



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ALEX ESPINOZA V. ... ALEXANDER ÁVILA M., NILSON F. CASTELLANOS R. Y MILTON F. DIONÍSIO L. ... ANDRÉS BETERO-BERNAL, PEDRO A. GARCÍA-OBANDO Y JUAN D. ALMEYDA-SARMIENTO ... GABRIEL ANDRADE Y MARIA S. CAMPO REDONDO ... SANDRO PAREDES DÍAZ ... VÍCTOR M. FIORINO Y ARMANDO ROJAS CLAROS ... JAVIER ROMERO ... VÍCTOR J. MORENO MOSQUERA Y JOHN F. RESTREPO TAMAYO ... JUAN C. BERROCAL DURAN, SANDRA I. VILLA VILLA Y JORGE J. VILLASMIL ESPINOZA ... HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ ... CRHISTIAN P. NARANJO NAVAS ... CLAUDIO CALABRESE Y ETHEL B. JUNCO ... JEFFERSON DIONÍSIO ... ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO, APARICIO CHANCA FLORES Y RICARDO ARANGO OLARTE ... FERNANDO C. TERREROS CALLE Y HENRY J. DEVIA PERNIA ... GABRIEL A. TORRES DÍAZ, MAROLIN URREA CORRALES Y DERLIS A. VILLADIEGO RINCÓN ... JAIRO E. SOTO MOLINA, MILYS K. RODELO MOLINA Y WITT JAY VANEGAS ... DIOFANOR ACEVEDO-CORREA, PIEDAD MONTERO-CASTILLO Y MARLENE DURAN-LENGUA ... DIEGO A. HOYOS CARDONA, ANDRES F. ROCANCIO BEDOYA Y JOSÉ L. OSPINA AGUDELO ... CARLA G. GUANILO PAREJA, LIDIA Y. PAREJA PERA Y CARLOS E. GUANILO PAREDES ... ROBERTO C. DÁVILA MORÁN, JOSÉ L. RUIZ NIZAMA Y JOSÉ I. GONZÁLEZ GONZÁLEZ ... YICERA FERRER MENDOZA, JANYS C. HERNÁNDEZ Y ANA M. GUZMÁN VALERA ... YULY I. LIÑAN CUELLO, LORELEY MEJIA GONZALEZ Y DIANA E. OSPINO JARABA ... DIANA M. GARCÍA LEYVA ... MERCEDES I. RODRÍGUEZ S., ALEX A. CASTELLAR RODRÍGUEZ Y ORLANDO F. BARRIOS LOZANO ... PEDRO J. PACHECO TORRES Y SANDRA DE LA HOZ-ESCORCIA ... YENIFETH BLANCO TORRES, AMPARO C. VIDAL GÓMEZ Y MELANI C. VASQUEZ MAESTRE ... NANCY MALDONADO CABRERA Y MAIGUALIDA BEJAS MONZANT ... ROBERTO C. DÁVILA MORÁN ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 97
2021 - 1
Enero - Abril

Revista de Filosofía, N° 97, 2021-1 pp. 92-103

Un acercamiento crítico a los fundamentos prepolíticos de la política liberal

A Critical Approach to the pre-Political Foundations of Liberal Politics

Sandro Paredes Díaz

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5987-1589>

Universidad Católica del Maule. Talca, Chile

sandroparedes@gmail.com

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4876430>

Resumen

El ensayo tiene como contexto la discusión entre política igualitaria, política de la diferencia, multiculturalismo y reconocimiento. La política liberal de Rawls tiene una de sus fuentes en el formalismo kantiano a partir del cual se comprenden los principios de autonomía, dignidad y universalidad. La propuesta de J. Rawls está sujeta a este formalismo en cuanto tiene dificultades para asumir la identidad como parte de la dignidad. Este ensayo tiene como objetivo acercarse críticamente a estos fundamentos prepolíticos de la política liberal desde la categoría de identidad.

Palabras clave: política liberal; política del reconocimiento; J. Rawls; I. Kant; identidad

Abstract

The essay has as context the discussion between egalitarian politics, politics of difference, multiculturalism and recognition. Rawls's liberal politics has one of its sources in the Kantian formalism from which the principles of autonomy, dignity and universality are understood. J. Rawls's proposal is subject to this formalism insofar as he has difficulties in assuming identity as part of dignity. This essay aims to critically approach these prepolitical foundations of liberal politics from the category of identity.

Keywords: liberal politics; recognition politics; J. Rawls; I. Kant; identity

Recibido 26-02-21 – Aceptado 14-04-2021

Introducción

El debate sobre el multiculturalismo versa sobre la posibilidad o necesidad de conciliar lo común y lo diverso en las sociedades contemporáneas. No se trata de la negación de la existencia de diversas culturas, sino de la posibilidad de hacerlas convivir, no solo de hecho, sino también en la dimensión teórica, en el proyecto político y social de las sociedades actuales. Y es que la posibilidad de asumir la diversidad cultural en una dimensión estructural más compleja se enfrenta con el modelo de política liberal predominante y que tiene como mayor pilar el individualismo y la política de igualdad.

El tema que nos preocupa aquí es una reflexión filosófica sobre la tensión entre una política liberal y una política del reconocimiento. Nuestra apuesta estriba en lo que hemos llamado los “fundamentos prepolíticos” que estarían en la base del tema del multiculturalismo, que nosotros entendemos como la tensión entre lo común y lo diferente. Así, el objetivo de nuestro ensayo es un análisis crítico desde la categoría de identidad, de los fundamentos prepolíticos de la política liberal igualitaria, reconocidos en los planteamientos de I. Kant y J. Rawls. Para esto, nuestro ensayo inicia con una delimitación conceptual respecto a fundamentos prepolíticos. Luego aborda la categoría de identidad de la política del reconocimiento. Teniendo estos dos aparatos conceptuales haremos una exposición y crítica de dos fuentes de la política liberal. Por una parte I. Kant, respecto a los conceptos de autonomía, dignidad y universalidad. Por otra, J. Rawls y el análisis de las doctrinas comprensivas. Finalmente, en la conclusión, haremos una valoración de lo trabajado.

Fundamentos prepolíticos, ética y antropología

El concepto de fundamentos prepolíticos tiene un antecedente en el diálogo establecido por el entonces cardenal Ratzinger y J. Habermas en torno a los fundamentos del estado. Ambos autores utilizan este concepto para abordar la dimensión ética y moral del derecho y de la secularidad. Nosotros hemos identificado este concepto con la ética en su dimensión normativa, entendida como fundamento o antecedente de la vida política¹. En este sentido, el concepto se enmarca dentro de las propuestas de varios autores que han rescatado o puesto en tensión esta dimensión en la reflexión de una filosofía política.

1 HABERMAS, J. Y RATZINGER, J. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. FCE, México, 2008.

Estos fundamentos prepolíticos se distinguen de una antropología, entendida como cierta estructura común o naturaleza humana. Reconocemos una diferencia entre la ética y la antropología. La primera se funda en la libertad y racionalidad humana y, desde ella, crea y elige un proyecto orientado al bien personal y comunitario. La ética implica decisión y, por lo mismo, es un ámbito creativo. Por su parte, la antropología es una búsqueda de lo característico del ser humano, una descripción de sus facultades y condiciones esenciales, en otras palabras, su fin es la recuperación de la naturaleza humana. Por su carácter esencialista, corre el riesgo de pensar al ser humano desde sus límites. Antropología y ética están íntimamente relacionadas, pues lo ético puede ser entendido como una forma en que se configura lo humano desde una determinada antropología. Para nosotros, y en relación con lo político, creemos que debemos entender estos fundamentos prepolíticos en estrecha relación con lo ético más que con lo antropológico. Y esto porque pensar lo político desde una antropología puede derivar en una perspectiva estructurada y limitada de la política. Una política que se funda solo desde lo antropológico no necesitaría, finalmente, de la deliberación o la decisión de las personas. La política sería una consecuencia de la antropología. El problema de entender lo político desde una fundamentación antropológica, es que lo político queda anclado a las posibilidades de la noción de ser humano que se adopta y la política deja de ser un acto creativo. Y precisamente la política es una actividad libre que creativamente busca proponer y gestionar la convivencia humana y que requiere de la responsabilidad y participación libre de las personas.

La categoría de identidad en la política del reconocimiento

En su ensayo *La política del reconocimiento* (1993)², Ch. Taylor plantea algunos elementos que permiten acercarse a una fundamentación prepolítica desde la noción de identidad. Para Taylor, hay dos cambios que explican esta valoración del concepto en la actualidad. El primero es el desplome de las jerarquías sociales debido a la instauración de las democracias que promovían el concepto de dignidad -a diferencia del concepto de honor- y que desemboca en una política del reconocimiento igualitario. El otro cambio está ligado a la idea de identidad como autenticidad en el siglo XVIII que surge referido a lo moral, en la medida que el criterio de lo bueno y lo malo se identifica con una voz interior y no solo en un cálculo de consecuencias o beneficios. Fue, sin embargo, J. J. Rousseau quien vinculó esta identidad y autenticidad con la naturaleza humana, por lo cual ser auténtico es parte de nuestro ser.

2 TAYLOR, Charles. *La política del reconocimiento*. FCE, México, 1993.

Una referencia importante para Taylor es Herder, para quien el ideal moral de la autenticidad consiste en aprender a construir y repensar la propia originalidad de la que somos autores. Ser fiel a sí mismo no es vivir en conformidad con una esencia preestablecida. El “sí mismo” (el *selbst*, o el *self*) no es una entidad metafísica subsistente sino mi propia originalidad, algo que yo construyo y descubro. Según Taylor, Herder aplicó su concepción de la originalidad en dos niveles, no sólo a la persona individual entre otras personas, sino también a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos. Y lo mismo que las personas, un *volk*, debe ser fiel a sí mismo y a su propia cultura³. Así, ser fiel a sí mismo implica, por un lado, fidelidad a mi original modo de ser individual y, al mismo tiempo, al modo de ser propio del pueblo o de la cultura a la que pertenezco.

A pesar de no derivar de la sociedad, el modo de ser original no es una conquista monológica, sino dialógica. Esto significa que el ser humano se comprende a sí mismo a través de la adquisición de lenguajes humanos que aprendemos mediante el intercambio con los demás. Esta condición dialógica define también nuestra identidad. Por eso nuestro deseo de identidad implica el reconocimiento de las relaciones que han colaborado en ser quienes somos. Para Taylor, haciendo referencia a Hegel, hoy se considera este reconocimiento como una necesidad que explica su actualidad en la política.

Axel Honnet, por otra parte, en su texto *La lucha por el reconocimiento* (1997) aborda el tema de la identidad desde dos grandes vertientes: una es la perspectiva de la filosofía hegeliana de la intersubjetividad y la otra es la perspectiva psicológica de G.H. Mead. Lo importante a destacar en relación a la identidad es la estrecha relación que se establece entre el individuo y la sociedad. Ambas perspectivas tienen un elemento común: la convicción de que la identidad personal depende de las relaciones que el sujeto establece con otros sujetos y la comunidad en que se desarrolla. De este modo, el sujeto solo alcanza su autorrealización en relación con los otros. La comunidad ya no es solo un contexto en que se desenvuelve el individuo, sino una forma en que la humanidad se concretiza para cada persona y la constituye como tal. Hay, en cierta medida, una historización de la naturaleza humana en la comunidad⁴.

Otra perspectiva en relación a la categoría de identidad la podemos ver en la psicología de E. Erickson sobre crisis de identidad. En efecto, Erickson acuña el término “crisis de identidad” en la etapa de su vida en Estados Unidos, en el contexto del trabajo con comunidades aborígenes y de inmigrantes. La crisis de identidad existe cuando el individuo debe “identificarse con la sociedad” en la que está. Lo que

3 Cfr. TAYLOR, Charles. *La política del reconocimiento*, p. 51.

4 Cfr. HONNET, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 90-113.

supone asumir el proyecto social de esa comunidad en la que se inserta. Es un tema de ideologización, se trata de asumir la ideología con la cual el grupo se identifica. El sujeto, en una etapa de su vida, debe identificarse con la ideología de la sociedad y este proceso de cambio o crisis puede ser más o menos complejo en la medida que la sociedad o el grupo de referencia del sujeto posea una ideología o tradición clara, estructurada, con la cual sea más fácil identificarse⁵.

Desde esta perspectiva, el tema de la identidad en las sociedades actuales adquiere nuevas connotaciones. Una tiene que ver con una crítica hacia las sociedades liberales, las cuales carecen de una identidad “ideológica” o, en términos de Dewey (2004), una identidad “simbólica”, que exprese el proyecto que como comunidad los representa⁶. Precisamente un mecanismo de las sociedades liberales es el discurso de “no-ideologización” explícita, reemplazado por una transmisión de lo ideológico del discurso hacia los artefactos de consumo o los bienes y el modelo de producción. Esto nos haría entender el surgimiento de un multiculturalismo que expresa la necesidad de identidad, ya sea personal como comunitaria.

Fundamentos prepolíticos de la política igualitaria

Hasta el momento hemos abordado dos categorías que nos servirán de instrumento a la hora de un acercamiento crítico a la política liberal igualitaria. Se trata de los conceptos de “fundamentos prepolíticos” y el de “identidad”. Nos acercaremos ahora a dos autores que pueden ser considerados fundamentos o fuentes de una política igualitaria. Uno es I. Kant, desde el cual podemos entender categorías como autonomía, dignidad y universalidad. Y el otro es J. Rawls que se plantea como una renovada formulación del contractualismo. Así, nuestro acercamiento abarcaría tanto los principios como la dimensión procedimental.

Autonomía, dignidad y universalidad

El carácter universal de la dignidad de la persona y los derechos que le corresponden como tal tienen una fundamentación en la filosofía kantiana, sobre todo respecto a la autonomía. La política liberal de la igualdad encuentra en ella su primer cimiento como lo había manifestado Ch. Taylor. En efecto, Kant ofrece en su

5 ERIKSON, Erik *Sociedad y adolescencia*. Ed. Siglo XXI, México, 1972, pp. 46-72.

6 Cfr. DEWEY, John. *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata, 2004, p. 133.

texto *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785)⁷ una argumentación en la cual la dignidad de la persona, así como su carácter universal se deriva de la racionalidad del ser humano. En el capítulo dos de esta obra Kant explica que el imperativo categórico tiene que ser un fin en sí mismo y no fruto de la experiencia o las inclinaciones, sino algo incondicionado. El ser que existe como un fin en sí mismo es, para Kant, el ser humano. En efecto, los objetos tienen un valor condicionado por las inclinaciones y las necesidades fundadas sobre estas. El objeto no tiene valor si no es en relación al querer de la voluntad. Pero como la voluntad es la que otorga el valor a las cosas, ella ha de ser incondicionada. El hombre, como ser que posee la voluntad, se manifiesta como fin en sí mismo y no como un medio condicionado por otro. La voluntad, al no estar subordinada a otras leyes externas, es ella misma legisladora suprema. Al conducirse a sí misma es autónoma.

El carácter racional del ser humano no es pensado por Kant de manera solipsista, sino de manera comunitaria. Esta es la razón de la descripción kantiana del “reino de los fines” que entiende como el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Es un reino en que los sujetos están unidos por leyes objetivas comunes. Las personas pertenecen a él como miembros, no como esclavos de otros. Kant deriva de esta relación con otros el concepto de dignidad de la persona, que fue definida como fin en sí mismo. Desde esta dignidad, surge el reconocimiento del otro por el respeto, como la actitud que expresa la libertad en la cual se cumple el deber hacia el otro⁸. De esta manera, ya que la razón del respeto al otro es finalmente la autonomía y no una coacción externa, aquella es el fundamento de la voluntad.

En el texto *Filosofía de la historia* Kant plantea algunas ideas que se relacionan con el ideario de la política liberal de la igualdad. La intención del texto es exponer lo que Kant considera la “intención de la Naturaleza”⁹ que rige la vida singular de las personas, aunque no podamos esto evidenciarlo de manera particular.

En el texto de este libro, *Idea de una historia universal*, la libertad humana tiende a un fin. Este fin está expresado en principios, en que el segundo indica que las disposiciones originarias, relacionadas con el uso de la razón, sólo se realizan completamente en la especie, no en el individuo¹⁰. Junto a él está el cuarto principio (p. 21) de la insociable sociabilidad¹¹ que, como una especie de tensión, entre la inclinación a una sociabilidad universal y la resistencia expresada en la individualidad,

7 Cfr. KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tecnos, España, 2006, pp. 21-54.

8 Cfr. KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp.46-47.

9 KANT, I. *Filosofía de la historia*. Terramar, Argentina, 2004, p. 18.

10 Cfr. KANT, I. *Filosofía de la historia*, p.19.

11 KANT, I. *Filosofía de la historia*, p. 21.

configuran el camino de desarrollo de la humanidad, a modo de una dialéctica. El fin de una socialización universal solo se alcanzaría mediante una sociedad civil que administre el derecho de modo universal, como lo indica el quinto principio. Se trata de una sociedad unida en que la libertad está bajo leyes externas justas que permiten el desarrollo de todas las capacidades del ser humano¹² (p. 23).

Es necesario destacar algunos puntos críticos respecto a este momento de fundamentación de la política liberal de la igualdad. Lo primero es la relación de este texto con la Fundamentación. La relación entre lo moral y lo político está mediado por una eticidad humana que se desprende de la visión teleológica de la historia. Hay aquí un punto crítico, pues desde los planteamientos de Kant, no queda claro si la característica de la racionalidad humana es lo que determina la necesidad de una universalización o es el telos de la historia el que exige la universalización como signo del progreso que caracteriza a la ilustración. En el primer caso, lo político se funda en la eticidad humana, específicamente, sería una expresión de la racionalidad humana; en el segundo caso, lo político depende del telos de la historia, sería su instrumento de realización. Pero este telos, que en Kant se vincula a la idea de progreso, es una extrapolación de la situación histórica que vive Kant, en cierto modo, contingente. Por lo cual la universalidad como “exigencia” de una política liberal del individuo no le sería inherente. Quizá una tercera vía de interpretación implica una dialéctica entre ambos, donde la eticidad humana se condice con el telos de la historia. En este caso esta eticidad se entiende más bien como parte de una antropología o naturaleza humana que se realiza en un telos y este solo se alcanza en la realización del individuo. En este caso, lo político sería un momento intermedio entre esta condición humana y su plenitud.

Desde esta perspectiva, la política liberal de la igualdad se funda en una comprensión práctica de la política, que administra algunos aspectos de la vida común, pero que no puede renunciar a la autonomía, la dignidad y la aspiración de universalidad. Esta universalidad se puede entender en dos sentidos: universal en cuanto todo ser humano merece reconocimiento de su dignidad y, por otro, la universalidad de la dignidad como aspiración de todo proyecto político que se atribuya alcanzar el progreso. En este último caso, la aspiración de igualdad que conlleva la política liberal sería una exigencia a partir de la idea de progreso, y no solo desde la condición racional del ser humano. Para ser justos con Kant, este también concibe el sujeto desde una perspectiva de comunidad. Lo que instala en Kant la idea de universalidad no solo es la exigencia de lo racional y de la dignidad como descubrimiento de la racionalidad. Lo universal es una categoría que depende de la idea de progreso. El progreso, como fin de la historia, debe ser universal. Por tanto, la idea política de

12 Cfr. KANT, I. *Filosofía de la historia*, p. 23.

universalidad depende de un postulado político. Lo político exige lo ético. Y aquí, lo político está unido a una filosofía de la historia que empuja a la humanidad para alcanzar este fin.

El segundo aspecto crítico que consideramos importante es el carácter formal del concepto de dignidad liberal. Podemos apreciar que la dignidad se funda en la racionalidad y voluntad humana. El carácter incondicionado de estas justifica la dignidad de la persona respecto de las cosas. Lo que planteamos es que el carácter formal del concepto de dignidad en Kant ha permitido en las sociedades liberales atribuir a este concepto, como un contenido, el tema de la prosperidad y propiedad privada. El contrato social liberal establece así un concepto formal de dignidad que, por ser precisamente formal, atañe a todas las personas, pero que no logra dar cuenta de su identidad. Más aún, un concepto formal de dignidad puede conllevar un sistema que ampare la desigualdad, pues en la medida que la dignidad sea formal, no se verá la necesidad de establecer las condiciones históricas para el desarrollo de las personas como derechos fundamentales. Por eso no basta con el reconocimiento cultural, sino de un reconocimiento también en la redistribución como lo plantea Nancy Fraser¹³. En este sentido, este carácter formal de la dignidad en el fundamento kantiano de la política liberal, puede ser entendido como la antesala del individualismo de las sociedades liberales.

J. Rawls: lo común y lo diferente

El tema del multiculturalismo no aparece explícitamente abordado en la obra de Rawls, sin embargo, él trata la tensión entre lo común y lo particular desde la categoría de pluralismo y doctrinas comprensivas. Precisamente podemos definir el pluralismo como la forma en que la política liberal comprende la integración de la diferencia en el marco del respeto por los derechos de las personas y los deberes respecto a la sociedad. Sin embargo, el concepto de identidad, desde la política del reconocimiento, plantea varios cuestionamientos a este pluralismo.

En obra *Teoría de la justicia* (1971) de J. Rawls, aparece un concepto de pluralismo elaborado en relación al concepto de convicción o doctrina comprensiva. Esto se puede inferir desde dos niveles. Desde un nivel amplio, el proyecto de *Teoría de la Justicia* es una síntesis que integra lo político y lo moral, la convicción social, por una parte, y la convicción personal si se quiere, por otra. Esto se expresa

13 FRASER, N y HONNET, A. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Paideia, España, 2006.

claramente en la posición original, en la que los sujetos, de acuerdo a sus convicciones morales personales construyen los parámetros políticos de la sociedad. Los valores de la libertad y la igualdad se configuran a partir de un procedimiento contractualista que permitiría una tensión entre ambos principios que resultaría justa para todos los miembros de la sociedad. En el procedimiento descrito en la posición original, los sujetos son sometidos al “velo de ignorancia”, por lo que las convicciones personales no son explicitadas, sino que omitidas o subordinadas a los principios de libertad y de justicia.¹⁴

En un segundo nivel Rawls incorpora un apartado titulado libertad de conciencia y la tolerancia y el interés común.¹⁵ En lo referido a la libertad de conciencia, Rawls aborda el tema en relación al principio de imparcialidad. Escribe: “La cuestión que habrán de decidir (los que participan en la posición original) es qué principio deberán adoptar para regular las libertades de los ciudadanos en relación con sus intereses fundamentales religiosos, morales y filosóficos”.¹⁶ Para Rawls, el que los ciudadanos opten por el principio de la igualdad de libertad en la posición original no se debería a una discusión de las creencias religiosas y filosóficas, sino gracias al mecanismo del velo de la ignorancia, por el cual las convicciones personales o doctrinas comprensivas no son explicitadas, sino subordinadas a intereses que convengan a todos.

En la sección sobre la tolerancia y el interés común, Rawls hace ver que el rol del Estado no es ocuparse de doctrinas filosóficas y religiosas, sino el de regular la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad.¹⁷ La relación entre los principios asumidos en la posición original y los principios derivados de la convicción personal no poseen una especie de “continuidad inherente”, sino que ellos derivan de un contrato que, recordemos, es el marco dentro del cual se construye la justicia. Es decir, para Rawls el valor de la justicia y la libertad son el resultado de una conveniencia para todos, pero no son la extrapolación de las convicciones personales de los individuos a un nivel político-social. En este sentido, Rawls toma una postura respecto a lo planteado por Kant sobre el individuo y el telos de la historia. Recordemos que para Kant el telos de la historia estaría en relación o continuidad con la condición racional del ser humano, por tanto, lo político es un tránsito hacia el progreso de la humanidad toda. En Rawls, este telos es fruto del contrato.

14 Cfr. RODILLA, J. A. Razones de impacto de una teoría de la justicia. Para una caracterización de la obra de J. Rawls. En *Justicia como equidad* (pp. 11-60). Tecnós, Madrid, 1986, pp. 18-19.

15 RAWLS, J. *Teoría de la Justicia*. FCE, México, 1995, pp. 196-206.

16 RAWLS, J. *Teoría de la Justicia*, p. 197.

17 RAWLS, J. *Teoría de la Justicia*, p. 203.

Considerados estos apuntes, podemos afirmar que Rawls ha asumido en su teoría la tensión entre principios políticos (comunitarios) y principios personales (doctrinas comprensivas) y que los primeros darían un marco para que se puedan desarrollar los segundos. En el texto *La idea de una razón pública* Rawls asume esta tensión ya en un contexto de discusión que incorpora la pregunta por la pluralidad de razonables doctrinas religiosas, filosóficas y morales.¹⁸ En este documento, en el cual intenta responder a algunas críticas, Rawls conserva la estructura ya expuesta en *Teoría de la Justicia*. En efecto, la razón pública es definida como la razón de los ciudadanos que comparten una posición de igual ciudadanía y cuyo objeto sería el bien público, los medios y fines que estructuran su vida común. Esta definición le servirá a Rawls para plantear que la razón pública está subordinada al marco de una constitución. Ahora, por estar supeditada al marco de una constitución no puede esta razón pública, entonces, pensar atendiendo a la verdad global. La razón pública tiene como límite los derechos y deberes básicos que estructuran la constitución, así como las doctrinas comprensivas tienen como límite el dejarse ajustar a la concepción misma de justicia.¹⁹

Desde la perspectiva de Ch. Taylor, la política de la ciudadanía igualitaria ha operado una confusión, pues se establece una identidad que no reconoce la diferencia, pasando por alto la condición de ser distinto. La política de la dignidad igualitaria encuentra en Kant el fundamento de la dignidad, entendida como el respeto que nace de nuestra condición de agentes racionales, capaces de decidir nuestra vida por medio de principios. Esto implica un potencial humano universal que se extiende a todas las personas, incluso a las que no pueden desarrollarlo. Por su parte, la política de la diferencia se basa también en un potencial universal, que es el de moldear y definir la propia identidad, como individuos y como cultura.

Estos dos modelos de política entran en conflicto en la práctica, pues comparten el concepto básico de igualdad de respeto: uno aspira al respeto mirando lo común, y otro mira el respeto en el reconocimiento de lo particular. Desde aquí la crítica que se hace a la política de la dignidad igualitaria es que se trataría de una hegemonía que suprime a las minorías, una sociedad “ciega a las diferencias” que suprime las identidades y resulta profundamente discriminatoria. El liberalismo de la dignidad igualitaria no percibe que la igualdad que él concibe es, a su vez, una comprensión particular de ella, lo que implica una contradicción pragmática, donde un particularismo se disfraza de universalidad.

Así vistas las cosas, pareciera que el nudo principal a la hora de asumir el contexto de multiculturalismo está en la relevancia que se le otorgue o no a las

18 RAWLS, J. *La idea de una razón pública*. En *Rev. Isegoría* n. 9, 1994, p. 5.

19 Cfr. RAWLS, J. *La idea de una razón pública*, p. 10.

convicciones personales de los individuos (o grupos, colectividades) en el ámbito de la razón pública. En las propuestas de J. Rawls el pluralismo no es un problema en sí, debido a que las doctrinas comprensivas de los individuos están subordinadas y, dicho de otro modo, no reconocidas en el ámbito público. Pueden ser razonables, pero no tienen o no debieran tener, al final del día, incidencia en la vida pública. Creemos que uno de los puntos de insuficiencia en la teoría liberal de Rawls estriba en la noción de doctrina comprensiva, la cual se entiende como una categoría que no forma parte de la identidad de las personas. El pluralismo o la política igualitaria consideran que la identidad del individuo no se constituye desde la doctrina comprensiva a la que se adscribe. Es más, la condición para que subsistan dentro del modelo liberal es que renuncie a la pretensión de convertirse en orden público y acepten la concepción de justicia que implica el pacto. No aceptar este acuerdo es para Rawls no ser razonable y autoexcluirse del pacto.

Conclusiones

Este ensayo se proponía acercarse críticamente a la política liberal igualitaria desde la categoría de identidad postulada por la política del reconocimiento. Al finalizar este esfuerzo, queremos destacar tres breves conclusiones.

Primero, que desde este acercamiento crítico se puede vislumbrar el carácter formal del concepto de dignidad que está a la base de la política liberal igualitaria. Esto se debe al mismo carácter formal de la ética kantiana expresado ya en el imperativo categórico. Por ser formal, carece de un contenido. Esto ocurre con el concepto de dignidad, que es una consecuencia de la condición racional del ser humano, que por lo mismo es incondicionado respecto a los bienes y las inclinaciones. Por ser incondicionado, la razón y, por ende, el ser humano, posee una dignidad, que lo diferencia del resto de las cosas que tienen un valor. Cuando hablamos del carácter formal de la dignidad estamos diciendo que no hay un contenido explícito de lo que significa esa dignidad. Ella está unida a la autonomía del individuo, cuya realización solo es posible en un marco de libertad que permite el desarrollo o autorrealización individual. Este carácter formal está presente en la misma forma del contractualismo liberal, pues defiende, finalmente, la libertad de cada uno de los individuos, pero renuncia para ello a un proyecto comunitario. El proyecto de J. Rawls puede interpretarse como un esfuerzo por llenar de contenido (justicia) un proyecto formal (libertad).

En segundo lugar, la política del reconocimiento y el debate en torno al multiculturalismo lo que hace es hacer la pregunta y responder por el contenido de lo

que entendemos por dignidad y cómo podemos incorporar este nuevo contenido, más complejo, más histórico, de lo que significa la identidad en la estructura de nuestros proyectos políticos. Para la política del reconocimiento la identidad comporta las situaciones y las elecciones de las personas, su historia. No es solo el reconocimiento de la cultura del otro, sino la idea de que la historia de cada uno y de una comunidad es parte de su identidad y, finalmente, de su dignidad. La limitación del pluralismo de J. Rawls estriba en que las doctrinas comprensivas están subordinadas a lo formal. El postulado del reconocimiento implica que las doctrinas comprensivas personales forman parte de la identidad de la persona y, por tanto, son parte de su dignidad personal, en la medida que son expresión de la libertad que el mismo contractualismo de Rawls postula. El reconocimiento no puede ser, por tanto, solo cultural.

En tercer lugar, esta dimensión formal de la política liberal y la propuesta de la identidad como categoría histórica de la dignidad de la política del reconocimiento no tienen por qué verse como antagonistas. Más bien existiría una posibilidad de diálogo, en la medida que tanto la dimensión formal de una política igualitaria asume un contenido histórico y la política del reconocimiento asume un aspecto formal, universal en el cual todos nos reconocemos en igual dignidad. Como lo plantea P. Ricoeur²⁰, la mirada no debe estar tanto en la lucha, sino también en los “estados de paz”, como un anhelo para el hombre y la mujer de hoy. Se trata, finalmente, de enriquecer y profundizar nuestra comprensión de la dignidad humana, y no de perderla de vista. Claro está que, para alcanzar un diálogo fructífero, la condición indispensable es poner en entredicho el individualismo del liberalismo. El diálogo será posible en cuanto se asuma la noción de un proyecto común o de una perspectiva comunitaria, ya sea como expresión necesaria de nuestra condición humana o como aspiración de nuestra eticidad.

20 Cfr. RICOEUR, P. *Caminos de reconocimiento*. FCE, Madrid, 2006, pp. 277-308.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 97-1 _____

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada
en abril de 2021, por el Fondo Editorial Serbiluz,
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org