el liberalismo político adopta una estrategia de justificación que también es distintiva. La misma busca explicar a quienes sostienen distintas cosmovisiones los motivos por los que resulta sensato que cada uno adopte los principios liberales. Evidentemente, las razones más atractivas para un neo-kantiano serán distintas de (y, en ocasiones opuestas a) las que aproximarán a un católico liberal. Pero, si el liberalismo político puede ser justificado desde perspectivas tanto religiosas como seculares; si puede atraer tanto a neo-kantianos como a quienes se les oponen, ¿por qué habría de expulsar innecesariamente a sus potenciales defensores?

Por el contrario, deberíamos trabajar con ahínco en la construcción de todos los puentes posibles hacia el estado liberal. Aunque un puente individual pueda parecer muy distinto a los demás, cada uno suministra a un grupo diferente de viajeros razones sólidas para unirse en una empresa común de cooperación política. Rawls resume dicha estrategia distintiva considerándola la búsqueda de un “consenso superpuesto”. Pero, la verdad sea dicha, no logra adelantar la tarea de construcción de puentes más allá de los estudios iniciales intentados previamente por Charles Larmore y yo mismo.⁵

Es una pena, ya que sería un error considerar como un hecho consumado el anhelo de Rawls en cuanto a la existencia de un “consenso superpuesto”. Existen muchos caminos hacia el liberalismo político, pero hay muchos que se alejan. En la actualidad no poseemos un sentido claro de los puntos conceptuales claves en que dichos caminos convergen y divergen. Tomemos el ejemplo del Catolicismo. Hay liberales católicos como David Tracy y católicos

4. A fin de poner de resalto mi acuerdo con esta aspiración central de Rawls, extraigo esta cita de mi propio trabajo, LS, 361.- PL elabora ideas similares en pág. 11-15 y 29-35.

5. Compárese PL 145-6, con Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity* (New York: Cambridge, 1987). capítulo 3, y LS, sección 71.

anti-liberales como Alisdair MacIntyre.⁶ Ambos son pensadores reflexivos y católicos celosos; aunque es obviamente más sencillo construir puentes razonables hacia Tracy que hacia MacIntyre. Es necesario preguntarse, sin embargo: ¿en qué sentido *preciso* resulta más sencillo? Solamente contestando esta pregunta podremos delinear las fronteras conceptuales del “consenso superpuesto”.

Sin perjuicio de ello, la estrategia general de justificación resulta lo suficientemente clara como para generar un tercer principio básico. La doctrina liberal debe intentar ser autónoma, es decir, susceptible de ser expresada de manera coherente con independencia de cualquier filosofía integral particular. Aunque Rawls no hace claramente explícita esta relación, dicho principio se sigue directamente de la estrategia del “consenso superpuesto”. Si la doctrina liberal no fuera autónoma en el sentido referido, la única alternativa sería presentarla como parte integral de una filosofía abarcativa en particular. Pero ello derrotaría por completo el concepto de la “superposición”, ya que no se podría pretender que otros grupos aceptaran una doctrina presentada en forma tan sectaria.

El tratamiento que da Rawls a un cuarto principio, el de razón pública, resulta aún más iluminador. En una de las rupturas más importantes con su anterior trabajo, Rawls renuncia a sostener que “la teoría de la justicia es parte de la teoría de la decisión racional” (PL 53, nro. 7). Su nuevo propósito es lograr expresar bases razonables para la cooperación entre partes que difieren entre sí en relación al significado de la vida buena. Empero, ¿en qué consiste lo razonable cuando los ciudadanos difieren en tantos aspectos?

La respuesta de Rawls constituye uno de los puntos más significativos de la obra. Los ciudadanos deben encontrarse dispuestos a “explicarle su voto a los demás en términos de un balance razonable de valores públicos” (PL 243). Deben demostrar la “voluntad de escuchar a los demás, sosteniendo un punto de vista equitativo a fin de decidir en qué circunstancias resultaría razonable reacomodar sus opiniones” (PL 217). Este compromiso decisivo al diálogo público lleva a Rawls en una dirección que habitualmente le desagrada. Como he sugerido, Rawls se incomoda mucho en cuanto se percibe trascendiendo los principios ya establecidos en la práctica política de occidente. No obstante, en lo que concierne al diálogo público, abandona toda precaución, desafiando la forma en que se concibe el proceso electoral en los Estados Unidos.

En el momento de ingresar al cuarto de votación, la mayoría de las personas cree que tiene el derecho de votar como le venga en gana; tal vez voto a X porque es judío, o porque me recuerda a mi padre, o porque le hizo un favor a mi hijo, pero ¿esto no es asunto de nadie más que mío! Rawls no está dispuesto a convivir con una actitud de semejante liviandad: “el ideal de razón pública no sólo gobierna el discurso público eleccionario (...) sino también la forma en que los ciudadanos emiten sus sufragios (...) De lo contrario, el discurso público corre el riesgo de ser hipócrita: los ciudadanos hablan entre sí de una manera y votan de otra” (PL 215).

6. Compárese: MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice, Which Rationality?* (Notre Dame: University Press, 1988); Tracy, David, *The Analogical Imagination* (New York: Crossroads, 1981) y *Dialogue with the Other* (Louvain: Peeters, 1990)

Aunque la visión de Rawls puede parecer simpáticamente anticuada, considero acertado que nos encomiende reflexionar en torno al acto de votar.⁷ El gobierno legítimo no se fundamenta en un acto de voluntad personal e incondicional, sino en el esfuerzo colectivo, realizado por cada uno de nosotros, de justificar nuestro poder político a través del diálogo público. El voto secreto es valioso sólo porque nos escuda de los esfuerzos coercitivos de aquellos que quieran imponernos su voluntad cuando no han podido convencernos con argumentos; pero este inestimable escudo no debe transformarse en una espada que permita a la mayoría imponer su voluntad a los demás en formas que no estaría dispuesta a justificar en público.

El compromiso trascendente del liberalismo político al diálogo público adquiere mayor fuerza cuando incorporamos un quinto elemento en la estructura básica. Llamo a éste el principio de la “restricción conversacional”. Para que un ciudadano liberal ofrezca una razón en el diálogo público, no le debe alcanzar con que resulte persuasiva, sino que también debe convencerse de que los demás ciudadanos la encontrarán razonable, a pesar de mantener su desacuerdo en torno al significado último de la existencia. En el caso contrario, dicho ciudadano deberá aceptar la necesidad de “restricción conversacional” evitando imponer a los demás sus nociones controvertidas sobre lo razonable.

Una vez más, estoy completamente dispuesto a firmar esta cláusula del nuevo contrato rawlsiano. Mi desacuerdo aparece sólo en la siguiente etapa, allí dónde procedemos a formular, en nombre del liberalismo político, restricciones particulares al diálogo en desarrollo. Discrepo puesto que Rawls aún cree que el “velo de ignorancia” debe mantenerse como instrumento organizativo para modelar el rango admisible de razones públicas, mientras que yo no. Empero, antes de dirigir nuestra atención a ésta y a otras diferencias, quiero delinear una última zona de convergencia.

El sexto elemento no constituye un nuevo punto de partida para Rawls, y me ha influenciado profundamente desde que asistí como alumno a sus clases, a principios de la década del sesenta. Éste involucra la importancia de la estructura básica de la sociedad en la teoría de la justicia. En este punto los liberales políticos diferimos de los libertarios. Nosotros reconocemos, y ellos no, que el punto de partida en la vida de cada ciudadano está enormemente condicionado por la familia, el sistema educacional, la distribución de la riqueza, la institución de la propiedad privada y la organización del mercado. Los liberales nos negamos a tratar a estas instituciones básicas como si fueran el producto de una mano invisible que emerge del estado de naturaleza. Insistimos en sujetarlas al control democrático. Antes de que dichas estructuras fundamentales puedan considerarse legítimas, deben sobrevivir el riguroso “test” del diálogo público concertado entre ciudadanos libres e iguales que respetan el derecho de cada uno a estar en desacuerdo sobre el significado último de la vida. (P.L. Lec. 7)

7. Ver: Ackerman, Bruce *We The People: Volume I, Foundations* (Cambridge : Harvard, 1991) Capítulo 9.

II. ¿ES RAWLS UN “RAWLSIANO”?

Para resumir la promesa distintiva del liberalismo político, consideremos su contraposición a una de las grandes banalidades de nuestro siglo. En innumerables ocasiones he oído a personas reflexivas decir que “el liberalismo es sólo compatible con una forma instrumental de la razón”. Citando a Hobbes, a Hume o a algún otro “extinto europeo de raza blanca”(*), este crítico de la “última corriente de moda” me explica que los liberales no pueden razonar sobre fines, sino sólo sobre los medios más racionales para lograrlos. A ello contesto: que los muertos entierren a sus muertos. El liberalismo político vivirá o perecerá en un esfuerzo por construir una forma constitutiva de razón pública, que permita a personas de muy distinto tipo razonar juntas sobre cuestiones fundamentales de justicia social. Dado el escepticismo tan difundido en estos momentos, un esfuerzo así no cosechará toneladas de aplausos, sin embargo, no llegaremos a ningún lado si permitimos que el escepticismo de moda nos paralice : debemos comenzar a razonar sobre la razón liberal.

Después de todo, es posible construir numerosos modelos distintos de diálogo político que parecen, de muchas maneras, consistentes con los seis principios básicos delineados en la sección precedente. En verdad, ignoro qué es lo que se halla en juego al elaborar un modelo antes que otro. Ciertamente tomará más discusión, por un grupo mucho mayor de gente, antes de que lo podamos averiguar. No obstante, el diálogo debe comenzar en alguna parte. Por ello, propongo contrastar el modelo particular de razón pública de Rawls con el que se postula en *The Liberal State*. No sorprenderé a nadie cuando llegue a la conclusión de que mi modelo es mejor. Si esto despierta su desacuerdo y Ud. puede realizar su propia contribución, tanto mejor. El liberalismo político es mucho más grande que Ud. y yo, y su destino dependerá de la profundidad y la amplitud del diálogo permanente, tanto entre los lectores de esta Revista, cuanto en el seno de la comunidad toda.

1. *Velo de Ignorancia*

Imaginemos entonces a una sociedad de liberales políticos deliberando sobre los principios que deben informar la estructura básica de sus instituciones. ¿Cómo procederán con el diálogo público? No será colocándose detrás de un velo de ignorancia. Es cierto que dicho modelo impide a las partes diseñar principios que los favorezcan a ellos mismos o a sus teorías abarcativas del bien. Ya que, por hipótesis, los ciudadanos son liberales políticos, considerarán que ésta es una característica deseable del procedimiento del velo. Mas si este es su único objetivo,⁸ existe una forma mucho más directa de lograrlo. Pueden simplemente adoptar una regla que les prohíba postular argumentos justificatorios que impliquen la afirmación por parte de un ciudadano de su propia superioridad o la de su concepción del bien, en desmedro de los demás

(*). En el original: “*dead white European male*” (N. de T.)

8. Rawls no suministra ninguna otra justificación para el velo; see PL 24

ciudadanos. Para expresarlo en términos rawlsianos, los ciudadanos pueden sortear el estadio de la posición original y proceder directamente a especificar restricciones apropiadas al uso de la razón pública.

Tal es precisamente el procedimiento que se propone en *The Liberal State*. Este último párrafo re-expresa el principio de neutralidad que propuse como restricción fundamental al diálogo político. Al adoptar la neutralidad como su primer paso en la política liberal, los ciudadanos evitan la necesidad de hablar siempre de sí mismos como si fueran seres desembarazados (*), libres de toda identidad social. Aquí, la conversación política comienza en un espíritu muy diferente: con los participantes comprometiéndose a construir una nueva dimensión de su identidad social. Si dichos ciudadanos no hubieran comenzado a participar de un diálogo liberal, su identidad se habría constituido sólo a partir de sus demás deberes sociales, relacionados con sus familias, trabajos, comunidades religiosas, etc.; ahora, en cambio, los mismos se están comprometiendo a agregar aún otro rol a su identidad social. En las ocasiones relevantes, tratarán unos con otros como ciudadanos del estado liberal, interactuando en las formas especiales reguladas por su mutuo compromiso con la concepción liberal de la razón pública.⁹

Mi objeción al velo rawlsiano tiene reminiscencias de, aunque difiere con, la crítica que le realiza Michael Sandel.¹⁰ El citado autor afirma que el velo de Rawls requiere un compromiso metafísico con la concepción neo-kantiana del ser, en la cual la esencia de la “personalidad” se revela sólo cuando uno ha sido desnudado de todas sus obligaciones particulares. Rawls aparta esta objeción recordando que los liberales políticos no les piden a los ciudadanos que se comprometan con una teoría profundamente controvertida del ser, en su lugar:

“éstos deberían concebir su asunción del velo como si fuera la actuación de un personaje en una obra, digamos, en Macbeth. Esta decisión no los compromete más con la metafísica kantiana del ser desembarazado que lo que actuar como Macbeth nos compromete con pensar que somos verdaderamente un rey o una reina inmersos en una desesperada lucha por el poder político. En buena medida esto es aplicable al role-playing en general” (P.L. 27).

La respuesta consignada es satisfactoria sólo con una importante aclaración: aunque un actor no se comprometa realmente con ser un rey, sí se obliga a asumir la parte de un rey, en tanto intérprete. Antes de hacerlo, debe estar seguro que ésa es una actividad que vale la energía y la responsabilidad que la misma demande. Para tomar tal decisión, la persona tendrá que considerar la calidad de los roles que espera encarnar; puede razonablemente optar por el teatro shakespeariano, y en forma igualmente razonable, rechazar una carrera lucrativa en el cine pornográfico, dedicándose en cambio a los deportes acuáticos. De igual forma, cuando a una persona se le exige colocarse detrás

(*). En el original: “unencumbered selves” (N. de T.)

9. Para mayor discusión sobre este punto, ver mi artículo *Why Dialogue?* The Journal of Philosophy LXXVI, 1 (Enero 1989) 5-24, pp. 19-21; y LS, sección 67

10. *Liberalism and the Limits of Justice* (New York: Cambridge, 1982)

del velo, ella está asumiendo un compromiso con el rol del ciudadano liberal, y el guión que actuará en tal condición tendrá cierto peso en su respuesta a la pregunta final: ¿vale el esfuerzo que implica este rol de ciudadano liberal?

Evidentemente, hay mucho más en esta decisión que la calidad dramática del libreto que un ciudadano liberal actuará en el escenario de la vida política. Como hemos visto, el ejercicio liberal en el “consenso superpuesto” apunta a proveer a los pretendidos ciudadanos de razones fundamentales, enraizadas en distintas visiones morales abarcativas, para comprometerse con la ciudadanía política liberal. De tal modo, si la única forma plausible de entrar en este rol fuera colocándose detrás del velo, yo estaría más que dispuesto a representar esa parte. Pero, resulta muy distinto cumplir con tal exigencia cuando existe otra versión del guión que elimina la necesidad de autovelarse. Es en este punto que mi crítica sandeliana cobra vida. No he rechazado el velo por que creo que comprometa a nadie con una teoría metafísica del ser, la rechazo en base a la existencia de un instrumento de representación alternativo, que sustituye el velo por la neutralidad. ¿Por qué motivo se obligaría a los ciudadanos a actuar el rol del ser desembarazado cuando el diálogo liberal puede realizarse igualmente bien sin esta imposición?

De seguir la analogía de Rawls sobre Macbeth hasta sus últimas consecuencias, uno podría tentarse a responder en términos estéticos: ¿acaso no resulta una obra más bella cuando los ciudadanos corren alrededor del escenario político hablando sobre velos imaginarios? Pero estoy seguro que Rawls no apoya la actual moda de introducir la estética en la moralidad política. Por el contrario, él nos instaría a que revisemos nuestros compromisos comunes con el liberalismo político y que consideremos si pueden ser desplegados fin de inclinar la balanza en favor o en contra del uso continuado del velo como modelo para guiar el pensamiento.

Hasta donde yo puedo ver, los principios mencionados inclinan la balanza decisivamente en contra del velo y a favor de la neutralidad (pero por supuesto, soy yo el que está pesando). Mi argumento es directo. Como hemos visto (Principio 1ro.), los liberales políticos están dedicados a diseñar una doctrina que exija lo menos posible de los compromisos morales abarcativos de la diversidad de los ciudadanos. En vista de este objetivo central, el velo debe ser rechazado porque impone requerimientos innecesarios. Por un lado, los sandelianos podrían razonablemente considerar superflua esta necesidad de jugar con velos, dada la disponibilidad de un guión alternativo. Puesto que el neutralista no les requiere que actúen la parte de un ser desembarazado, sino que los invita a enriquecer su proyecto de constitución social, agregando otro rol a su repertorio. Por su parte, los defensores de la concepción kantiana del ser, no han de encontrar objeción si el guión está organizado sobre lineamientos neutralistas. Los kantianos no niegan que el ser empírico se constituye en parte a partir de su rol social, simplemente insisten en que este proceso de constitución social presupone una previa deducción trascendental del ser. Parecería ser entonces, que un neutralista no necesita ofender ninguno de los compromisos abarcativos del kantiano cuando propone su concepción de la razón pública, mientras que el velo rawlsiano le agrega un obstáculo adicional a aquellos ciudadanos que adhieren a la metafísica sandeliana.

Alguien podría considerar que es muy pequeña esta carga; más leve que la que se impone al actor que mide la oportunidad de dedicarse a la pornografía antes que a Macbeth. Otro podría considerarla demasiado pesada. Sea cual fuera su gravedad, nadie puede negar que los velos sí imponen una carga innecesaria, un obstáculo que los liberales políticos serios no deberían colocar gratuitamente en el camino hacia el estado liberal.

Se sigue de ello que Rawls debería abandonar el velo y modelar el uso de la razón pública en un estado liberal mediante la directa imposición de restricciones fundamentales al diálogo, del tipo propuesto en *The Liberal State*.

2. El Principio de Diferencia

Rawls debe ser particularmente cauto en relación al velo, ya que no le dará los resultados que esperaba en *A Theory of Justice*. Su trabajo anterior postulaba que los contratantes originales, colocados detrás del velo, se encontrarían racionalmente obligados a adoptar una concepción fuertemente igualitaria de la justicia, una que se preocupara por maximizar la situación de la clase que estuviera en peores condiciones. No obstante, este argumento no sobrevive la transición a *Political Liberalism*. Rawls no le presta tanta atención al status del principio de diferencia en su nueva obra. En apenas una módica nota al pie, menciona que “algunos han pensado que mi desarrollo de la ideas de liberalismo político significaba renunciar a la concepción igualitaria de *A Theory of Justice*. No percibo revisiones que impliquen tal cambio y creo que la suposición carece de fundamento” (P.L. 7 Nro. 6).

No estoy de acuerdo, por razones que requieren una breve revisión de ‘rawlsianismo’ básico. Es bien sabido que el argumento en favor del principio de diferencia es extremadamente sensible a la forma en que se diseñe el velo de ignorancia.¹¹ La distinción crucial se presenta frente al problema del grosor del velo, la opción entre un velo fino y un velo grueso. Detrás del primero, los contratantes no saben cuál será su posición de clase ni sus ideales particulares, pero sí saben cuál es el porcentaje de la población que se encontrará en cada una de las clases sociales relevantes. El segundo, en cambio, los priva de esta información.

La densidad del velo resulta crítica porque Rawls claramente se equivoca respecto al principio de diferencia en el caso en que los contratantes son colocados detrás de un velo fino. Supongamos, por ejemplo, que dicho velo les permite saber que la clase superior contendrá el 90% de la población, con sólo un 10% en la clase inferior. En ausencia de mayor información, los contratantes racionales asumirán que cada uno tiene una probabilidad del 90% de integrar la clase superior luego del levantamiento del velo. En tales condiciones, parece una tontería insistir en el principio de diferencia, ya que el mismo maximiza las perspectivas de futuro del 10%, a cambio de grandes reducciones en las posibilidades de la vasta mayoría. Desde luego que podrían

11. Ver Harsanyi, John, “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’ Theory”, *American Political Science Review*, LXIX 2, (June 1975): 594-606

tomar el riesgo hacia abajo lo suficientemente en serio como para aproximarse a su elección con una gran cantidad de aversión rawlsiana al riesgo, pero el principio de diferencia requiere llevar dicha aversión a extremos absurdos. En pocas palabras, salvo que Rawls nos pueda persuadir de colocar un velo grueso, habrá producido, en los hechos, algunas justificaciones nuevas y elaboradas para la desigualdad.

Por cierto que la mera aceptación del velo grueso no despeja el camino para el principio de diferencia. Por el contrario, creo que los actores lo rechazarían aún operando bajo esta condición extrema de ignorancia. Pero, al menos, Rawls tiene más para decir a favor de su tesis, una vez que nos ha convencido de engrosar el velo de manera tan drástica.

Rawls es consciente de ello y ha trabajado a través de los años en la elaboración de una justificación convincente para engrosar el velo. No ha sido tarea sencilla. Después de todo, nadie cree que la ignorancia en sí misma constituya un bien, especialmente al imaginarnos realizando elecciones fundamentales en nuestra vida. En el mejor de los casos, el velo constituye una herramienta analítica que permite filtrar aquella información que llevaría a los actores racionales a elegir en base a intereses que ofenden nuestro sentido de la justicia como equidad. No obstante, el velo “fino” es lo suficientemente grueso como para cumplir este objetivo. Los contratantes ya han sido privados del conocimiento sobre sus propios ideales y posición de clase, de tal forma que se ven ya impedidos de privilegiar sus propios intereses. ¿Por qué razón, entonces, nos obligaría nuestro sentido de la justicia a engrosar aún más el velo?

Durante mucho tiempo pensé que Rawls carecía de una respuesta plausible, hasta que la hallé en sus conferencias de Dewey,¹² de principios de la década de los ochenta. En aquella época, Rawls estaba en el pináculo de su fase kantiana y fue esta inspiración la que impulsó su defensa del velo grueso. El velo fino resultaba inadecuado, se nos decía, porque no reproducía en forma adecuada la dimensión neo-kantiana del ensayo mental de Rawls. Privar a los contratantes de toda información en la posición original los revelaba en su verdadera naturaleza: seres kantianos constituidos por su sentido de la justicia y por el poder de dar sentido a sus vidas. El velo fino resultaba inadecuado porque agregaba demasiada información adicional a la posición original, distrayéndonos de la cuadro claramente neo-kantiano de la naturaleza humana (ibid. pp 549-550).

Dejo a los neo-kantianos la decisión en cuanto a la admisibilidad de esta explicación. Solo un elemento queda claro: las justificaciones de este tipo no encuentran lugar alguno en el nuevo mundo rawlsiano del liberalismo político. El punto esencial del proyecto es evitar apresarse a la teoría liberal en una visión metafísica particular. Dicho en términos dialógicos, Rawls no puede responder a Sandel diciendo que el liberalismo político no apoya la concepción kantiana del ser y a la vez sostener que los contratantes deben recurrir a un velo “grueso” ya que éste expresa mejor la concepción kantiana del ser!

12. “Kantian Constructivism in Moral Theory” *The Journal of Philosophy*, LXVII, 9 (Septiembre 1980): 515-72.

Sin embargo, lamento informar que es precisamente esto lo que sucede en *Political Liberalism*:

“Comenzando con un estado de falta total de información, permitimos apenas suficiente de la misma para asegurar que el contrato sea racional, aunque permaneciendo lo adecuadamente independiente de los sucesos y circunstancias históricas, naturales y sociales. *Una cantidad considerablemente mayor de información sería compatible con la imparcialidad, pero una visión kantiana busca más que esto* (PL. 273; el énfasis es agregado por el autor).

Este comentario aparece en la Parte III, al final de la obra, lo que nos debe inspirar cautela por tratarse ésta de un reedición sin modificaciones de ensayos escritos entre 1977 y 1981, en momentos en que Rawls aún no había formulado claramente su proyecto de liberalismo político. Lo mejor es leer la nueva obra como si finalizara con la parte II, tratando a la parte III como un apéndice sugestivo aunque problemático.

Siguiendo mi precepto metodológico, otorgo prioridad a la única otra discusión sobre la cuestión del velo, aunque aparece en una simple nota al pie del Capítulo Primero. Allí, Rawls reconoce el error de apoyarse en el kantismo para justificar el velo grueso y sostiene que extrae esta noción de la “cultura política pública de la sociedad democrática” (PL 24-25, n. 27).

No obstante, esta pretensión es claramente falsa. No existe sociedad democrática en el mundo que adopte la proposición general de que “las decisiones políticas fundamentales son mejor logradas en estado de ignorancia, siendo tanto mejor la decisión cuanto más ignorante sea el decisor”. Por el contrario, existe y debe existir un principio general a favor de la toma de decisiones en forma informada. Este esfuerzo para salvar al velo grueso a través de una apelación directa a la “cultura política pública” carece de todo sustento.

Tal vez podamos redimir al velo grueso con un argumento más complicado. El mismo no comienza con el perverso alegato de que la ignorancia constituye la felicidad en una democracia, sino que afirma que el valor “imparcialidad” desempeña un papel crucial en la “cultura política pública”. Dicha posición parece más verdadera. Más aún, hemos visto que el hecho de someter a los contratantes al sistema del velo es una técnica que puede ser usada para expresar imparcialidad. El problema se presenta con el siguiente paso -allí donde el Rawlsiano intenta explicar porqué el concepto de imparcialidad requiere que coloquemos a los contratantes detrás de un velo grueso en lugar de uno fino. Ya hemos visto que Rawls confiesa, si bien en la parte III, que este paso no puede tomarse con éxito. Aribamos, de tal suerte, a una impasse: o bien Rawls renuncia al velo grueso, o bien renuncia al liberalismo político.

Hemos llegado bastante más lejos que la nota al pie de Rawls en un esfuerzo por salvar al velo grueso. Mientras no aparezca alguien que solucione este problema, los rawlsianos se encontrarán limitados al velo fino en tanto pretendan atenerse a las reglas del liberalismo político. En consecuencia, deben rechazar el principio de diferencia y defender alguna de las formas de distribución desigual de los recursos básicos. El compromiso igualitario de *A Theory of Justice* no sobrevive la transición a *Political Liberalism*.

Por el contrario, el fuerte igualitarismo de *The Liberal State* no padece de igual limitación. En ningún momento sucede que el modelo de razón pública

propuesto por el mismo requiera que los participantes coloquen sus identidades particulares tras un velo, sea cual fuera su grosor. Se les pide que enriquezcan sus identidades sociales, no que las debiliten. Cuando cumplen su papel en el escenario cívico, los ciudadanos liberales pueden ser conscientes de todo lo que son, y tienen derecho a decirse los unos a los otros que sus actuales identidades y proyectos de vida son buenos -aún infinitamente buenos-. Hablan por sí mismos, no en nombre de criaturas depreciadas.

Ello no significa, por supuesto, que puedan decir cualquier cosa que les venga en gana. Como en todo rol social, la ciudadanía liberal impone severas restricciones al comportamiento apropiado. De la misma forma en que los buenos trabajadores, vecinos o deportistas reconocen los límites del comportamiento adecuado dentro de sus empresas colectivas, también deben hacerlo los ciudadanos liberales. Aunque sean libres de proclamar la bondad de su concepción del bien, la neutralidad les prohíbe afirmar su superioridad por sobre la de los demás ciudadanos. Por supuesto, ello constituye una restricción muy fuerte a la razón pública. Sin embargo *The Liberal State* establece que los ciudadanos, restringidos por la neutralidad, pueden sostener principios fuertemente igualitarios con respecto a la distribución de recursos básicos.

Sin duda, mis esfuerzos para elaborar estos diálogos neutrales padecen todo tipo de dificultades particulares. Mas, en ningún momento sufren los problemas metodológicos que hemos estado discutiendo. En punto alguno se les pide a los ciudadanos liberales que adivinen quiénes serán al levantarse el velo. En ningún lugar se les pide que descuenten la oportunidad de ser ricos de la posibilidad de resultar ser pobres. Y es la necesidad de realizar este intercambio la que lleva a los contratantes de Rawls, bajo el velo fino, a elegir la desigualdad en nombre de la justicia.

Rawls se equivoca, pues, al suponer que este nuevo compromiso con el liberalismo político resulta compatible con su anterior cometido por la posición original y la igualdad. Cuando se encuentre frente a esta inconsistencia básica, ¿descartará el “velo de ignorancia” que desarrolló décadas antes de reconocer las aspiraciones distintivas del liberalismo político?

III. ¿ES CONSERVADOR EL LIBERALISMO?

Seguidamente considero los fundamentos del liberalismo político. Rawls describe a la doctrina como profundamente dependiente de la “cultura política pública de la sociedad democrática”. Las fuentes de dicha cultura son muy limitadas: “comprenden las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de interpretación de la misma (incluyendo las elaboradas por la judicatura), así como los textos y documentos históricos generalmente conocidos”. (PL 14). Desde esta perspectiva, el liberalismo político resulta parasitario de la práctica liberal. Rawls no parece dispuesto a presentar a la doctrina como un ideal autónomo; un ideal en defensa del cual los liberales políticos del mundo debieran estar dispuestos no sólo a hablar, sino también a luchar y morir.

Las repetidas invocaciones de Rawls a la “cultura política pública” deben distinguirse de su apelación al “consenso superpuesto”. Esta segunda noción tiene relación con las ideas, no las prácticas. La misma sostiene que la mejor forma de defender al liberalismo político es demostrando que concita el apoyo racional de una variedad de doctrinas abarcativas, que se extienden desde el neo-kantismo, a través del humanismo pragmático, hasta el liberalismo católico, y más allá. Apoyo al “consenso superpuesto”. Es justamente este apoyo el que me lleva a rechazar la invitación de Rawls a considerar al liberalismo político como un provincialismo anglo-americano que se encuentra (temporalmente?) en ascenso en Europa y otros lugares.

Mi argumento es directo. Si, como insiste el “consenso superpuesto”, hombres y mujeres de ideales religiosos y morales muy diferentes pueden razonar en base a un compromiso común al liberalismo político, ¿por qué no puede trasladarse este compromiso a los casos en que los liberales no están en control de la cultura política? Si el liberalismo político es lo suficientemente convincente para motivar una lucha en su defensa allí donde está en ascenso, porque no ha de resultar lo bastante persuasivo para inspirar la lucha por crearlo?

La respuesta, si existe, debe encontrarse en la forma en que Rawls apela a la “cultura política pública” en su argumentación más extensa. Salvo dos grandes excepciones que mencionaré luego, este concepto no cumple realmente una tarea significativa, siempre que se la distinga cuidadosamente del “consenso superpuesto”. En verdad, si Rawls hubiera tomado en serio su apelación a la cultura política existente, habría escrito un libro muy diferente. La versión revisada de *Political Liberalism* habría comenzado con la consideración de los grandes acontecimientos que sirvieron de fundamento histórico de las sociedades políticas liberales; desde la firma de la Carta Magna, pasando por la Reforma protestante, la Revolución Inglesa, así como las Francesa y Estadounidense, las grandes reformas liberales de la Inglaterra del siglo 19 y la Reconstrucción en Estados Unidos, así como el Estado de Bienestar inglés y el New Deal norteamericano. En cada punto, Rawls habría ponderado los grandes documentos que expresan la evolución política del liberalismo en Inglaterra, Estados Unidos y el Continente. Luego de desarrollar los antecedentes históricos, se habría dedicado al último medio siglo triunfante en que el liberalismo trascendió largamente su patria tradicional. ¿En qué medida se ha dado nuevo significado a la “cultura política” mediante esta histórica extensión mundial del liberalismo?

Yo sería el último en negar el valor de un esfuerzo semejante. El mismo me ha suministrado mi agenda principal de los últimos quince años.¹³ Aunque Rawls ha dicho algunas cosas agradables de mi trabajo, su principal inspiración no proviene de los ejercicios historicistas mencionados, ni debería hacerlo. Por el contrario, dicho autor se concentra en las *ideas* de Locke, Kant, Mill y Hegel. La fuerza de la obra de Rawls se debe enteramente al modo creativo en

13. Ver: Ackerman, Bruce: *We the People y The Future of the Liberal Revolution* (New Haven, Yale, 1992)

que ha dado nueva forma a los argumentos filosóficos abstractos heredados de la tradición occidental. Dado este hecho, es importante recordar que ni Locke, ni Kant, ni siquiera Mill escribieron en momentos en que el liberalismo estuviera en ascenso en la “cultura política pública”. Por el contrario, escribieron con la intención de *cambiar* profundamente sus culturas.

Así también deberían comportarse los liberales contemporáneos. Ninguna nación sobre la tierra ha logrado el tipo de justicia social a la que aspira el liberalismo político. En consecuencia, cada cultura política existente se encuentra empapelada con documentos apologeticos sobre el porqué la justicia no puede ser realizada. Este deplorable estado de cosas resulta completamente compatible con la construcción de un “consenso superpuesto” en materia de valores políticos. Les resulta demasiado sencillo a los ciudadanos olvidar sus principios políticos en el entusiasmo por utilizar el poder del estado en su propio provecho, para luego escribir elaboradas proclamas sobre su virtud pública. El liberalismo político se convertiría en una racionalización provinciana si siguiera el consejo de Rawls. El hecho de que los textos sagrados de la cultura política norteamericana niegan a los ciudadanos su derecho fundamental a un ingreso mínimo decente constituye parte del problema, no la solución. De igual manera, una reciente decisión alemana de limitar el derecho al asilo político representa un quiebre fundamental con los ideales liberales, sin importar lo buenos que resulten ser los alemanes para producir documentos públicos que empujen su “cultura política” en direcciones no-liberales.

La tarea es criticar la cultura política, no racionalizarla; mejorarla y luchar contra la regresión autoritaria. Si ello es cierto para aquellas sociedades políticas moralmente ambiguas que se consideran “democracias liberales”, resulta aún más verdadero en las extensas regiones en las que los principios liberales son tratados con desprecio. El liberalismo político es una doctrina revolucionaria, basada en una idea radical: la de que los hombres y mujeres de diferentes creencias pueden establecer un régimen político justo, que dé a todos los participantes el derecho igual a vivir sus propias vidas a su propia manera. El desafío último de la filosofía liberal es mostrar exactamente cuán radical es esta idea, imaginando mundos en los que los ciudadanos liberales logran transformar esta promesa en realidad. Tales mundos imaginarios están, desde luego, a años luz de las realidades oscuras que confrontamos hoy. La distancia es tan grande que resultaría insensato utilizar las conclusiones de la teoría ideal como la base inmediata de un programa de acción práctica.

No obstante, requerimos con urgencia de la especulación utópica. Es demasiado sencillo abandonar la esperanza y dejar la política en manos de cínicos ávidos de poder. Dado el mundo tal cual es, la promesa de la política liberal sólo logrará hacerse evidente a través de actos de imaginación. La brillante imagen de ciudadanos liberales dedicándose con éxito al proyecto de la razón pública sirve como un profundo reproche a la cultura política actual, resaltando aquellas áreas en las que las sociedades políticas contemporáneas demuestran sus penosas insuficiencias, lo que lleva a la parte más sobria del alma a considerar si no podemos, a pesar de todas las dificultades, tomar algunos pasos genuinos hacia la realización de la promesa de una libertad igual para todos.

Es especialmente importante revitalizar en estos días el costado especulativo del liberalismo, luego de la larga y dura noche del siglo XX. Durante las luchas con el nazismo y el comunismo, resultaba ya bastante difícil preservar el status quo frente al ataque de las pretensiones totalitarias. Es comprensible que tan extenso período de defensa llevara a muchas mentes sobrias a denunciar la facilidad con que el pensamiento utópico puede pervertirse hasta el extremo de constituir una apología del asesinato en masa y el conformismo abrumador.¹⁴ Pero, de 1989 en adelante, un nuevo peligro se hará progresivamente más evidente: desprovistos del desafío moral de la guerra fría, el liberalismo del status quo puede fácilmente degenerar hacia una forma cínica de persecución del interés propio, dando lugar a una política que desacredite por completo su promesa revolucionaria.

Por lo expuesto, no tengo arrepentimiento alguno por el tono profundamente utópico de *The Liberal State*. En incontables ocasiones se me ha preguntado, muchas veces con mal disimulada condescendencia, si realmente tiene sentido comenzar la filosofía política imaginándonos en una nave espacial dirigida a la colonización de un nuevo mundo. Empero, *estamos* en una nave espacial; se llama planeta tierra. Y mientras este mundo se encuentre doblado bajo el peso de antiguas injusticias, el compromiso del liberalismo con la razón pública debe llevarnos a negar que lo real sea lo racional. En lugar de ello, debemos sujetar a la cultura política actual a una crítica dialógica abarcativa, aunque especulativa. Este es el punto de mi ensayo intelectual utópico.

Las recompensas de este método adquieren relieve al contrastarlas con la aproximación de Rawls. No deseo exagerar. Aún cuando Rawls dice que se limita a elaborar las premisas de las culturas políticas existentes, su conservadurismo ladra más de lo que muerde. Sin embargo, hay momentos cruciales en que su deferencia a la práctica existente compromete seriamente a su visión. El más destacado aparece en materia de las fronteras políticas, fruto de nuestra desagradable costumbre de dibujar líneas mágicas que excluyen a los que no tuvieron la suerte de nacer a su amparo. Esta técnica suministra a los ricos un recurso invaluable en su permanente lucha por racionalizar su posesión de recursos desiguales. Aunque reconozcan algún tipo de deber redistributivo frente a los pobres de su propio estado, los mismos se niegan a admitir una obligación comparable en cualquier otro ámbito. La mayor parte de los residentes blancos de Los Angeles, por ejemplo, aceptan su responsabilidad de ayudar a negros pobres que viven a tres mil millas de distancia en Harlem, a quienes jamás han visto. Mas cuando se encuentran personalmente, durante sus vacaciones en Jamaica, con negros aún más pobres, rara vez se les presenta una idea similar. En cuanto a los inmigrantes ilegales mexicanos que viven entre ellos, ¡deben ser expulsados inmediatamente!

The Liberal State se opone a esta práctica política tan arraigada. Niega que los occidentales ricos puedan limitar sus problemas de justicia mediante el

14. Ver, por ejemplo, Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford 1969); Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom* (Chicago: University Press, 1944); Oakeshott, Michael *On Human Conduct* (New York: Oxford 1975); Popper, Karl *The Open Society and its Enemies* (Princeton: University Press, 1950).

sólo recurso de señalar que los extranjeros han nacido “en otro lado” (LS 89-93). Ello no implica que los estados liberales jamás pueden establecer limitaciones. Un influxo repentino de millones de extranjeros podría destruir el mismo arte de la política liberal, especialmente si éstos no se hallaran entrenados en las formas del diálogo liberal. Dentro de la estructura del liberalismo dialógico, ningún derecho individual es más valioso que el derecho de la comunidad liberal a mantener el proceso en permanente desarrollo de la razón pública, la que sirve como matriz constitutiva de todos los demás derechos. Se sigue que pueden haber algunos fundamentos para la restricción en los estados del mundo real: demasiados inmigrantes ingresando en un mismo momento podrían afectar el mismo tejido del discurso liberal. Pero esta salida de emergencia debe utilizarse con sumo cuidado, dada la facilidad con que podría abusarse de ella¹⁵ (LS 91-5). Para que una limitación a la inmigración resulte mínimamente aceptable, debería acompañarse de un masivo aumento de la asistencia al extranjero (LS 256-7). Sólo de esta manera podremos dejar claramente sentado que, al limitar la inmigración, rechazamos la ridícula proposición de que los estados liberales pueden resolver el problema de la justicia social dejando afuera a las personas que han nacido en “otra parte”.

Quizá me equivoque en este punto, pero al menos este ensayo utópico obliga a mis lectores a confrontar la cuestión. No es el caso, en cambio, de la versión de Rawls de *Political Liberalism*: “Asumo que la estructura básica es la de una sociedad cerrada; es decir, debemos imaginarla como auto-contenida y sin relación alguna con otras sociedades. Sus miembros ingresan al nacer y la abandonan con la muerte” (PL 12). Rawls reconoce que esta opción implica una “abstracción considerable”, pero insiste que el pensamiento liberal debe comenzar con el caso de una sociedad completamente cerrada, totalmente aislada de las demás.

No puedo estar más en desacuerdo. La estrategia de Rawls es profundamente hostil a las más amplias aspiraciones del liberalismo político. Como hemos visto, este proyecto comienza con la idea de que el pluralismo “es una característica permanente de la cultura política pública y no “una mera condición histórica que puede desaparecer en poco tiempo”. Aún cuando los individuos o grupos extranjeros parezcan muy distintos, los liberales políticos se niegan a tratar con el choque del desacuerdo aislando a su propio grupo del de los extranjeros. Este sendero lleva al aumento de la xenofobia y la represión violenta. El desafío consiste en unirse a los extraños en un proyecto común de cooperación política basado en el reconocimiento mutuo del derecho igual de cada individuo a ser diferente.

Las naciones occidentales se ocupan del problema de los extranjeros excluyendo a éstos en las fronteras. Tal preferencia de la fuerza por sobre la razón hace de las prácticas inmigratorias contemporáneas el escándalo del

15. Dada la naturaleza de esta excepción, resulta especialmente difícil justificar la exclusión de inmigrantes que han luchado en defensa del liberalismo en su propia tierra, corriendo el riesgo de ser castigados en caso de verse obligados a retornar a su patria. Considerando su sacrificio por los principios liberales, no existe razón para suponer que su admisión podrá afectar la vitalidad del diálogo liberal en el estado admisor.

occidente liberal. Al comenzar su experimento intelectual con la noción de una sociedad completamente cerrada, Rawls facilita la posibilidad de hacer caso omiso de esta injusticia flagrante. Adicionalmente, dicha presunción no tiene relación con los hechos de la vida moderna. Tras leer esta postura de Rawls, pasé revista a los acontecimientos del día. Un buen rato después de que sonara mi despertador hecho en Taiwan, me vestí rápidamente con prendas diversamente manufacturadas en China, India, Italia e Inglaterra. Sentándome a mi única actividad totalmente norteamericana: el desayuno, hojeé el *New York Times* informándome sobre la tragedia de Bosnia y las amenazas de ataque nuclear de Corea del Norte. Luego conduje mi automóvil alemán a través de los barrios bajos de New Haven para pasar una mañana productiva trabajando en mi procesador de palabras japonés en mi oficina en Yale. El almuerzo fue en un restaurante de la India con amigos que defendían con entusiasmo las últimas ideas locas provenientes de París. Procedí a un aula donde ofrecía una conferencia sobre la justicia, ante una concurrida audiencia de estudiantes de origen multinacional, seguido por conversaciones privadas con alumnos de último año -dos norteamericanos, un japonés y un cuarto de la India. Mi esposa y yo cenamos en un restaurante chino donde unos amigos nos contaron de su reciente viaje a Grecia. Estoy seguro de que la vida de Rawls no es muy diferente, y que un día típico en la vida de un intelectual holandés o italiano es aún más cosmopolita. ¿Porqué, entonces, no comenzar el análisis desde el punto de vista de una sociedad abierta antes que el de una cerrada?

Pero, se podrá objetar, sólo los intelectuales afectados de clase alta viven como cosmopolitas sin raíces. La mayor parte de los norteamericanos están mucho más aislados de los beneficios culturales y económicos del intercambio internacional. Esta retórica populista es totalmente falsa. Mientras que la clase alta deriva beneficios distintivos del cosmopolitismo, la persona promedio también lo hace. Esta es la lección de cincuenta años de exitosas políticas de libre comercio. Trascendiendo la estrechez de la teoría económica, la cultura del norteamericano promedio no es “Hecha en U.S.A.” Aún las religiones autóctonas como el Mormonismo y la ciencia Cristiana son inconcebibles sin situarlas en un contexto más cosmopolita. Si lo anterior es cierto respecto de los Estados Unidos, lo es todavía más en el caso de otras naciones.

¿Cuál es, entonces, la justificación del postulado culturalmente improbable y moralmente problemático de Rawls respecto de las sociedades cerradas? El autor trata el asunto en un reciente ensayo sobre el “Derecho de Gentes” (*Law of People*).¹⁶ Allí, defiende su premisa en base a que “los pueblos, como sociedades corporativas organizadas por sus gobiernos, existen bajo alguna forma en todo el mundo. En términos históricos, todos los principios y estándares propuestos para el derecho de gentes deben resultar aceptables a la opinión pública reflexiva y considerada de los pueblos y de sus gobiernos, a fin de ser viables” (LP 50). Esta cita sugiere la medida en que Rawls ha capitulado ante la cultura política existente. Por supuesto que los funcionarios de gobierno no

16. En *On Human Rights*, Shute, Stephen and Hurley, Susan, eds. (New York: Basic, 1993), pp. 41-82. Citado en adelante como LP.-

aceptarán una crítica fundamental de las fronteras existentes, su poder político presupone su legitimidad. Darles el poder de veto en relación a la cuestión de las fronteras es como darles a los ricos el veto en materia de distribución de la riqueza.¹⁷ Antes que encumbrar a los funcionarios públicos, los liberales políticos deberían intentar convencer a la “opinión pública reflexiva” de todas las naciones de la necesidad de disciplinar el poder estatal mediante las rigurosas exigencias de la razón pública.

En lugar de contribuir a esta empresa, Rawls propone un pacto político desastroso con regímenes autoritarios en todo el mundo. En su opinión, debemos distinguir entre sociedades jerárquicas “bien ordenadas” y aquellos lugares verdaderamente malos. Las jerarquías bien ordenadas pueden tener leyes teocráticas, políticas autoritarias y organizaciones sociales paternalistas. No obstante, los poderosos en la jerarquía “bien ordenada” sinceramente creen servir al bien común y hasta están dispuestos a consultar a sus seguidores antes de utilizar la fuerza para volverlos al redil. Aún más, están dispuestos a dar a sus ciudadanos una (muy) pequeña cantidad de libertad antes de castigar las actividades de disenso.¹⁸ Por sobre todo, no nos atacarán a nosotros, los buenos.

Mientras los gobernantes autoritarios satisfagan estos mínimos realmente ínfimos, Rawls urge a los estados liberales a que lleguen a acuerdos basados en principios con los mismos. El velo de ignorancia suministra un medio crucial para definir los términos del nuevo orden internacional. Los representantes de estados “bien ordenados” deben colocarse un velo tras el cual no puedan saber si provienen de estados liberales o jerárquicos. No resulta sorprendente que este procedimiento genere un contrato social rawlsiano que consolida el derecho de los estados autoritarios a oprimir a sus ciudadanos disidentes, siempre y cuando -desde luego- permanezcan “bien ordenados” y recurran al principio de legalidad cuando encarcelen a sus revoltosos.

Aún dentro de los limitados horizontes de 1994, Rawls es demasiado acomodaticio. La corta lista de derechos humanos contenidos en su “derecho de gentes” es lamentablemente pobre en comparación con la Declaración

17. Otorgarles el poder de veto a los funcionarios de gobierno es especialmente sorprendente dado que Rawls reconoce que muchas fronteras son “arbitrarias...desde una perspectiva histórica” (LP 56-7).

18. La limitada noción de derechos humanos de Rawls se percibe en su insistencia GRIM de que las jerarquías “bien ordenadas” deben proveer “al menos ciertos derechos mínimos a los medios de subsistencia y seguridad (derecho a la vida), a la libertad (prohibición de la esclavitud, la servidumbre y las ocupaciones forzadas), y ropiedad (personal), como asimismo, alguna forma de igualdad formal como la expresada en las normas de la justicia natural (por ejemplo, que los casos iguales sean tratados en igual forma)” (LP 62). Otros pasajes estipulan que “los individuos no gozan del derecho a la libertad de expresión como en las sociedades liberales... (pero) tienen el derecho de expresar su disenso político en alguna etapa del proceso de consulta” (LP 62). También se les garantiza “una medida de libertad de consciencia y libertad de pensamiento, aún cuando estas libertades no son generalmente iguales para todos los miembros de la sociedad” (LP 63). Frente a un panorama tan oscuro, es perfectamente comprensible que Rawls insista que su despotismo “bien ordenado” deba permitir el derecho a la emigración” (LP 63). Desafortunadamente, no intenta una discusión en torno a las obligaciones de los estados liberales de admitir a éstos y otros emigrantes.

Universal de Derechos Humanos.¹⁹ Con posterioridad a 1989, los liberales pueden y deben insistir en que se tome en serio esta declaración en el contexto del emergente derecho internacional.

Pero Rawls no está jugando al duro analista de política internacional. Está diciendo que resulta correcto, como cuestión de principios, que los estados liberales realicen un contrato social con autoritarismos “bien ordenados”. En apoyo de esta posición, Rawls demuestra, en ocasiones, un desdén relativista por los principios liberales. (LP 65, 66, 69, 70). Empero, no alcanzo a percibir por qué el relativismo deba ser prescriptivo, aún en el caso de que estuviera convencido de su verdad.²⁰

En realidad, ninguna de las jerarquías “bien ordenadas” de Rawls estará libre de nativos que se inspiren en las ideas liberales de libertad e igualdad. No existe nación islámica sin una mujer que insista en gozar de el derecho a la igualdad ninguna sociedad confuciana sin un hombre que niegue la necesidad de la deferencia. En ocasiones estos liberales estarán en minoría en su propia tierra; empero, dada la forma en que Rawls define a una jerarquía “bien ordenada”, es posible que dichos liberales autóctonos incluso constituyan la mayoría. Frente a hechos tales, occidente debe elegir, y ¿por qué razón habríamos de optar por traicionar nuestros propios principios, alineándonos con los opresores en lugar de con los oprimidos?

Ruego que no se invoque el supuesto derecho de las naciones a resistir interferencias del exterior. El nacionalismo no es un concepto menos occidental que la idea liberal de la razón pública,²¹ y es bastante menos fundamental. Si los occidentales insisten en utilizar razones públicas para evaluar los reclamos de sus propios estados-naciones, ¿por qué razón habrían de mirar hacia otro lado cuando los liberales de otras tierras hacen lo propio?

Rawls tiene razón cuando sugiere que los estados liberales de occidente no siempre podrán pasar de la condena moral a la acción efectiva en materia de derechos humanos. Pero una cosa es que dichos estados reconozcan su falta de poder y otra muy distinta es que pacten con dictaduras “bien ordenadas”, en los términos propuestos por Rawls, brindándoles legitimidad.

Además de un relativismo “a la moda”, Rawls recurre a Kant para justificar su opinión de que “un gobierno mundial -por lo que entiendo un régimen

19. La Declaración Universal comienza con una fuerte afirmación de que “todos los seres humanos han nacido libres e iguales en dignidad y derechos” (art. 1); luego condena “la discriminación de cualquier tipo, tal como la discriminación basada en raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o no política, origen nacional o social, propiedad, nacimiento u otro estado” (art 2); insiste que “todos tienen derecho a formar parte del gobierno de su nación, directa o indirectamente a través de representantes libremente elegidos” (art. 21), y define muchos otros derechos que trascienden largamente el concepto de jerarquía “bien ordenada” de Rawls. El Tratado Internacional de Derechos Sociales, Culturales y Económicos, con vigencia desde 1976, con el asentimiento de las principales naciones en todas las áreas del mundo, garantiza derechos económicos que van mucho más allá de los comentarios sumamente cautos de Rawls (ver nro. 23). Los documentos relevantes han sido COLLECTED por Henkin, Louis et al., editores, *Basic Documents Supplement to International Law*, (St. Paul: West, 1987, 2da. De.), Capítulo 12.

20. Postergo la discusión al respecto para otro momento.

21. Ver: Anderson, Benedict, *Imagined Communities* (London: Verso, rev. de. 1991) para una descripción brillante de la génesis del nacionalismo moderno.

político unificado con los poderes legales normalmente ejercidos por los gobiernos centrales- constituiría un despotismo global o, en su defecto, un frágil imperio desgarrado por frecuentes conflictos internos con regiones o pueblos luchando por mayor autonomía política” (LP 54-5). Aunque esta consideración fuera verdadera, no alcanzo a comprender cómo justifica una relación que trascienda el mero *modus vivendi* con los estados opresores.

Tampoco me impresionan las credenciales de Kant como científico político principal del siglo XXI. Por supuesto que estamos lejos del federalismo mundial. En la próxima generación, el progreso hacia esa meta distante vendrá, si es que lo hace, al nivel de la federación regional. La lucha más importante se dará en la unión europea. Si los europeos conquistan la demencia nacionalista del siglo veinte y consiguen crear una unión federal, la existencia de una federación aún más amplia no parecerá un despropósito a la generación siguiente. Si, en cambio, los europeos fracasan, el liberalismo político pasará por una nueva época de ansiedades.

Podría decirse que este diagnóstico es anticuadamente eurocéntrico. Pero los estadounidenses igualmente tienen un papel importante que cumplir. También hemos comenzado un proyecto regional, re-definiendo las fronteras de nuestra área de libre comercio para incluir a Canadá y México. Si esta iniciativa tiene éxito, los estadounidenses podrían encontrar la voluntad política de usarlo como la base de una unión más perfecta -en la que la libre circulación de mercaderías sea seguido por el movimiento libre de personas y luego por la construcción de una federación política. Este proyecto puede demorar más que el experimento federativo europeo; pero debemos aprender a pensar a lo grande.

Rawls empequeñece su pensamiento, aún dentro de los límites de los estados actuales. Nos dice que una constitución adecuada no necesita comprometer a la sociedad con la búsqueda de justicia social y económica. Alcanza con garantizar las libertades clásicas del liberalismo, “tales como el derecho al sufragio y a la participación política, la libertad de consciencia, de pensamiento y de asociación, como también la protección del principio de legalidad”, junto a ello “un mínimo social que cubra las necesidades básicas de todos los ciudadanos”. Rawls niega, sin embargo, que deba consagrarse como primer principio constitucional el tipo de igualdad mucho más fuerte que garantiza el “principio de diferencia”.²²

¿Porqué? Debido a que “estas cuestiones están siempre abiertas a una amplia gama de opiniones razonables diferentes” (PL 229), por lo que la utilización del principio rawlsiano de diferencia no generará el mismo grado de “acuerdo”. Desde luego; pero Rawls omite tomar en cuenta el peligro opuesto: sin un compromiso constitucional, y una continua práctica institucional, el proceso político puede no otorgar importancia alguna a la norma de justicia económica.

22. Rawls luego agrega “libertad de circulación y elección libre de ocupación” a su lista de elementos esenciales, pero distingue estas libertades de la versión más completa de “igualdad de oportunidades” que desarrollara en *A Theory of Justice*. Al igual que el principio de diferencia, una concepción expansiva de la “igualdad de oportunidades” no necesita tener garantía constitucional (ver PL 228-9).

Tomando en cuenta el tipo particular de igualdad económica que tanto Rawls como este autor preferimos, dicha postura resulta especialmente peligrosa. Mientras ambos insistimos en que las personas tienen derecho a igual punto de partida en la vida, también creemos que éstos deben gozar de la libertad de realizar transacciones de mercado, las que previsiblemente generarán una considerable desigualdad intergeneracional. Una situación tal lleva al peligro claro y presente de que los que triunfen en el mercado utilicen su poder económico para inducir al proceso político a favorecer a sus hijos en perjuicio de aquellos que tuvieron el infortunio de nacer en familias pobres.

Tal vez sea ingenuo suponer que una estructura constitucional cualquiera pueda controlar en forma efectiva esta tendencia a socavar, bajo la inducción del mercado, el cometido del estado liberal con la igualdad en el punto de partida. Pero si no otorgamos rango constitucional a este esfuerzo igualitario, la búsqueda de justicia social probablemente se convierta en un fraude santurrón, tal como ha sucedido en los Estados Unidos. Resulta esencial, entonces, que una constitución realice un esfuerzo decidido para contrarrestar la erosión, a instancias del mercado, del compromiso público de lograr la justicia social. Los liberales políticos divergirán razonablemente en torno a la elección de la mejor forma práctica de implementar los principios igualitarios para cada generación, pero ello no debe ser razón para evitar una obligación constitucional seria como paso previo. Aunque la búsqueda permanente de justicia social generará mucha controversia, no debe comprarse la paz política a expensas de la clase menos favorecida.

Este abandono de la igualdad fue también consecuencia del “derecho de gentes” de Rawls; su primer gran componente con la “cultura política” existente. Al dejar a la mayor parte de las personas pobres del mundo a merced de autoritarismos “bien ordenados”,²³ al eliminar la persecución de la igualdad del rango constitucional en occidente, *Political Liberalism* quita la mayor parte de la fuerza práctica a su predecesor *A Theory of Justice*. Aún desde una perspectiva rawlsiana, la constitución de los Estados Unidos no es perfecta. En contraste con documentos de la Europa moderna,²⁴ la misma no garantiza el “mínimo social” que Rawls especifica como un “componente constitucional esencial”. Tampoco se percibe que esta triste situación pueda cambiar en el futuro próximo. A pesar de todo, la distancia entre lo ideal y lo real no es tan, tan grande...¿no es verdad? Lo anterior no es filosofía, sino apología.

23. En un punto, Rawls sí sugiere que su “Derecho de Gentes” impone a los ricos el deber de asistir a los pobres allende sus fronteras. Este deber no está basado en “algún principio liberal de justicia distributiva”, sino en la afirmación de Rawls en el sentido de que las jerarquías “bien ordenadas” deben satisfacer “necesidades humanas básicas” (LP 76). Lamentablemente, la derivación de esta obligación no es transparente, ni lo es el método de identificación de “necesidades básicas”. Pero el rigor de la doctrina de Rawls podría ser morigerado mediante un vigoroso desarrollo de esta sugerencia. Sin duda la estructura de Rawls puede ser desarrollada para el ámbito internacional; ver: Pogge, Thomas, *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell, 1989), parte tres.

24. Ver, por ejemplo: Maunz, Theodore y Duerig, Guenter, editores, *Grundgesetz: Volume II Kommentar*, (München: Beck, 1991), art. 20.

IV. EL FUNDAMENTO COMUNITARIO DE LOS DERECHOS LIBERALES

Han sido testigos aquí de una disputa entre parientes. Para finalizar será mejor retornar a los primeros principios y establecer porqué Rawls está en lo correcto cuando promueve al liberalismo político (con prescindencia de su pátina conservadora y estatista) como una opción filosófica genuinamente importante.

Considérese la lucha actual por predominancia intelectual entre comunitaristas y liberales. Este debate se ha reducido en la actualidad a una banalidad estilizada: los “liberales”, se nos dice, defienden los derechos abstractos de individuos aislados; los “comunitaristas” nos urgen a descubrir nuestras identidades concretas como miembros comprometidos de comunidades en permanente desarrollo; etcétera, etcétera.-

Para los liberales políticos, este debate fatigado se basa en una falsa dicotomía. Estos *no* buscan fundar los derechos directamente en noción alguna de individualismo abstracto, sea kantiano o no. Apelan, principalmente, a la comunidad; eso sí, a una comunidad especial: una comunidad cuyos miembros respetan el desacuerdo profundo de los demás, hallándose, sin embargo, decididos a trabajar juntos para construir una forma de razón pública que los una en un diálogo compartido por todos, a pesar de sus demás diferencias.

El fin primordial no es la glorificación del individuo ilimitado, sino la construcción de una forma concreta de identidad que pueda ser conscientemente afirmada por todos los miembros de la comunidad. Para hacerlo, debemos diseñar con gran cuidado el rol del ciudadano liberal, a fin de que, como una prenda de vestir amplia y suelta, pueda ser vestida sin grave incomodidad por todos los ciudadanos en su ingreso al foro público.

Por lo expuesto, los debates sobre la estructura de la razón pública ocupan un lugar central en esta empresa filosófica en desarrollo. Solamente cuando los ciudadanos puedan ponerse de acuerdo en torno a los modelos apropiados de discusión pública -a través del uso del velo de ignorancia, la restricción de la neutralidad u otras construcciones a ser creadas- podrán progresar en materia de justicia social. Una vez diseñado un modelo de discurso cívico de razón pública, puede utilizarse en el esfuerzo común de controlar las estructuras básicas de la sociedad. En caso contrario, las mismas evolucionarían meramente en base a la fuerza y la casualidad.

Sólo en esta etapa deviene central la preocupación liberal por los derechos. El ciudadano tiene derecho fundamental a un recurso determinado cuando el balance de la razón pública otorga primacía a su interés por encima del interés de otros. No existe tal cosa como los derechos naturales; sólo existen aquellos que pueden ser redimidos a través del diálogo entre ciudadanos liberales, quienes operan bajo un modelo de razón pública que reconoce que la diversidad de ideales morales y religiosos “no es una mera condición histórica que pronto desaparecerá”.

Tanto Rawls como yo creemos que si razonamos juntos sobre esta base, nuestra conversación cívica resultará más rica de lo que muchos suponen. Antes que confrontar apresuradamente la bancarrota de la cultura liberal, nos aproximaremos a una comprensión más profunda de los requerimientos de la

justicia liberal. Dichos requerimientos son sumamente onerosos; precisarán siglos de labor cívica en todo el mundo: y al final, permanecerán sin cumplirse.

Sin embargo, el liberalismo político continúa siendo la mejor esperanza de un mundo en el que la diversidad cultural no es sólo un hecho de la realidad, sino un motivo de regocijo que nos depara la vida.