

LOS DILEMAS DEL CONSTRUCTIVISMO ÉTICO

ANÁLISIS A PARTIR DE LAS IDEAS DE JOHN RAWLS

Carlos I. Massini Correas

I. SOBRE LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA JURÍDICA

Uno de los caracteres más sobresalientes de la filosofía jurídica de nuestros días, radica en la cada vez más generalizada repulsa del positivismo jurídico por parte de los iusfilósofos, sobre todo por parte de aquéllos que "dan el tono" a la filosofía del derecho contemporánea. Así por ejemplo, uno de los más fervientes iuspositivistas contemporáneos –Norbert Hoerster– reconoce, al comienzo de su encendida defensa del positivismo jurídico, que "desde hace por lo menos cincuenta años, en la filosofía jurídica alemana es casi de buen tono rechazar y hasta condenar el positivismo jurídico"¹. Otro tanto ocurre, y en mayor medida aún, en el ámbito de la filosofía anglosajona; en este sentido, Ronald Dworkin sostiene explícitamente que "el punto de vista del positivismo legalista es equivocado y, finalmente, profundamente corruptor de la idea y del imperio del derecho"².

1. HOERSTER, N., *En defensa del positivismo jurídico*, trad. J. M. Seña, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 9.

2. DWORKIN, R., *A Matter of Principle*, Cambridge-Massachusetts, Harvard U.P., 1985, pp. 115-116. Vide también, del mismo autor: "Positivism and the Separation of Law and Morals", en *The Philosophy of Law*, ed.

Pero esto no supone que la corriente central de la filosofía jurídica haya retornado lisa y llanamente al iusnaturalismo clásico, ni siquiera que se considere a sí misma como decisivamente iusnaturalista. Antes bien, pareciera que una buena cantidad de estos autores se encontraran en una afanosa búsqueda de una vía media entre iuspositivismo y iusnaturalismo, fundamentalmente de una posición que provea al derecho los siguientes elementos centrales: i) una justificación racional, más allá del mero *factum* del poder coactivo, sea éste estatal o social y ii) una instancia de apelación ética, a la luz de la cual sea posible juzgar críticamente los contenidos del derecho positivo; pero al mismo tiempo, esa posición trata por todos los medios de no ser considerada iusnaturalista, sobre todo en el sentido clásico, el que supone una remisión a la naturaleza de las cosas humanas como criterio de verdad ética. En este sentido, Neil MacCormick, luego de valorar positivamente en general la obra de John Finnis, sostiene que "la explicación de Finnis de los bienes (humanos) básicos, parte de lo que todavía me parece una inaceptable versión del cognitivismo meta-ético (...). Yo permanezco en la búsqueda de una explicación del bien diferente y más constructivista..."³.

En la última parte de la frase del profesor de Edimburgo, se encuentra la clave de la orientación preponderante en la iusfilosofía contemporánea: la búsqueda de una cierta instancia de objetividad eticojurídica, sin que sea necesario recurrir a una concepción cognitivista, y por lo tanto veritativa, de la eticidad. Dicho de otro modo, de lo que se trata es de alcanzar las ventajas innegables del iusnaturalismo clásico: su presentación de un fundamento "fuerte" de la normatividad jurídica y su aporte de un criterio objetivo de estimación ética, sin comprometerse con la

R. Dworkin, Oxford, Oxford U.P., pp. 17 ss. y *Taking Rights Seriously*, Cambridge-Mass., Harvard U.P., 1982, passim.

3. MACCORMICK, N., "Natural Law and the Separation of Law and Morals", en *Natural Law Theory*, ed. R. P. George, Oxford, Oxford U.P., 1994, pp. 128-129.

existencia de normas de carácter inexcusable, ni con la necesidad de descubrir en la realidad los contenidos de los bienes humanos básicos, con la consiguiente adopción de una postura cognitivista respecto de las realidades éticas y en especial de las jurídicas⁴.

La gran mayoría de las corrientes enroladas en esta tercera alternativa entre iusnaturalismo y iuspositivismo, adoptan, explícita o implícitamente, una concepción constructivista de la normatividad ética, es decir, una visión según la cual los principios eticojurídicos son de algún modo "construidos" o "inventados" o "elaborados" por los hombres a través de algún procedimiento establecido de la racionalidad práctica. Dicho en otras palabras, la razón práctica, desprovista de todo supuesto contenutístico dado objetivamente, establece sus puntos de partida y las reglas de su procedimiento inferencial arribando a principios éticos que no son el objeto de una abstracción de la realidad sino el resultado de una mera construcción mental-social⁵.

Por lo tanto, si tomamos en cuenta esto último, la división central de las corrientes iusfilosóficas contemporáneas no pasará ya por la dicotomía iusnaturalismo-iuspositivismo, sino más bien por una escisión tripartita entre iusnaturalismo, iuspositivismo y constructivismo eticojurídico. En efecto, la división central de las teorías iusfilosóficas pasaba, hasta hace no muchos años, por la escisión existente entre aquellas doctrinas que aceptaban la existencia de, al menos, un principio jurídico no positivo (iusnaturalismo) y aquellas otras que no aceptaban la existencia de ningún principio jurídico que no fuera positivo (iuspositivismo)⁶.

4. Vide en este punto RESCHER, N., *Moral Absolutes. An Essay on the Nature and Rationale of Morality*, New York, Peter Lang Publishing, 1989.

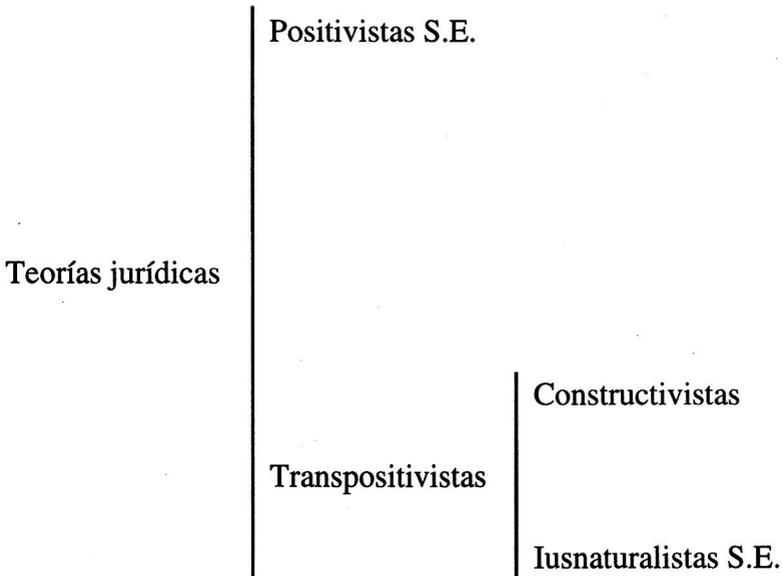
5. Sobre la noción de constructivismo ético, vide RUBIO CARRACEDO, J., *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 185.

6. Vide en este punto, SOAJE RAMOS, Guido, "Diferentes concepciones de derecho natural", en *El iusnaturalismo actual*, comp. C. I. Massini Correas, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1996, pp. 321 ss.

Hoy en día, por el contrario, es necesario efectuar una nueva división dentro de las teorías conceptualizadas en sentido amplio como "iusnaturalistas": la que existe entre i) aquellas a las que se puede denominar propia y formalmente iusnaturalistas, en la medida en que suponen alguna remisión al conocimiento de la naturaleza de las cosas humanas como fuente de objetividad ética y ii) aquellas otras que aceptan la existencia de principios etico-jurídicos objetivos y suprapositivos, pero cuya fuente no radica en el conocimiento sino en la construcción de la razón práctica. Por otra parte, cabe remarcar que los defensores y divulgadores de estas últimas teorías, no aceptan en general que se los denomine iusnaturalistas; algunos prefieren denominarse positivistas con algún adjetivo⁷, otros intentan escapar lisa y llanamente a cualquier clasificación. Por ello, en lo que sigue denominaremos "transpositivistas" a *todas* las teorías que aceptan la existencia de —al menos— un principio jurídico no-positivo, efectuando dentro de esta categoría una subdivisión entre: i) aquellas que efectúan algún tipo de remisión al conocimiento de las cosas humanas, a las que denominaremos "iusnaturalistas" en sentido estricto, y ii) aquellas que no efectúan esta remisión y se limitan a proponer algún modo de construcción racional de los principios prácticos, a las que denominaremos genéricamente "constructivistas".

La clasificación que antecede puede ser esquematizada sintéticamente de la siguiente manera:

7. Entre estos autores puede mencionarse a C. S. Nino, quien llama a su teoría "positivismo conceptual"; vide *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984.



II. LA SAGA DEL CONSTRUCTIVISMO ÉTICO

En lo que sigue, vamos a efectuar un sintético estudio de algunas de las más difundidas formas del constructivismo ético-jurídico, con la intención de penetrar en su índole propia y evaluar críticamente sus supuestos, su coherencia interna y sus consecuencias prácticas. Dado que la ética constructiva es la de mayor predicamento, o al menos de mayor notoriedad, en nuestros días, esta indagación resultará de una contemporaneidad indudable y, por consiguiente, estará revestida de un especial carácter polémico. Pero no obstante este carácter hodierno de la investigación, nos será de enorme utilidad efectuar, en primer lugar, una revisión aunque sea somera de los orígenes intelectuales del constructivismo ético contemporáneo; ello nos permitirá no sólo conocer su génesis y su desarrollo, sino también comprender mejor su naturaleza y sus alcances. Este estudio no consistirá en una historia, en su sentido más propio, del cons-

tructurivismo ético, sino sólo en un rastreo de sus raíces, en una especie de "genealogía", para utilizar la expresión de Nietzsche, que haga posible descubrir sus ancestros intelectuales, en una especie de "saga" de la familia constructivista.

Para no incurrir en desmesuras y hundirnos demasiado en el pasado, vamos a comenzar nuestra indagación en la Edad Moderna, remitiendo, a quienes deseen escudriñar más atrás, a los eruditos trabajos de Michel Villey y Michel Bastit sobre la génesis medieval del pensamiento jurídico moderno⁸. Instalados, por lo tanto, en los comienzos de la modernidad jurídica, es relativamente fácil descubrir allí los orígenes espirituales del contemporáneo constructivismo ético. En efecto, la razón constructiva, sistematizadora y dominadora de la realidad propia del pensamiento moderno, que tuvo sus orígenes en Descartes y su expresión paradigmática en Kant, y que había sustituido paulatinamente a la razón abstractiva característica del pensamiento clásico-medieval, pasó al ámbito jurídico-político como la sustitución de la naturalidad de la sociedad política y del derecho por la artificialidad del Estado moderno y de los sistemas normativos⁹. "Con la parcial excepción de Grocio —escribe Knud Haakonsen— estos pensadores (Hobbes, Pufendorf, Locke, etc.) sostenían que no hay ningún significado moral o político inherente en la estructura de las cosas. Todo significado o valor es querido o construido e impuesto sobre un mundo natural que en sí mismo es amoral y apolítico"¹⁰.

8. Vide VILLEY, M., *La formación de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1968 y BASTIT, M., *Naissance de la loi moderne*, Paris, PUF, 1990. Vide asimismo, CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Salamanca, U. de Salamanca, 1977.

9. Vide MASSINI CORREAS, C., *La desintegración del pensar jurídico en la edad moderna*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1980.

10. HAAKONSEN, K., *Natural law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, New York, Cambridge U.P., 1996, p. 102.

Este nuevo modo de ver a la política y al derecho, como no debiéndole nada a la realidad, la que previamente había sido despojada de todo sentido finalista¹¹, se traducirá, ante todo, en el Estado-Leviatán considerado como un puro artificio por Thomas Hobbes; "... mediante el Arte –escribe el pensador inglés– se crea ese gran Leviatán, que se llama república o estado, y que no es sino un hombre artificial..."¹². Este Estado-artificio será construido a través de un pacto por el que los ciudadanos transfieren al soberano todos sus derechos-libertades a cambio de la seguridad de sus vidas y propiedades. Pero lo importante es destacar que, a pesar de que la existencia misma del pacto se sigue, para Hobbes, de las leyes de la naturaleza, sus cláusulas son el mero resultado de un acuerdo libremente establecido por individuos liberados de todo supuesto en cuanto a los contenidos del pacto.

Y en el ámbito del derecho, David Hume defenderá que la justicia y el derecho son realidades meramente artificiales, que no pueden calificarse de naturales o antinaturales, y que el hombre las crea a través de sus praxis sociales para su exclusiva utilidad. "El interés público –sostiene el filósofo escocés– no está ligado por naturaleza a la observancia de las reglas de justicia, sino que sólo está conectado con ellas por una convención artificial en favor del establecimiento de dichas reglas"; "... deberemos conceder –escribe más adelante– que el sentido de la justicia y de la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación y las convenciones humanas"; y concluye que "es inútil que esperemos encontrar en la naturaleza inculta el remedio a este inconveniente (la parcialidad humana; CIMC) o que confiemos en algún prin-

11. Vide SPAEMANN, R., "Naturaleza", en *Conceptos fundamentales de filosofía*, ed. H. Krings et alii, Barcelona, Herder, 1978, pp. 619-633.

12. HOBBS, T., *Leviatán*, trad. A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 117 (Introducción).

cipio no artificial de la mente humana (...); el remedio no se deriva, pues, de la naturaleza sino del artificio"¹³.

Este constructivismo jurídico propio de la modernidad tomará, en líneas generales, dos formas principales: i) la adoptada por la mayoría de los pensadores continentales: Grocio, Pufendorf, Thomasius, Leibniz, Wolf, Domat, Burlamaqui, etc., que consistirá en adoptar como único modelo metódico el de las matemáticas y desarrollar, a partir de ciertos postulados, de modo deductivo y "monológico" –para tomar la expresión de Habermas– todo un sistema completo, universal y coherente de normas jurídicas¹⁴; y ii) la característica de los pensadores anglosajones que, a partir del modelo metódico de la física experimental de Newton, construirán, mediante el artificio de ciertos pactos o acuerdos, y con una cierta remisión a la experiencia, una serie de derechos subjetivos entendidos individualísticamente¹⁵; los principales representantes de esta corriente serán Hobbes, Locke, Clarke y Hume. Este último no dejó dudas acerca de sus intenciones metodológicas, cuando colocó el siguiente subtítulo a su *Tratado acerca de la naturaleza humana*: "Un intento de introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales".

Para lo que a nosotros más nos interesa ahora conviene que nos detengamos aunque sea brevemente en la segunda de las formas de constructivismo, el experimental-convencional, ya que esta dirección es la que ha influido de modo más claramente decisivo en los principales pensadores constructivistas contemporáneos. Esta dirección experimental-convencional resulta para-

13. HUME, D., *A Treatise of Human Nature* (en adelante: *Treatise*), London, Penguin, 1985, pp. 525-542 y passim; vide HUME, D., *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Indianapolis, Hackett, 1983, pp. 93 ss.

14. Sobre esta corriente, vide WIEACKER, F., *Historia del derecho privado en la edad moderna*, trad. F. Fernández Jardín, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 197-321.

15. Acerca de la modernidad jurídica anglosajona, vide KELLY, J. M., *A Short History of Western Legal Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 203 ss.

dignímicamente representada por David Hume, razón por la que nos centraremos por un instante en su pensamiento filosófico-jurídico. Para el filósofo de Edimburgo, el primer paso de un auténtico pensamiento moral radica en su desvinculación de toda referencia a la realidad de las cosas y, en especial, de cualquier referencia a la naturaleza. Para Hume, esta última palabra –"no existe término más ambiguo y equívoco", escribe en el *Treatise*– puede tener tres acepciones: i) lo opuesto a los milagros o a lo sobrenatural; ii) lo opuesto a lo raro y poco habitual, es decir, lo frecuente o habitual; y iii) lo contrario a artificial, es decir, lo dado o impuesto al hombre. En ninguno de estos casos, sostiene Hume, la virtud y el vicio, es decir la moral, tiene nada que ver con lo natural; antes bien, es estrictamente artificial, como lo es el obrar humano; "lo cierto –sostiene el filósofo escocés– es que tanto la virtud como el vicio son igual de artificiales, realizadas con un cierto designio o intención, pues de otro modo no podrían comprenderse bajo una de estas denominaciones (virtud o vicio; CIMC). Por tanto, es imposible que el carácter de natural o no natural pueda delimitar en ningún caso el vicio y la virtud"¹⁶.

Ahora bien, si las virtudes y en especial la justicia –y el derecho, que es su resultado– son meros productos artificiales, es necesario recurrir a un artificio, dispositivo o mecanismo, por medio del cual se pueda arribar a los contenidos de la justicia y a las reglas del derecho. Este dispositivo es, para Hume, el acuerdo o convención establecido entre los individuos para regular las posesiones y limitar, de ese modo, el excesivo parcialismo a que el hombre tiende espontáneamente; "una vez implantada esta convención –se lee en el *Treatise*– concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas

16. *Treatise*, pp. 525-527. Vide MASSINI CORREAS, C. I., *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza, Idearium, 1995.

de justicia e injusticia, como así también las de propiedad, derecho (right) y obligación"¹⁷.

Pero esta convención, y esto necesita ser destacado, no consiste en un pacto expreso, en una mutua promesa, similar a la defendida por otros pactistas o contractualistas de la edad moderna. Hume ataca con dureza a estos pactistas, y sostiene que la convención que él propone consiste en "un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas"¹⁸. Dicho de otro modo, la práctica misma de la interacción humana, sumada al hábito y a la educación, crean el sentimiento general de un cierto acuerdo, sin que sea necesaria la realización de una promesa o de un pacto expreso entre los miembros de la sociedad. "Hume —escribe Knud Haakonsen— rechazaba el punto de vista de que existían significados fijos y esenciales para las instituciones sociales como la propiedad y el contrato. Estas instituciones no eran más que *prácticas*, un hecho que él señalaba llamándolas (...) artificiales. Ellas son artificiales porque son creaciones humanas"¹⁹.

Si resumimos ahora en unas pocas afirmaciones el constructivismo jurídico humeano, éste quedará estructurado como sigue: i) no existe ningún sentido o índole intrínseca en la realidad de las cosas que pueda servir de guía moral o jurídica a la conducta humana; ii) por consiguiente esta guía debe tener un carácter artificial, es decir, construido por el hombre; iii) el mecanismo apropiado para esta construcción de los principios morales y jurídicos es la convención entre todos los miembros de la sociedad de respetarse mutuamente las posesiones; iv) esta convención no se basa en promesas o pactos explícitos, sino en la práctica de las acciones humanas sociales, y se consolida por el hábito y la

17. *Treatise*, p. 542.

18. *Treatise*, p. 541.

19. HAAKONSEN, K., *o.c.*, p. 106

educación; v) finalmente, en todo este proceso, la razón cumple un papel sólo mediático o instrumental: "la razón, es, y debe ser, sólo la esclava de las pasiones"²⁰, sostiene Hume, ya que los fines y valores del obrar son proporcionados exclusivamente por las pasiones, fundamentalmente por el autointerés.

Hume, es bien sabido, fue quien despertó a Kant del "sueño dogmático" en el que lo había sumido la metafísica racionalista de Christian Wolf, y parece seguro que el filósofo de Königsberg había leído, o al menos conocía parcialmente, el largo y aburridísimo *Treatise*; esto queda comprobado por el hecho de que Kant, en sus *Lecciones de Ética (Moralphilosophie Collins)*, compara la doctrina humeana –contenida en el *Treatise*– del carácter artificial de la moralidad, con la tesis rousseauiana de la naturalidad de la ética²¹. Por otra parte, queda bien claro que si el solitario de Königsberg puede ser clasificado entre los constructivistas éticos, ello ha de serlo sólo parcialmente; cuando menos el ideal de la justicia y las formas de toda eticidad no son construidas por el sujeto, sino productos objetivos de la razón pura práctica. "Suele olvidarse al interpretar a Kant –escribe Otfried Höffe– que (...) frente a un estricto positivismo del derecho y un decisionismo político, las relaciones de derecho no pueden establecerse arbitrariamente. No están a merced del capricho de un soberano absoluto; según la frase de Hobbes *auctoritas non veritas facit legem*, sino que hacen referencia a principios generales como base irrenunciable de legitimación"²². Por el contrario, los contenidos concretos de la eticidad –y

20. *Treatise*, p. 462 (*slave passage*); vide ibidem, pp. 508-509 y passim. Vide asimismo, sobre la función de la razón en la ética según Hume: MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988, pp. 300 ss.

21. Vide KANT, I., *Lecciones de ética*, trad. R. Rodríguez Aramayo, Barcelona, Crítica, 1988, p. 42 (p. 249 del tomo IV de la edición Walter de Gruyter, Berlín).

22. HOFFE, O., *Immanuel Kant*, trad. Diorki, Barcelona, Herder, 1986, p. 198.

especialmente del derecho— deben ser buscados no en la razón pura, sino más bien en la normatividad positiva²³. De todos modos, de la lectura de la obra moral de Kant, pareciera seguirse que si alguien le hubiera dicho que el contenido de las normas morales era una mera invención humana, cuando menos se le habría caído la peluca. No obstante, su filosofía contiene ciertos elementos que serán tomados a préstamo por los constructivistas posteriores, fundamentalmente los siguientes: i) la noción kantiana de autonomía moral, interpretada por los constructivistas de un modo mucho más amplio; ii) el concepto de imperativo categórico y, por consiguiente, de una ética deontológica, opuesta a las éticas consecuencialistas; iii) la idea de la dignidad de la persona humana, exaltada por Kant en razón de su autonomía; y iv) la representación de un contrato social, que si bien no es originaria de Kant, se encuentra presente en su pensamiento²⁴.

Luego de lo expuesto, aunque de modo sucinto y con algunas omisiones, nos resulta posible extraer ciertas conclusiones parciales acerca de la génesis del constructivismo ético. La primera de ellas es que, a raíz de la negación, por parte del pensamiento de la modernidad, del carácter tético o finalista de la realidad, desaparece de ella cualquier noción de sentido o significación que pudiera servir de fundamento a la regulación y valoración del obrar humano²⁵; este fundamento habrá de buscarse entonces —debilitado ya, y a veces duramente combatido, el fundamento revelado— en la elaboración de la razón humana, sea esta concebido monológica o dialógicamente.

23. Vide VILLEY, M., "La Doctrine du Droit dans l'histoire de la science juridique", prefacio de KANT, I., *Métaphysique des moeurs-Doctrine du Droit*, ed. Philonenko, Paris, Vrin, 1979, pp. 10 ss.

24. Sobre esta temática, vide HÖFFE, O., "Rawls, Kant et l'idée de la justice politique", en *L'état et la justice*, Paris, Vrin, 1988, p. 84.

25. Vide en este punto: GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y dignidad. Un estudio a partir de Robert Spaemann*, Pamplona, EUNSA, 1996.

La segunda de estas conclusiones radica en que esa fundamentación o justificación racional habrá de ser, en clave moderna, estrictamente inmanente al entendimiento humano, toda vez que todo basamento trascendente, sea éste la realidad extramental o la realidad divina, ha quedado radicalmente destituido como posible punto de apoyo del razonamiento eticojurídico²⁶. El fenomenismo y el idealismo, por una parte, y el deísmo ilustrado por la otra, cumplieron eficazmente esta tarea, dejando a la inmanencia humana como el único reducto posible para la justificación jurídica y moral. De aquí que esta inmanencia humana, liberada o emancipada de toda vinculación firme con la realidad y con la divinidad, habrá de construir, con el solo recurso de su razón y sin supuestos materiales dados, aquellos principios éticos que exige necesariamente toda convivencia social.

La tercera de las conclusiones radica en que, a raíz de una de las características más acusadas del pensamiento moderno, su obsesión metódica, la objetividad de los principios éticos va a venir dada, no por la solidez epistémica de sus contenidos, sino por el procedimiento ó método intelectual utilizado para arribar a ellos. Ha escrito a este respecto Innerarity, que "si en la ciencia moderna, la significación de los objetos es esencialmente subjetiva, no es extraño que lo obtenido por el sujeto en término de seguridad y certeza aparezca como el más elevado criterio epistemológico. Por eso la modernidad es esencialmente, y en sus orígenes, método. Se trata de garantizar metodológicamente la objetividad. La atención se desplaza hacia los procedimientos del pensamiento, hacia las reglas y métodos de constitución del saber, con independencia del dominio particular dentro del cual ellos están llamados a operar (...) Ahora bien –concluye– dominar un proceso desde el origen es lo mismo que crear. La modernidad

26. Vide MASSINI CORREAS, C. I., "Diritti umani deboli e diritti umani assoluti", en *Quaderni di iustitia*, n° 40, Roma 1993, pp. 137-157.

está abocada a un constructivismo epistemológico²⁷. Este constructivismo epistemológico se traslada también a los saberes prácticos, la política, el derecho y la moral, y la objetividad de sus contenidos deviene meramente procedimental, sin referencia relevante a las estructuras de la realidad ni, especialmente, a los datos de la experiencia de las cosas humanas.

Son muy numerosos los autores contemporáneos que han elaborado versiones constructivistas de la ética²⁸: algunos de raíz neomarxista, como Jürgen Habermas; otros de fuente neokantiana, como Karl Otto Apel; algunos más de raíz analítica, como Carlos S. Nino; otros más eclécticos, como Chaim Perelman y los representantes de la Escuela de Erlangen: Lorenzen Schwemmer y Kambartel, así como también una larga serie de pensadores menos conocidos o difundidos. En lo que sigue vamos a referirnos específicamente a una de las versiones del constructivismo ético contemporáneo: la desarrollada por John Rawls en varias de sus obras. El ensayo de Rawls es, indudablemente, el más difundido y debatido en el mundo occidental; sus ideas han traspasado el ámbito académico para entrar en los debates del periodismo y de la política agonal. Por estas razones, consideramos que la discusión de esta particular versión del constructivismo, puede resultar especialmente demostrativa de los aciertos y falencias del constructivismo ético en general. Nos limitaremos, por lo tanto, al estudio y valoración de esta teoría.

III. EL CONSTRUCTIVISMO DE J. RAWLS: LA PRIMERA VERSIÓN

John Rawls es un arquetípico profesor universitario de Nueva Inglaterra, nacido en Maryland en 1921, doctorado en Princeton y

27. INNERARITY, D., *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 19-20.

28. Vide KUKATHAS, Ch. y PETTIT, Ph., *A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 25-35.

profesor en Harvard desde 1962. Si bien a partir de la década de los '50 ya había publicado varios artículos extensos y originales, fue a partir de 1971, año de la publicación de su obra principal, *A Theory of Justice*, cuando alcanzó un extraordinario renombre, sobre todo en los países de habla inglesa. Esta obra provocó una serie de libros, artículos, debates, congresos, simposios, cursos, tesis doctorales, etc., en los que discutían, criticaban y ensalzaban las principales tesis del libro²⁹. Posteriormente, publicó otra serie de artículos y un libro: *Political Liberalism*, que recoge, corregidos, varios de estos artículos anteriores.

En lo que respecta al tema que ahora nos interesa, el del constructivismo como modelo metodológico de la teoría moral, en especial de la teoría de la justicia política, las consideraciones efectuadas por Rawls antes de 1980 adolecían de un excesivo eclecticismo y de una escasa sistematización interna: aparecían en ellas elementos de las teorías de la decisión y de los juegos de la filosofía analítica, del contractualismo, del trascendentalismo kantiano, del intuicionismo moral³⁰; y todo ello, sin haberse logrado una integración coordinadora. En ese año 1980, aparece un extenso artículo: *Kantian Constructivism in Moral Theory*, en el que Rawls intenta otorgar a todos aquellos elementos dispersos una sistematicidad y una unidad definitivas. Con el propósito de evitar las idas y venidas y la excesiva extensión de las argumentaciones, vamos a tomar como punto de partida este trabajo,

29. También nosotros tomamos parte en ese debate sobre todo a través de dos artículos: "La teoría contemporánea de la justicia de Rawls a MacIntyre", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, N° 2-LXX, Milano 1993, pp. 203-221 y "De las estructuras justas a la virtud de justicia", en *Philosophia*, n° 16, Valparaíso-Chile, 1994, pp. 177-184.

30. Vide WOLFF, R. P., *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia*, trad. M. Suárez, México, FCE, 1981; MARTÍNEZ GARCÍA, J. I., *La teoría de la justicia en John Rawls*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985 y BARRY, B., *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de "Teoría de la justicia" de John Rawls*, trad. H. Rubio, México FCF, 1993.

exponiendo a partir de sus afirmaciones la primera versión rawlsiana del constructivismo como método de la ética pública.

Pero antes de comenzar con la exposición de la metodología ética de Rawls, resulta conveniente decir unas palabras acerca de las motivaciones fundamentales con las que este autor encara la elaboración de su modelo o paradigma de sistema éticosocial. El mismo Rawls ha sido explícito a este respecto, sosteniendo que, de las dos opciones más usuales para seleccionar los principios de justicia política, el utilitarismo y el intuicionismo, la primera es la más racional y sencilla, pero tiene el inconveniente de que puede conducir, y de hecho conduce, a resultados tales como la justificación de la esclavitud, que resultarían chocantes para ciertas convicciones intuitivas propias de los individuos que conviven en una sociedad democrática avanzada. Por su parte, el intuicionismo racional tiene el inconveniente de conducir de modo inevitable a una concepción heterónoma de la eticidad, incompatible también con las convicciones propias de personas que conviven en una sociedad democrática moderna. Y como la finalidad propia de la filosofía política, "cuando aparece en la cultura pública de una sociedad democrática, es articular y hacer explícitas aquellas nociones y principios compartidos que se piensa que están latentes en el sentido común"³¹, resulta necesario esbozar un tercer método de la ética, que respete al mismo tiempo la racionalidad y la autonomía moral; este método viene dado por un constructivismo (y por lo tanto racional) de carácter fundamentalmente kantiano (y por lo tanto autónomo)³². Y es casual-

31. RAWLS, J., "Kantian Constructivism in Moral Theory" (KC), en *The Journal of Philosophy*, n° LXXVII, New York, 1980. Se citará conforme a la traducción de M. A. Rodilla en RAWLS, J., *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 139.

32. Vide RAWLS, J., "Justicia distributiva", en RAWLS, J., *Justicia como equidad*, trad. M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 58 ss. Vide asimismo, nota 31.

mente al desarrollo de este tercer método de la ética, a lo que Rawls va a dedicar en adelante todas sus investigaciones.

Rawls comienza la exposición sistemática de su visión constructivista aclarando que "la idea principal es establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y los primeros principios de justicia, por medio de un procedimiento de construcción". Esta visión, aclara el profesor de Harvard, es *grosso modo* "kantiana", aunque no es la visión del mismo Kant, sino sólo similar a ella. "Ahora bien –continúa– una concepción kantiana de la justicia intenta disipar el conflicto entre las distintas formas de entender la libertad y la igualdad preguntando: ¿qué principios de libertad e igualdad de los tradicionalmente reconocidos, o qué variaciones naturales de los mismos, acordarían personas morales libres e iguales, si estuvieran representadas equitativamente sólo como personas tales y se viesan a sí mismas como ciudadanos que viven una vida completa dentro de una sociedad en marcha? Conjeturamos que su acuerdo, suponiendo que se llegara a alguno, seleccionaría los principios de libertad e igualdad más apropiados y, por consiguiente, especificaría los principios de la justicia"³³.

La corrección o justificación de estos principios de justicia, aclara Rawls, no es el resultado de una adecuación entre ellos y una cierta verdad ética existente con independencia de las opciones de los miembros de la colectividad; por el contrario, "la búsqueda de fundamentos razonables para llegar a un acuerdo que hunda sus raíces en la concepción que tenemos de nosotros mismos y de nuestra relación con la sociedad, reemplaza a la búsqueda de la verdad moral entendida como fijada por un orden de objetos y relaciones previo e independiente, sea natural o divino, un orden aparte o distinto de cómo nos concebimos a nosotros mismos". Y un poco más adelante aclara todavía mejor la idea: "Lo que justifica una concepción de la justicia no es el

33. *KC*, pp. 138-139.

que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros o que nos viene dado, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones que se encuentran encastradas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros. (...) El constructivismo kantiano –concluye– sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos puedan aceptar. Fuera del procedimiento de construir los principios de justicia, no hay hechos morales"³⁴.

Esto es lo que el profesor norteamericano denomina "justicia procedimental pura", es decir que la justicia de los principios de la organización social básica no proviene sino –y exclusivamente– del procedimiento a través del cual se ha llegado a un acuerdo acerca de ellos. El contenido material de estos principios puede ser, fundamentalmente, cualquiera: basta con que se haya seguido el procedimiento propuesto por Rawls para asegurar la imparcialidad del resultado. "El rasgo esencial de la justicia procedimental pura –escribe Rawls– (...) es que no existe criterio de justicia independiente; lo justo viene definido por el resultado del procedimiento mismo". Los elementos y pasos del procedimiento ideado y propuesto por Rawls son por demás conocidos: posición original, velo de la ignorancia, acuerdo sobre los principios de justicia, contenido de los principios y prioridad entre ellos, corrimiento del velo de la ignorancia, sociedad bien ordenada, etc.; por ello no vamos a detenernos en su consideración: otros autores lo han hecho ya hasta en cansancio. Nos centraremos solamente en el carácter, naturaleza y alcances de dicho procedimiento, en la convicción de que si el procedimiento constructivo queda invalidado como tal, poco importan los detalles de su contenido; si por el contrario, el procedimiento

34. *KC*, p. 140.

constructivo como tal aparece como válido, entonces valdrá la pena detenerse en sus detalles que, por otra parte, son numerosísimos y extremadamente complejos³⁵.

Antes de seguir adelante con el desarrollo de la concepción ética rawlsiana del constructivismo procedimental, corresponde efectuar una precisión, varias veces reiterada por el autor, acerca del valor del bien humano en su sistemática constructiva. Este valor es considerado por Rawls como absolutamente subordinado al que corresponde a la noción de lo recto o justo, es decir, que las consideraciones de la justicia procedimental tienen una prioridad radical y decisiva sobre los juicios acerca del bien o de la perfección humana. Según Rawls, "los principios de justicia son, en su aplicación a una sociedad bien ordenada, lexicográficamente previos a las pretensiones del bien. Esto significa, entre otras cosas, que los principios de la justicia y los derechos y libertades definidos por ellos no pueden, en tal sociedad, ser postergados por consideraciones de eficiencia y un mayor saldo neto de utilidad social. (...) Esta prioridad de lo recto sobre lo bueno es característica del constructivismo kantiano³⁶. Si bien este punto no es el objeto de nuestra investigación actual, es importante tenerlo en cuenta a los efectos de comprender en profundidad las elaboraciones de Rawls acerca del método de la ética.

Debemos abordar ahora, necesariamente, la concepción rawlsiana de la objetividad moral, ya que una de las finalidades de las concepciones constructivas contemporáneas, es la superación del subjetivismo ético al que terminan conduciendo, inevitablemente, las propuestas tanto postestructuralistas como positivistas de fundamentación –o desfundamentación– ética. Rawls se pre-

35. Cfr. RICOEUR, P., "Le cercle de la démonstration", en *Lectures-I-Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 222 ss.

36. *KC*, p. 152. Vide MASSINI CORREAS, C. I., "Privatización y comunidad del bien humano", en *Anuario Filosófico*, n° XXVII-2, Pamplona 1994, pp. 817-828.

gunta expresamente cómo interpreta una doctrina kantiana como la suya la noción de objetividad moral, y sostiene que "esta interpretación de la objetividad implica que, más que pensar en los principios de justicia como verdaderos, mejor es decir que son los principios más razonables para nosotros, dada nuestra concepción de las personas como libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de una sociedad democrática"³⁷.

A continuación, pasa Rawls a criticar la concepción de la objetividad propia del "intuicionismo racional", según la cual "los primeros principios de la moral (sean uno o muchos), si están correctamente enunciados, son proposiciones evidentes por sí mismas acerca de qué tipo de consideraciones constituyen buenas razones para aplicar uno de los tres conceptos morales básicos (bueno, recto y valioso; CIMC) (...). Y cuáles sean esas razones es algo que viene fijado por un orden moral previo a, e independiente de, la concepción que tenemos de la persona y del papel social de la moralidad. Ese orden —concluye— está dado por la naturaleza de las cosas y lo conocemos no a través de los sentidos sino por intuición racional"³⁸. Esta concepción de la objetividad es, según Rawls, "marcadamente opuesta a una concepción constructivista de corte kantiano", toda vez que se opone a la idea de autonomía que le es inherente. En efecto, "la idea kantiana de autonomía requiere que no exista un orden tal de objetos cuya naturaleza no está afectada o determinada por la concepción de la persona. La idea kantiana de autonomía —concluye— requiere que no exista ningún orden tal de objetos dados que determinen los principios de lo recto y de la justicia entre personas morales libres e iguales"³⁹.

Para Rawls, todo esto desemboca en que "un rasgo esencial de una visión constructivista (...), es que sus primeros principios

37. *KC*, p. 171.

38. *KC*, pp. 173-174.

39. *KC*, p. 175.

especifican qué hechos han de considerar los ciudadanos de una sociedad bien ordenada como razones de justicia. Fuera del procedimiento de construir esos principios, no hay razones de justicia". De este modo, concluye el pensador norteamericano, "hemos llegado a la idea de que la objetividad no viene dada por el 'punto de vista del universo', para emplear la expresión de Sidgwick. La objetividad ha de entenderse por referencia a un punto de vista social adecuadamente construido (...). Así pues, el acuerdo esencial en los juicios de justicia surge no del reconocimiento de un orden moral previo e independiente, sino de la afirmación por todos de la misma perspectiva social dotada de autoridad"⁴⁰.

Si queremos resumir en pocas palabras la versión rawlsiana del constructivismo ético, al menos tal como fue presentada antes de 1980, es posible hacerlo a través de los siguiente puntos: i) el principal oponente de Rawls en cuanto al método de la ética es el "intuicionismo racional", pero esta oposición puede extenderse legítimamente a toda concepción cognitivista de la ética, ya que para el profesor de Harvard resulta ser intuicionista toda concepción que sostenga la posibilidad de un conocimiento de objetos morales; ii) esta concepción cognitivista-"intuicionista" de la eticidad, resulta inaceptable en clave "kantiana", en razón de que impone principios morales heterónomos, no tiene como punto de partida a la noción de persona como ente libre e individual y no coincide con los contenidos de las tradiciones democráticas de las naciones avanzadas; iii) frente a esto, la única alternativa válida resulta ser la de elaborar un procedimiento por el cual los principios de la ética sean creados por sus mismos destinatarios, resultando de ese modo principios autónomos, que supongan la noción de personas libres e iguales y que resulten conforme a la tradición democrática; finalmente, iv) la objetividad moral consiste en el mero seguimiento de ese procedimiento de cons-

40. *KC*, pp. 180-185.

trucción, por el cual los miembros de la comunidad dan su aceptación a los principios éticos, sin referencia alguna a objetos morales cognoscibles; por supuesto que esta objetividad moral meramente construida resulta –según Rawls– suficiente para la fundamentación de los principios éticos.

IV. EL CONSTRUCTIVISMO DE J. RAWLS: LA SEGUNDA VERSIÓN

Pocos años después de expuesta la versión del constructivismo ético que hemos reseñado en el punto precedente, Rawls ha hecho pública una nueva explicación del método constructivo, que modifica parcialmente a la desarrollada en primer término. Esta nueva interpretación del constructivismo ético se encuentra en su más reciente libro, *Political Liberalism*, en el que el pensador norteamericano reúne, corregidos y a veces aumentados, varios de sus trabajos posteriores a *A Theory of Justice*⁴¹. De estos trabajos, el que interesa más particularmente a nuestro tema es el que lleva el título de "Political Constructivism", a cuyo análisis dedicaremos el presente apartado.

También aquí, el adversario al que se opone Rawls es el "intuicionismo racional", que este autor caracteriza a través de cuatro notas fundamentales; las más pertinentes al presente estudio son la primera y la cuarta; la primera es, según Rawls, que "los primeros principios y juicios morales, cuando son correctos, son proposiciones verdaderas acerca de un orden de valores morales independiente; más aún, este orden no depende de, ni es explicado por, la actividad de una mente (humana) actual, incluida la actividad de la razón"⁴². Por su parte, la cuarta de las notas establece que "el intuicionismo racional concibe a la verdad

41. RAWLS, J., *Political Liberalism* (en adelante *PL*), New York, Columbia U.P., 1993.

42. *PL*, p. 91.

de un modo tradicional, considerando verdaderos a los juicios morales cuando ellos son tanto acerca de, como ajustados a, un orden independiente de valores morales. De otro modo, ellos son falsos"⁴³.

A estos caracteres del "intuicionismo racional", corresponden otros tantos del constructivismo político; el primero de ellos sostiene que "los principios de la justicia política (contenido), pueden ser representados como el resultado de un procedimiento de construcción (estructura). En este procedimiento agentes racionales, como representantes de los ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios para regular la estructura básica de la sociedad"⁴⁴. A su vez, el cuarto de los caracteres radica en que "el constructivismo político especifica una idea de lo razonable y aplica esta idea a varios objetos: concepciones y principios, juicios y fundamentos, personas e instituciones (...). El no utiliza, no obstante, el concepto de verdad, tal como lo hace el intuicionismo racional"⁴⁵.

Hasta ahora, lo desarrollado por Rawls no difiere mucho de lo ya expuesto en "Dantian Constructivism"; pero en este punto, el profesor de Nueva Inglaterra introduce un principio de divergencia con sus desarrollos anteriores: para Rawls el constructivismo ya no es más una doctrina ética integral, sino sólo una teoría política. Este cambio, que comenzó a esbozarse en un artículo de 1985, "Justice as Fairness: Political, non Metaphysical"⁴⁶, parte del supuesto de que un acuerdo acerca de una teoría ética integral no es posible en una sociedad extremadamente pluralista como la de las democracias avanzadas contem-

43. *PL*, p. 92.

44. *PL*, p. 93.

45. *PL*, p. 94.

46. RAWLS, J., "Justice as Fairness: Political, non Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs*, n° 14-1, 1985, pp. 223-251. Sobre este trabajo, vide, RUBIO CARRACEDO, J., *Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 215 ss.

poráneas. Según Catherine Audard, la hipótesis de la que parte Rawls "es que es posible un acuerdo sobre los principios de la justicia si nos limitamos al dominio de lo político. Esto significa precisamente, ante todo, limitarse a una concepción política, en oposición a una metafísica o religiosa, de la persona (...). El proceso, por lo tanto consiste en no tratarse, a sí mismo y a los otros, y no expresarse sino como una persona libre e igual a cualquier otra, como ciudadano, y no hacer referencia a sus preferencias y convicciones personales"⁴⁷.

Rawls afirma expresamente esta nueva posición en *Political Liberalism*, cuando escribe que el constructivismo político "proclama sólo que su procedimiento representa un orden de valores políticos que procede desde los valores expresados por la razón práctica, en unión con ciertas concepciones de la sociedad y de la persona, hacia los valores expresados por ciertos principios de justicia política (...) este orden representado es el más apropiado para una sociedad democrática marcada por el hecho de un pluralismo razonable". Y más adelante aclara que "esto es así porque, dado el hecho de un pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden aceptar ninguna autoridad moral, o texto sagrado, o institución. No pueden ponerse de acuerdo acerca del orden de los valores morales, o de los dictados de algo que aparezca como ley natural"⁴⁸. Para Rawls, los habitantes de una sociedad pluralista sólo pueden acordar procedimentalmente los principios de justicia política, respetando y conservando cada uno sus propios puntos de vista éticos, religiosos, etc., así como los de los demás. Este procedimiento producirá un consenso sólo parcial o superpuesto sólo en parte (*overlapping consensus*), que hará posible el surgimiento de una sociedad bien ordenada en el ámbito político, respetando las convicciones morales y religiosas de todos los

47. AUDARD, C., "Political Liberalism de John Rawls", en *Archives de Philosophie du Droit*, n° 38, Paris, Sirey 1993, p. 302.

48. PL, pp. 95-97.

ciudadanos, convicciones que no interesan al constructivismo político, mientras no hagan imposible la construcción de principios adecuados de justicia política.

En la última parte de su trabajo, Rawls encara la cuestión central de la objetividad de los principios políticos conforme a su nueva versión del constructivismo; allí sostiene que toda concepción de la objetividad debe reunir cinco elementos esenciales: i) establecer un marco de pensamiento público suficiente como para alcanzar conclusiones sobre la base de razones y evidencias, y luego de cierta discusión y reflexión; ii) especificar un criterio de juicio correcto y de sus normas; iii) especificar un orden de razones, las que deben sobrepasar las opiniones que los sujetos tengan desde su propio punto de vista; iv) distinguir el punto de vista objetivo del punto de vista de cada agente particular; y v) que la concepción de la objetividad tenga una explicación del acuerdo o consenso en los juicios prácticos entre agente razonables. Rawls concluye que "una concepción moral y política es objetiva sólo si se establece un marco de pensamiento, razonamiento y juicio que dé respuesta a estos cinco elementos esenciales"⁴⁹.

Ahora bien, para el profesor de Harvard, tanto el intuicionismo racional como el constructivismo político pueden llegar a ponerse de acuerdo acerca de la objetividad del contenido de ciertos principios de justicia, aun cuando lo hagan por diferentes razones: "la diferencia es que el intuicionismo racional agregaría que un juicio razonable es verdadero, o probablemente verdadero (...), respecto de un orden de valores independiente. El constructivismo político no afirmararía ni negaría eso. Para sus propósitos, tal como lo veremos más adelante, el concepto de razonable alcanza"⁵⁰. "El constructivismo político –sigue Rawls– no utiliza

49. *PL*, pp. 10-112.

50. *PL*, p. 113. Acerca de los conceptos de "racional" y de "razonable" en la sistemática de Rawls, vide *PL*, pp. 48-54; allí escribe que "las personas son razonables en un aspecto básico cuando, entre personas iguales, están dis-

esta idea de verdad, agregando que afirmar o negar una doctrina de ese tipo va más allá de los límites de una concepción política de la justicia, conformada para ser aceptable, tanto como ello es posible, para todas las doctrinas comprensivas razonables"⁵¹. De este modo, el pensador norteamericano concluye que el liberalismo político constructivista tiene una concepción de la objetividad que es suficiente a los propósitos de una concepción política de la justicia, que no necesita ir más allá y que deja el concepto de verdad a las doctrinas morales de carácter integral⁵².

Más adelante, Rawls precisa aún más el carácter de la objetividad que considera suficiente para una concepción política de la justicia. "¿Cuándo podemos decir –se pregunta– que una concepción política de la justicia descansa en razones objetivas, hablando políticamente? (...) Las convicciones políticas (que son también, por supuesto, convicciones morales) son objetivas –fundadas realmente en un orden de razones– si personas racionales y razonables, que son lo suficientemente inteligentes y conscientes en el ejercicio de sus poderes de la razón práctica, y cuyo razonamiento no exhibe ninguno de los defectos de razonamientos más familiares, aprobarían eventualmente esas convicciones, o reducirían significativamente sus diferencias acerca de ellas, dado por supuesto que esas personas conocen los hechos relevantes y han analizado suficientemente los fundamentos pertinentes bajo condiciones favorables de reflexión. (...) Afirmar que una convicción política es objetiva –concluye– es afirmar que existen razones, especificadas por una concepción política razo-

puestos a proponer principios y criterios como términos imparciales de cooperación y a acatarlos de buena voluntad, siempre que tengan la seguridad de que los otros harán lo mismo" (p. 49); "Lo racional es, no obstante, una idea distinta de lo razonable y se aplica a un agente singular y unificado (sea una persona individual o corporativa) con poderes de juicio y deliberación para buscar fines e intereses peculiarmente suyos" (p. 50).

51. *PL*, p. 114.

52. Vide *PL*, p. 116.

nable y mutuamente reconocible (que satisface aquellos elementos esenciales), suficientes para convencer a todas las personas razonables que ella es asimismo razonable"⁵³.

Finalmente, resulta conveniente agregar una precisión y una reafirmación efectuadas por Rawls acerca de su método de constructivismo político, que ayudan a esclarecer el alcance de su propuesta. La precisión se refiere al papel que los hechos conocidos por la experiencia juegan en el procedimiento constructivo: "un procedimiento constructivo –sostiene Rawls– está conformado para establecer los principios y criterios que especifican qué hechos acerca de acciones, instituciones, personas y del mundo social en general, son relevantes en la deliberación política. (...) La idea de construir los hechos resulta incoherente; contrariamente, la idea de un procedimiento constructivo estableciendo los principios y preceptos que identifiquen qué hechos han de contar como razones, resulta bastante clara. (...) Pero nosotros tenemos una concepción filosófico-política completa sólo cuando esos hechos están coherentemente conectados con conceptos y principios aceptables para nosotros con la debida reflexión"⁵⁴.

La reafirmación se refiere el alcance que se le otorga a la nueva versión del constructivismo, limitándolo al ámbito estrictamente político y abarcando sólo parcialmente aspectos de las diversas concepciones integrales de la moralidad. "Desde el principio –escribe Rawls– el alcance del constructivismo político ha estado limitado a los valores políticos que caracterizan el dominio de lo político; no ha sido propuesto como una explicación de los valores morales en general"⁵⁵. Y más adelante agrega que "el constructivismo político también sostiene que si una concepción de la justicia está correctamente fundada sobre principios establecidos correctamente por la razón práctica, luego esa concepción

53. *PL*, p. 119.

54. *PL*, pp. 122-124.

55. *PL*, p. 125.

de la justicia es razonable para un régimen constitucional. Mas aún, si esa concepción puede ser el foco de un consenso parcialmente coincidente de doctrinas razonables, luego, para propósitos estrictamente político, esto alcanza (o bien "es suficiente") para establecer una base pública de justificación"⁵⁶.

Rawls finaliza su exposición en este punto sosteniendo que el constructivismo político no critica ni aprueba las explicaciones religiosas, metafísicas, filosóficas o de otro tipo, acerca de la verdad o validez de los juicios morales, ya que su criterio de corrección es la razonabilidad y no es necesario, para fines estrictamente políticos, ir más allá de ese criterio. "La ventaja de permanecer en el ámbito de lo razonable —concluye— es que puede haber sólo una doctrina integran verdadera pero, tal como lo hemos visto, varias de ellas razonables. Una vez que se acepta el hecho de que un pluralismo razonable es una condición permanente de una cultura pública bajo instituciones libres, la idea de lo razonable es más adecuada, como parte de la base de justificación pública de un régimen constitucional, que la idea de verdad moral"⁵⁷.

Una vez realizada la exposición de las ideas centrales de la nueva versión rawlsiana del constructivismo, corresponde efectuar una síntesis sistematizadora de esas ideas, a los fines de contar con una base precisa al iniciar el segmento valorativo del presente ensayo. Podemos resumir esas ideas en los siguientes puntos centrales: i) la nueva versión del constructivismo declara desde sus comienzos su intención explícita de reducirse al ámbito de lo estrictamente político-público; ya no se trata, por lo tanto, de proponer una visión integral de la ética, sino sólo las bases mínimas de un acuerdo de convivencia política entre personas provistas de distintas y aún opuestas concepciones morales; ii) estos principios mínimos de convivencia política son el producto

56. *PL*, p. 126.

57. *PL*, p. 129.

de un procedimiento de construcción entre sujetos razonables, que los acuerdan bajo condiciones similares a las estudiadas en la primera versión de la "justicia como imparcialidad", sólo que limitando los principios a los que se arriba al ámbito político-coexistencial, dentro del marco del "hecho del pluralismo", iii) los principios así acordados no están revestidos de una objetividad "fuerte" dada por su carácter de verdaderos, sino sólo por una objetividad "débil", provista sólo por su razonabilidad en el marco de un acuerdo público.

V. VALORACIÓN DEL CONSTRUCTIVISMO RAWLSIANO (I): LA FALACIA PROCEDIMENTALISTA

Luego de los desarrollos expositivo-descriptivos realizados hasta ahora, resulta posible llevar a cabo una presentación sintética de los caracteres generales del constructivismo ético-político, caracteres que abarcarán genéricamente tanto la primera como la segunda de las versiones elaboradas por Rawls. El primero de estos caracteres generales radica en la *decidida afirmación de la autonomía humana*, entendida como capacidad absoluta de auto-normación del sujeto; esta exigencia de autonomía o de normatividad inmanente al entendimiento humano, se pone en evidencia principalmente en el decidido rechazo por parte de Rawls del cognitivismo ético, al que ejemplifica con el "intuicionismo racional" entendido al modo anglosajón⁵⁸. Pero también rechaza expresamente el pensador norteamericano cualquier referencia a la "ley natural", tal como ha quedado explicitado en un texto citado más arriba⁵⁹ y toda exigencia de "verdad moral" como supuesto de la objetividad ética o política.

58. Vide sobre la noción de intuicionismo ético en el ámbito anglosajón y sus diversas formas: CANTO-SPERBER, M. *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994, pp. 11-17.

59. Vide nota 48 supra.

Esta posición rawlsiana está en un todo de acuerdo con el espíritu del *constructivismo ético moderno*, expuesto al comienzo de estas líneas, en especial en su declarada intención de liberarse o emanciparse de toda objetividad "fuerte", tenga esta su fuente en la revelación o en el conocimiento de la realidad natural⁶⁰. Esta actitud constructivista tuvo su expresión más acabada –ya lo dijimos– en el pensamiento ético de Kant y ha sido llevada hasta sus extremos, extremos que el mismo Kant no compartió ni compartiría, por la propuesta rawlsiana según la cual tanto las formas como los contenidos de la moralidad tienen su raíz exclusiva en la razón humana constructiva⁶¹.

Pero una vez abandonado todo fundamento ético trascendente a la razón humana, se plantea a la inteligencia una cuestión de especial importancia: *la búsqueda de algún tipo de objetividad* que, sin incurrir en el tan temido fundamento trascendente a la conciencia, sea capaz de superar el relativismo subjetivista y todas las aporías a que su aceptación conduce. Este es casualmente uno de los objetivos centrales de la propuesta de Rawls que, a través de un procedimiento de la razón práctica que conduce a un acuerdo público, intenta alcanzar ciertos principios básicos de la organización social, dotados de una objetividad al menos suficiente como para cumplir adecuadamente la función de principios normativos. Este es, por otra parte, el objetivo de una larga serie de propuestas contemporáneas de fundamentación ética y jurídica entre otras las de Dworkin, Nino, Habermas y Nozick: todas ellas pretenden superar el craso positivismo a que conduce necesariamente el subjetivismo ético, sin incurrir en el

60. Vide nuestro artículo "La teoría del derecho natural en el tiempo posmoderno", en prensa en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*.

61. Vide acerca del carácter inmanentista de la ética contemporánea: GENGHINI, N., *Verità & Consenso. La controversia sui fondamenti morali dell'ordine político*, Bologna, Ed. CSEO, 1989.

pretendido anacronismo de la fundamentación trascendente –no éticamente trascendente– de la moral, la política y el derecho⁶².

Ahora bien, y este sería el cuarto de los caracteres de la metodología ética de Rawls, esa objetividad construida se realiza *a partir de toda una serie de supuestos*, de hecho o de principio, aceptados de modo prácticamente acrítico. En efecto, esta objetividad supone la validez de ciertas nociones: sujeto moral autónomo, sociedad bien ordenada, libertad e igualdad como supremos valores sociales, etc., así como también de ciertos hechos: pluralismo social y cultural, bienes primarios, sociedad democrática avanzada, etc. El mismo Rawls reconoce, al menos tácitamente, el carácter acrítico de estos supuestos, ya que cuando se refiere a ellos utiliza expresiones tales como: "vamos a suponer", "probablemente", "pareciera que", y otras por el estilo. "Todas estas *estipulaciones* y algunas otras –escribe refiriéndose a los caracteres del constructivismo– son necesarias para que surja la idea de que los principios de justicia resultan de un apropiado procedimiento de construcción"⁶³; pero son sólo eso: meras estipulaciones y como tales han de ser consideradas a la hora de evaluar críticamente el alcance de la propuesta rawlsiana.

Estas notas o caracteres de la metodología ética rawlsiana conducen, desde la perspectiva de la filosofía práctica, a una serie de aporías o dilemas de difícil superación, la primera de las cuales radica en lo que podemos llamar la "falacia procedimentalista" y que consiste en la inanidad de la pretensión de obtener objetividad para ciertos principios prácticos basándose exclusivamente en el procedimiento racional seguido para alcanzarlos. "De hecho –escribe Arthur Kaufmann– este pensamiento de que la *pura forma*, el *deber ser puro*, podrían producir contenidos y reglas de conducta concretas, que alejen el engaño de la

62. Vide sobre algunos de estos ensayos de fundamentación ética: AA.VV., *Éthique et philosophie politique*, ed. F. Récanati, Paris, Odile Jacob, 1988.

63. *PL*, pp. 93-94. El énfasis es nuestro.

percepción, ha ejercido una fascinación en muchos pensadores. Hoy en día se denominan estos intentos mayormente como *teorías procesales* de la verdad o de la justicia⁶⁴. Y más adelante se pregunta "cómo se pueden hacer enunciados de contenido normativo sin circularidad, sin basarse en supuestos indemostrables, es algo que debería evidenciarse", llamando a esa pretensión una "misteriosa generación espontánea de la materia desde la forma"⁶⁵.

Esta llamada por el iusfilósofo alemán "misteriosa generación espontánea", es una falacia en sentido estricto, toda vez que se pretende afirmar en la conclusión del proceso argumentativo toda una serie de contenidos materiales que no se encuentran legítimamente en las premisas. Dicho de otro modo, se intenta que el mero procedimiento racional, monológico o dialógico, dé lugar a contenidos normativos sin tener que recurrir a la defensa de premisas contenutísticas a lo largo del razonamiento. Ahora bien, es evidente que si no se introducen en el comienzo de la cadena argumentativa afirmaciones de contenido, el sólo discurrir de la razón, por más vericuetos y contramarchas que se le hagan dar, no podrá conducir a afirmaciones de contenido material, ni en el orden normativo, ni en ningún otro orden del saber.

Y esto está claramente ejemplificado en el pensamiento de Rawls, quien pretende que el valor de ciertos principios de

64. KAUFMANN, A., *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, Bogotá, Temis, 1992, p. 43.

65. KAUFMANN, A., *OC*, pp. 46-47. En otro lugar, Kaufmann escribe, en un sentido similar: "es imposible llegar a contenidos materiales partiendo únicamente de la forma o procedimiento, o por lo menos contando únicamente con éste. Es evidente el carácter circular de la demostración, sea dicho esto sin ánimo de reproche, sino a título informativo"; KAUFMANN, A., "En torno al conocimiento científico del derecho", en *Persona y Derecho*, n° 31, Pamplona 1994, p. 19.

justicia materiales⁶⁶, surge del mero seguimiento o respeto de un determinado procedimiento racional; estaríamos frente a una "justicia procedimental pura" o mejor dicho, ante unos principios de justicia surgidos en su contenido de la pura forma del razonamiento estipulado en la obra de Rawls. Si esto fuera realmente así, se trataría de un caso de imposibilidad lógica, vale la pena reiterarlo, ya que de la suma o combinación de meras formas de actuación o de razonamiento no puede llegarse –con fundamento lógico, se entiende– a proposiciones de contenido de alguna especie.

Para poner un ejemplo ilustrativo, supongamos la norma general "la vida debe ser respetada" y agreguémosle todos los principios formales que queramos, tales como: "a la persona humana se le debe un respeto absoluto" o bien "el homicidio debe ser castigado como un atentado a la vida" y "la vida debe ser preservada a cualquier costo". Ahora bien, de todos ellos y de otros de una estructura lógica semejante, no podrá seguirse jamás una norma concreta de contenido; si de hecho esa norma material se colocara al final del razonamiento, es seguro que no se seguirá propiamente de esas premisas; sería necesario haber introducido alguna premisa descriptiva de contenido, del tipo de las siguientes: "el aborto es un atentado a la vida" o "Juan ha cometido un homicidio". Esta falacia es similar a la que Otfried Höffe ha denominado "falacia normativista", para oponerla a la "falacia naturalista", y que consiste precisamente en la pretensión, completamente ilegítima, de extraer normas concretas de contenido de meras normas formales generales⁶⁷.

66. Vide el contenido de los principios de justicia en: RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge-Massachusetts, Harvard U.P., 1971, pp. 302 y passim.

67. Vide HÖFFE, O., *Immanuel Kant*, trad. Diorki, Barcelona, Herder, 1986, p. 198, y también, HÖFFE, O., *Estudios sobre la teoría del derecho y la justicia*, trad. J. M. Seña, Barcelona, Alfa, 1988, p. 127.

De donde podemos concluir que, de atenemos estrictamente a lo alegado por Rawls en el sentido de que los contenidos de los principios de justicia son el resultado de un "puro procedimiento" constructivo, estaríamos lisa y llanamente en presencia de un "paralogismo procedimentalista" y los mencionados principios serían afirmaciones gratuitas sin ningún fundamento lógico aceptable. Y en consecuencia, todo el edificio de la "justicia procedimental pura" caería por su propio peso y no consistiría sino un conjunto de paralogismos o falacias más o menos bien presentadas.

VI. VALORACIÓN DEL CONSTRUCTIVISMO RAWLSIANO (II): LA OBJETIVIDAD OBJETABLE

En realidad, lo que sucede en el sistema rawlsiano no es que los contenidos materiales aparezcan como por arte de magia, sino que su autor los introduce al comienzo de todos sus desarrollos, pero de modo acrítico o supuesto; luego, como consecuencia, el contenido material de los principios de justicia es tributario directo de esas afirmaciones supuestas o admitidas al comienzo de los desarrollos. Efectivamente, antes de iniciar el proceso constructivo, Rawls da por aceptadas, con diversos niveles de "fuerza" argumentativa, toda una serie de afirmaciones, tanto de hecho como de principio, que son las que determinan el resultado final cristalizado en los principios de justicia política; estas afirmaciones son de diverso tipo y van desde el supuesto de una sociedad democrática avanzada, a la concepción de las personas como entes libres e iguales, capaces de proponerse y llevar a cabo "planes de vida" de un modo razonable, que tienen ciertos bienes comunes o "primarios", hasta la aceptación del "hecho del pluralismo" y de toda una serie de intuiciones anti-utilitaristas que Rawls ni siquiera se toma el trabajo de intentar justificar⁶⁸.

68. Vide sobre el tema de los supuestos de que parte Rawls: RICOEUR, P., *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, pp. 71 ss.

Afirma sobre esta cuestión Paul Ricoeur, que "la definición procedural de la justicia no constituye una teoría independiente, sino que reposa en una pre-comprensión que es la que nos permite interpretar los dos principios de la justicia, antes de que se pueda probar –si es que se puede hacer alguna vez– que ellos son los principios que serían elegidos en la situación original (...)"⁶⁹. Esto significa, dicho en términos menos hermenéuticos pero más directos, que toda la *Teoría de la Justicia* reposa fundamentalmente en una serie de pre-conceptos introducidos por Rawls en su doctrina, pre-conceptos que como tales no han sido justificados racionalmente; lo que es más, ni siquiera se ha pretendido hacerlo. Y del mismo modo que de la picadora de carne no sale sino la misma carne que introducimos en el recipiente, aunque con otra apariencia, los contenidos materiales de la *Teoría de la Justicia* no son sino aquellos que su autor introdujo en el comienzo del proceso argumentativo, sin preocuparse demasiado en justificarlos.

Lo que es más aún, tal como lo han sostenido numerosos autores, el mismo procedimiento propuesto por Rawls carece de justificación o legitimación. "El sistema jurídico –escribe Vincenzo Vitale– establece y preordena los procedimientos, pero esto levanta el problema de su propia legitimación. Para Rawls este problema es relativo, ya que, en la óptica de la justicia procedural pura, es suficiente con el reclamo genérico a la estructura fundamental, es decir, al conjunto de las condiciones que han conducido a la aceptación de las reglas convenidas, porque el procedimiento se justifica a sí mismo. Pero la pregunta es propiamente ésta: el procedimiento, ¿se autojustifica a sí mismo?"⁷⁰. Por su parte, Jürgen Habermas ha respondido categóricamente a esa pregunta, sosteniendo que "un procedimiento en cuanto tal no

69. *Idem*, p. 90.

70. VITALE, V., "Purezza o imperfezione? Critica ad un'idea di giustizia procedurale pura", en *Materiali sul Neocontrattualismo*, ed. F. D'Agostino, Milano, Jaca Book, 1988, p. 152.

puede generar legitimación; más aún, el mismo procedimiento de establecer las normas está sujeto al deber de legitimación (...); la forma técnico-jurídica sola, la pura legalidad, a la larga no podrá asegurarse el reconocimiento si el sistema de poder no es legítimable independientemente del ejercicio del poder conforme al derecho"⁷¹.

Esto significa que, en la sistemática constructivista de John Rawls, no sólo resultan ilegítimados los contenidos materiales, sino que también el procedimiento mismo queda sin justificación racional-práctica y, por lo tanto, sujeto a la pregunta decisiva: ¿por qué *ese* procedimiento y no cualquier otro? La respuesta explícita de Rawls es la siguiente: porque ese procedimiento es el necesario para arribar a los principios de la "justicia como equidad"⁷²; dicho de otro modo, el procedimiento es correcto porque a través suyo se arriba a aquellos principios que se considera justos. Pero esto es, clara e indudablemente, una petición de principio⁷³, en la cual el procedimiento se justifica por el resultado al que arriba y ese resultado se justifica a su vez por el procedimiento seguido para alcanzarlo. Y es evidente que un sistema de principios práctico-políticos basado en una petición de principio o en una mera circularidad, es incapaz de proveer la objetividad y la fuerza deóntica que esos principios necesitan para fundamentar el orden básico de la sociedad, tal como es la explícita pretensión de Rawls.

Por otra parte, la objetividad sin verdad propuesta por el pensador norteamericano tampoco cubre la necesidad de justificación racional requerida por los principios básicos de la organización social. En efecto, la objetividad de los principios prácticos está fundada, para Rawls en el acuerdo entre agentes razonables, logrado en un marco público y en condiciones de corrección de

71. HABERMAS, J., *La crisi della razionalità del capitalismo maturo (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus)*, Roma-Bari, 1982, pp. 108-111.

72. Vide nota.

73. Vide ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas*, 27, 181 a 15 ss.

los juicios, siendo este acuerdo capaz –según Rawls– de superar el punto de vista de cada agente en particular⁷⁴. Pero sucede que el mero acuerdo público no puede arribar a una noción de objetividad capaz de superar los puntos de vista particulares; a lo más, podrá alcanzarse un subjetivismo ampliado, es decir, ocasionalmente coincidente entre los diversos sujetos, pero nunca podrá llegarse a ese distanciamiento de la mera opinión subjetiva que es la característica de la objetividad.

A los efectos de aclarar aunque sea sucintamente la noción de objetividad, consideramos que –según Evandro Agazzi– existen dos sentidos fundamentales de lo que sea la objetividad: "el primer sentido –escribe este filósofo– es el siguiente: objetivo es 'aquello que no depende del sujeto'. Es un significado corriente, utilizado en el nivel del discurso ordinario. Pero aún siendo el más corriente, se trata de un significado traslaticio ya que, aún atendiendo a la simple etimología, debemos decir que objetivo significa principalmente 'aquello que es inherente al objeto'. Por otra parte, si se reflexiona un instante, se puede además encontrar una relación de dependencia lógica entre estos dos sentidos de objetividad. En efecto, si asumimos la objetividad en 'sentido fuerte', es decir, en aquel que expresa la objetividad como inherencia al objeto, podemos *derivar* de ella la objetividad en 'sentido débil' observando que, si una característica inhiera al objeto, *luego* ella debe valer independientemente del sujeto"⁷⁵. De este párrafo de Agazzi resulta interesante destacar la dependencia del sentido corriente de "superación de la opinión del sujeto", de la noción primera, más profunda y más precisa, de "propio o inherente al objeto", ya que es sólo esta última la que es capaz de fundar suficientemente la objetividad de los principios éticos.

74. Vide *PL*, pp. 110-112.

75. AGAZZI, E., "Analogicità del concetto di scienza. Il problema del rigore e dell'oggettività delle scienze umane", en AA.VV., *Epistemologia e scienze umane*, ed. V. Possenti, Milano, Massimo, 1979, pp. 69-70.

Pero Rawls se considera satisfecho con la objetividad "débil" del primer sentido y la funda en un mero acuerdo, con independencia del carácter de inherente al objeto que caracteriza a la objetividad "fuerte". Más aún, Rawls rechaza expresamente este tipo de objetividad, atribuyéndola a su eterno oponente: el "intuicionismo racional" y considerándola propia de los saberes teóricos, pero impropia en el ámbito de la razón práctica. Según el profesor de Harvard, la concepción "fuerte" de la objetividad, a la que él llama "dependiente de una concepción causal del conocimiento", es la que resulta apropiada para "una concepción de la objetividad para los juicios de la razón teórica, o al menos en la mayor parte de las ciencias naturales, así como para los juicios perceptuales. Pero ese requerimiento no es esencial para todas las concepciones de la objetividad, menos aún para una concepción ajustada al razonamiento político y moral"⁷⁶. Para este último tipo de razonamiento es bastante –afirma Rawls– con que las razones ofrecidas sean lo suficientemente aceptables, es decir, que descansen sobre razones que uno afirma sinceramente y sean aptas para convencer a personas razonables, en el sentido rawlsiano de "razonabilidad"⁷⁷. Dicho en otras palabras, en el razonamiento práctico sería suficiente la concepción "débil" de la objetividad, basada en el mero acuerdo intersubjetivo entre personas razonables.

Ahora bien, por imperio de las ineluctables –y muchas veces molestas– leyes de la lógica, el carácter de las premisas se transfiere a las conclusiones y, de ese modo, si se parte de una concepción débil de la objetividad práctica, esa misma debilidad se trasladará a las conclusiones del razonamiento práctico. Y para lo que a nosotros interesa ahora, si el razonamiento de fundamentación de las reglas básicas de la convivencia está anclado en premisas dotadas de una objetividad débil, resulta evidente que

76. *PL*, p. 118.

77. *PL*, pp. 118-119.

los principios y normas así fundamentados estarán revestidos de una obligatoriedad también débil y en mayor o menor medida "subjetiva". Y no puede ser de otro modo, toda vez que aquello que Rawls llama "objetividad" en el campo de la praxis humana, no es sino una subjetividad ampliada, un mero acuerdo de subjetividades sin ninguna instancia ulterior de apelación noética o deóntica⁷⁸.

Pero sucede que, en el campo de la praxis humana y de sus normas y principios reguladores, la validez o fuerza obligatoria de esas normas y principios ha de ser, necesariamente, al menos en el sentido deóntico, de carácter absoluto, ya que de otro modo, no podrá hablarse propiamente de principios o normas "obligatorios", estrictamente necesarios desde un punto de vista deóntico. Georges Kalinowski ha explicitado esto muy precisamente cuando sostiene que "la validez objetiva de una norma es, a su modo, absoluta. Dentro de los límites que la determinan en cuanto al tiempo, el espacio y el círculo de sus destinatarios, ella se impone a cada uno de ellos siempre y en todos lados si se cumplen las condiciones de su aplicación. Pero el hombre no es el absoluto y no es capaz de crearlo ni siquiera en el interior de los límites recién indicados"⁷⁹. Y en otro lugar concluye que "ciertamente, nosotros podemos darnos reglas de comportamiento, pero, viniendo de nosotros, su fuerza obligatoria, en la medida en que pueden poseerla, depende enteramente de nosotros: somos capaces de abandonarlas o cambiarlas en todo momento. ¿Podemos hablar en este caso de validez objetiva de normas instituidas para

78. Vide en este punto: MASSINI CORREAS, C. I., "El primer principio del conocimiento práctico: objeciones y respuestas", en AA.VV., *Razón y Praxis*, ed. J. García-Huidobro y A. García Marqués, Valparaíso-Chile, EDEVAL, 1994, pp. 305-317. Vide, asimismo, GARCÍA HUIDOBRO, J., *Objetividad ética*, Valparaíso, EDEVAL, 1995.

79. KALINOWSKI, G., "Obligations, permissions et normes. Réflexions sur le fondement métaphysique du droit", en *Archives de Philosophie du Droit*, n° 26. Paris, Sirey, 1981, p. 339.

nosotros por nosotros mismos? Si la respuesta ha de ser aquí negativa, tal como lo pensamos, con mayor razón no podemos hablar de validez objetiva en el caso de normas que un hombre pretendiera establecer para otros. Y tomar en consideración a la sociedad en lugar del individuo no cambia en nada la cuestión"⁸⁰. De aquí se sigue que las normas o principios prácticos, que determinan la organización básica de la sociedad humana, requieren de una absolutidad que no puede darle el mero acuerdo de los miembros del grupo social, se trate de todos ellos, de un grupo o de un conjunto de representantes⁸¹. Por todo ello, resulta innegable que la pretensión rawlsiana de otorgar un valor normativo objetivo, o trans-subjetivo, a los principios de la justicia política, sobre la sola base de un acuerdo inter-subjetivo, carece definitivamente de justificación racional.

Todo esto no es sino la consecuencia de la voluntad de encontrar un fundamento o justificación objetiva, que en el campo práctico-normativo significa lo mismo que absoluta, sin recurrir a la noción de verdad y a la consiguiente remisión a una realidad independiente del mero querer o de la voluntad de los sujetos humanos. Pero sucede que, sin esa remisión, se pierden ineluctablemente dos cosas: i) la obligatoriedad "fuerte" –la única obligatoriedad estrictamente ética– de los principios y normas de la organización básica de la sociedad; y ii) la posibilidad de acceder a ciertos contenidos materiales acerca de aquello que es debido en el ámbito de la vida social. Dicho en otras palabras, se

80. *Idem*, pp. 337-338.

81. Inclusive un autor claramente "constructivista" como Carlos S. Nino, ha escrito que "la idea de un consentimiento que justifique arreglos sociales de los que surjan obligaciones, presupone la existencia de principios válidos que toman a decisiones o acciones voluntarias como antecedentes de consecuencias normativas, por lo que el consentimiento no puede servir para justificar principios últimos. Por otro lado, como muchas veces se ha dicho, un consentimiento *hipotético* no puede proveer una justificación *categorica* de principios o instituciones"; NINO, C. S., *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 96.

pierde tanto la forma: objetividad deóntica absoluta, como la materia: contenidos materiales de la vida buena, de la regulación ética, jurídica y política de la vida humana⁸².

VII. BASES DE LA SUPERACIÓN DEL CONSTRUCTIVISMO ÉTICO

Luego de lo expuesto hasta ahora, ha quedado en claro que el constructivismo ético, en especial en la versión propuesta por John Rawls, falla en los dos puntos centrales de todo sistema ético: ante todo, en el tema de la justificación de la fuerza deóntica de los principios morales y jurídicos, ya que sólo alcanza a constituir una ampliación sofisticada del subjetivismo, sin poder evitar las aporías de este último y sin alcanzar, por lo tanto, el objetivo declarado de superar el callejón sin salida del relativismo ético y del positivismo jurídico. El acuerdo público sin objetividad "fuerte" que Rawls propone como fundamento de los principios de la justicia política no puede alcanzar, con la sola fuerza que le otorgan los meros procedimientos de la razón constructiva, la firmeza o solidez deóntica necesaria como para justificar racionalmente principios y normas de carácter ético o jurídico.

En segundo lugar, falla también en su pretensión de otorgar contenido a esos principios, toda vez que el mero procedimiento de la razón discursiva práctica no puede hacer surgir contenidos materiales sin incurrir en la que hemos llamado "falacia procedimentalista". Y por otra parte, la inclusión subrepticia y acrítica de ciertos contenidos materiales al comienzo del proceso argumentativo, no es suficiente, casualmente por su mismo carácter supuesto y acrítico, para justificar racionalmente los

82. Vide sobre el tema de la materia y forma de la eticidad: MILLÁN PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994, pp. 275 ss. y, del mismo autor, *Ética y realismo*, Madrid, Rialp, 1996, pp. 42-82.

contenidos materiales de los principios de la justicia política. Ahora bien, resulta evidente que una teoría que no fundamenta de modo satisfactorio ni la obligatoriedad de los principios ético-sociales, ni sus contenidos materiales, no alcanza a cumplir con los requerimientos propios de una teoría ética. Por supuesto que tampoco cumple con el propósito explícito o implícito de las doctrinas neoiluministas de superar tanto el escepticismo ético, que aboca en el positivismo jurídico, como el nihilismo posmoderno, que conduce a la anarquía y al descreimiento⁸³.

Ahora bien, si la propuesta constructivista, y en especial la elaborada por John Rawls, no es capaz de cumplir con las exigencias de justificación propias de la racionalidad ética, queda por considerar, aunque sea sucintamente, cuáles son las bases sobre las que habrá de construirse una sistemática ética susceptible de dar cumplimiento, aunque sea mínimamente, a esas exigencias. La primera de esas bases parece ser un redescubrimiento del valor epistémico de la experiencia dentro de la problemática ética. Ha escrito a este respecto Kaufmann, que "la teoría del discurso o del consenso muestra, si se utiliza la lupa, que los *contenidos* vienen de la *experiencia*, en lo fundamental en todo caso. Quien crea que los ha inferido sólo de la forma, del procedimiento, sucumbe ante un autoengaño. Los contenidos provienen —cuando menos— de la experiencia, pero no tienen valor absoluto. Los esfuerzos de Habermas, Apel, Höffe y muchos otros (entre ellos, John Rawls; CIMC) por suministrar una "fundamentación final" a los enunciados morales y jurídicos (y ciertamente de contenido), significan un exceso intelectual, que nadie puede alcanzar"⁸⁴.

83. Vide HABERMAS, J., "La modernidad, un proyecto incompleto", en AA.VV., *La posmodernidad*, ed. H. Foster, Barcelona, Kairós, 1985, pp. 19-36; asimismo, vide. OLLERO TASSARA, A., *¿Tiene razón el derecho?*, Madrid, Congreso de los Diputados, 1966, pp. 254 ss.

84. KAUFMANN, A., *La filosofía del derecho...*, cit., p. 48.

Esta necesidad de un recurso a la experiencia, es decir, a un conocimiento directo o intuitivo de la realidad singular⁸⁵, ha sido puesta de relieve por toda una tradición de pensamiento ético, que va desde Aristóteles hasta Spaemann, Millán Puelles y MacIntyre. Para Aristóteles, concretamente, la experiencia era el "lugar" propio del nacimiento de la ciencia ética, ya que sólo a partir de ella es posible alcanzar el conocimiento de contenidos materiales para las normas o valoraciones morales y política. Pero la experiencia no sólo está al comienzo de la reflexión ética, en lo que C.D. Reeve llama "ética naciente"⁸⁶, sino todo a lo largo de su desarrollo, ya que la experiencia es el "lugar" propio de la verificación de los enunciados éticos. Y respecto específicamente del derecho, sostiene Félix Lamas que la experiencia "está presente en el momento inductivo y en los pasos sucesivos, puesto que el Derecho (como *ciencia*, CIMC) avanza no por mera deducción sino por composiciones de verdades nuevas adquiridas por sucesivas experiencias..."⁸⁷.

85. Vide acerca de la noción de experiencia: ELIZONDO ARAGÓN, F., "Conocer por experiencia", en *Revista Española de Teología*, vol. 52, Madrid 1992, pp. 5-108, así como LOTZE, J. B., *Transzendente Erfahrung*, Freiburg im Breisgau, 1978 y LIVI, A., *Crítica del sentido común*, Madrid, Rialp, 1995; este último autor escribe que "cuando no se llevan a cabo reducciones arbitrarias y apriorísticas —como la reducción a las 'ideas' típica del racionalismo, o la reducción a las 'percepciones', propia del empirismo— la voz 'experiencia' se refiere de forma no determinada a todo aquello que en la conciencia humana se presenta como *dado* y que, por eso, precede y fundamenta cualquier reflexión", p. 57.

86. REEVE, C. D., *Practices of Reason. Aristotle's Nichomachean Ethics*. Oxford Clarendon Press, pp. 32 y passim; vide también: IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 347 ss., MILLER, F. D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 12 y passim y VERGNIÈRES, S., *Éthique et Politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995.

87. LAMAS, F., *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos, 1991, p. 501.

Por supuesto que la experiencia de que ha de valerse el conocimiento moral es múltiple, y abarca no sólo la experiencia externo-sensible, sino también la experiencia interna, en la que tienen su lugar fenómenos éticos tales como la culpa o el arrepentimiento; y no sólo la experiencia actual, sino la habitual, adquirida a través de fenómenos pasados. Todas estas formas de experiencia, así como su diverso valor en el ámbito del conocimiento ético, han de ser objeto de un estudio pormenorizado y crítico que no podemos efectuar aquí, donde nuestro objetivo es sólo señalar la importancia e inevitabilidad del recurso a la experiencia para un conocimiento ético que incluya no sólo formas argumentativas o procedimientos racionales, sino también contenidos materiales, sean estos normas, consejos o valoraciones⁸⁸.

La segunda de las bases necesarias para edificar un sistema ético integral y, por lo tanto, no reduccionista, radica en la aceptación de la posibilidad del conocimiento directo de primeros principios éticos, que son como la forma en la que se integran los datos de la experiencia para conformar las normas o estimaciones propias de los saberes prácticos. De lo contrario, el mero conocimiento experiencial, sin el marco de referencia de ciertos principios intelectivos, conduce a la llamada "falacia sociologista", que consiste en "una injustificada transformación de los datos sociológicos en premisas intangibles del razonamiento ético-político"⁸⁹. Estos primeros principios éticos, en cuanto que son primeros, no son deducidos, ni inducidos, ni inferidos de nada. Son autoevidentes, es decir, aprehendidos en cuanto principios prácticos no bien se conoce la significación de sus términos. Y son estos principios primeros los que otorgan practicidad, es

88. Sobre la noción y alcance de la experiencia ética, vide PRIVITERA, S., *Dall'esperienza alla morale*, Palermo, Ed. OFTES, 1985.

89. CHALMETA OLASO, G., *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, Pamplona, EUNSA, 1996, p. 205.

decir, carácter ético, a todo el discurso acerca del obrar humano que tiene su raíz contenutística en los datos de la experiencia⁹⁰.

La remisión a estos principios éticos universales, responde a la advertencia que formulara Kaufmann en el sentido de que los contenidos de la experiencia "no tienen valor absoluto"; efectivamente, la mera experiencia, sin el marco conceptual y la estructura deóntica o axiótica que le proporcionan los primeros principios, es una simple acumulación de datos inconexos y sin sentido unitario y, por supuesto, sin ningún sentido ético, tal como lo pusiera en evidencia Hume en un conocido pasaje⁹¹. Por el contrario, la mediación de esos principios es la que otorga sentido y carácter deóntico o axiótico a los contenidos provistos por la experiencia, que sin ellos quedarían mudos.

El primer principio práctico-ético, que ha sido formulado por Georges Kalinowski del siguiente modo: "Todo hombre debe hacer toda acción que, en una situación dada, es moralmente buena"⁹², es como la estructura básica de toda proposición normativa, que habrá de consistir en una determinación o concretización de sus términos: una acción y un sujeto de acción. Así por ejemplo, las normas morales "Todo padre debe alimentar a su hijo" y "Juan debe alimentar a su hijo Pedro", no son sino determinaciones de aquel principio primero de la normatividad ética. Estas determinaciones son realizadas con el concurso de la experiencia, pero su forma o estructura la deben a la del primer principio ético-normativo; otro tanto es lo que ocurre en el ámbito de las proposiciones estimativas o valorativas⁹³.

90. Vide MASSINI CORREAS, C. I., *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza, Idearium, 1995, pp. 81-97.

91. HUME, D., *Treatise*, p. 521.

92. KALINOWSKI, G., "Metateoría del sistema normativo", en *Idearium*, n° 10/12, Mendoza, U. de Mendoza, 1986, p. 270. Vide MASSINI CORREAS, Carlos I., *Derecho y ley según Georges Kalinowski*, Mendoza, EDIUM, 1987.

93. Vide KALINOWSKI, G., *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Marí, Buenos Aires, EUDEBA, 1979, *passim*.

Si trasladamos estas consideraciones al ámbito de la sociedad política y sus principios de justicia, podemos concretar primeramente el primer principio ético-práctico, sosteniendo que "Todo miembro de la sociedad política ha de hacer aquello que, en cada situación, es bueno para la convivencia social". Este principio habrá de concretarse, a su vez, según cuáles sean las situaciones, los sujetos y las exigencias del bien social; así por ejemplo, podrá formularse la norma "Todo ciudadano debe contribuir, a través del pago de impuestos, al bienestar general", la que a su vez podrá ser determinada en mayor medida, estableciéndose quiénes deben pagar impuestos, cómo deben hacerlo y en qué consiste en cada situación el bienestar social, determinación en la que jugarán siempre un papel relevante los datos de la experiencia social.

Ahora bien, y entramos en la consideración de la tercera de las bases indispensables para la estructuración de una teoría ética, tanto la necesaria remisión a la experiencia como el conocimiento directo y por evidencia de los primeros principios prácticos, hacen posible el descubrimiento de una objetividad ética dotada de la suficiente fuerza deóntica como para fundar adecuadamente una sistemática normativa o valorativa. Esta "objetualidad pura práctica", para utilizar la terminología de Millán Puelles⁹⁴, supone una "distancia" e independencia del mero querer subjetivo que vienen dadas, i) materialmente, por el imprescindible recurso a la experiencia, experiencia que nos es en alguna medida "dada" y ii) formalmente, por el conocimiento de ciertos principios prácticos primeros que se nos imponen con evidencia, independientemente de nuestro querer subjetivo.

De este modo, resulta justificada racionalmente esa distancia entre lo "subjetivamente deseado" y lo "éticamente debido o valioso", que aparece con toda evidencia en el análisis fenome-

94. MILLÁN PUELLES, A., *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 804-832.

nológico del deber⁹⁵; efectivamente, si no existiera esa objetividad ética "fuerte", es decir, independiente del querer y del obrar del sujeto, la obligación moral, jurídica o política resultarían ser meras ilusiones, prejuicios o superestructuras ideológicas sin ningún fundamento racional, ni auténtica fuerza deóntica. Sólo cuando la raíz o fundamento del deber y del valor se encuentran en una instancia "más allá" del mero arbitrio subjetivo, es posible concebir una obligación ética que pueda realmente vincular a la voluntad humana de un modo irrevocable. Y este "más allá" ha de ser necesariamente el ente real, que determina y funda a partir de la experiencia y con la mediación de los primeros principios prácticos, el contenido y la forma de toda eticidad humana posible⁹⁶.

Pero esa referencia al ente real, y aquí se trata de la cuarta de las bases de la teoría ética, supone una superación de la visión subjetivista del bien y del valor, que lleva a autores como Rawls a centrar la objetividad ética en lo "recto" o lo "justo", con independencia de lo bueno, que resulta relegado a lo arbitrario de la mera subjetividad⁹⁷. Este esquema es de raíz fundamentalmente kantiana, porque "Kant -escribe Umberto Galeazzi- no puede reconocer como fin supremo del obrar al bien objetivo, porque lo reduce a una dimensión meramente subjetiva. Para él el bien supremo es la virtud como bondad de la voluntad, de la subje-

95. MILLÁN PUELLES, A., *La libre afirmación...*, cit., pp. 280 ss.

96. Acerca de las nociones de "objetivo" y "subjetivo", conviene transcribir lo sostenido por Josef de Vries en el *Diccionario de Filosofía*, dirigido por Walter Brugger: "El significado filosófico más importante del vocablo 'objetivo' es: determinado desde el objeto, fundado en el objeto, acepción opuesta a 'subjetivo' = no fundado en el objeto, sino determinado únicamente por sentimientos o afirmaciones arbitrarias del sujeto"; Barcelona, Herder, 1975, p. 375.

97. Vide RAWLS, J., "The Priority of Right and Ideas of the Good", en *Philosophy and Public Affairs*, n° 17, 1988, pp. 251-276.

tividad humana"⁹⁸. Por el contrario, el enraizamiento de la objetividad ética en el ente real, dado con independencia del hacer y del pensar humanos, hace posible el acceso a una noción también objetiva de bien humano, a un conocimiento no meramente subjetivo-sensible de las dimensiones fundamentales de la perfección humana.

Estas dimensiones son múltiples y variadas, por lo que puede afirmarse que la perfección humana es plural, o compuesta de una pluralidad de elementos. De allí que autores como Robert P. George hablen a este respecto de un "perfeccionismo pluralista"⁹⁹, y John Finnis enumere entre los bienes humanos básicos, o dimensiones principales de la perfección humana, a la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la socialidad (amistad), la razonabilidad práctica y la religión¹⁰⁰. Estas líneas básicas del perfeccionamiento humano son, en última instancia, las que determinan el contenido general de los preceptos éticos, contenido que será concretizado máximamente con el aporte de la experiencia de las cosas humanas, lo que dará lugar a los preceptos singulares de la vida ética.

Estos bienes humanos básicos, que el hombre descubre por abstracción a partir del conocimiento de la realidad humana, no sólo otorgan objetividad a la normatividad moral, sino que evitan la "heteronomía" que significa inventar o acordar normas éticas sin referencia alguna a las dimensiones perfectivas de la realidad humana. En efecto, una de las claves de la filosofía moderna del derecho y de la moral, fue la escisión entre los preceptos y valoraciones morales y la naturaleza humana y sus inclinaciones esenciales; de este modo, la normatividad ética terminó siendo el

98. GALEAZZI, U., *L'etica filosofica in Tommaso D'Aquino*, Roma, Città Nuova Ed., 1990, p. 33.

99. GEORGE, R. P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 229 y *passim*.

100. FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 50-51.

resultado de la mera creación de la razón, en el caso de los racionalistas, o de la recepción de la simple facticidad, en el caso de sus sucesores positivistas. Pero en ambos casos, la raíz de la normatividad se encontraba fuera de la realidad humana, en un total extrañamiento del bien o la perfección de los sujetos, justificando por ello las reacciones "emancipatorias" o "genealógicas", que denunciaron esta "heteronomía" o imposición intrínseca de las prescripciones éticas¹⁰¹.

Esta mentalidad moderna es la que prevalece en los ensayos constructivistas de la ética, en particular el de John Rawls, que pretenden la construcción de una normatividad al margen y supraordinada a las coordenadas de la perfección humana. Uno de los enemigos declarados del constructivismo ético es, precisamente, el perfeccionismo moral, para el cual el sentido y finalidad de la normatividad y de la valoración ética radica en el logro de la perfección humana tal como viene prefigurada en las propiedades fundamentales de la naturaleza del hombre; "La vida buena —escribe Thomas Hurka— desarrolla estas propiedades en un alto grado o realiza lo que es central en la naturaleza humana. Las diferentes versiones de la teoría (perfeccionista; CIMC) pueden no estar de acuerdo acerca de esas propiedades relevantes o acerca del contenido de la vida buena. Pero todas participan de la idea fundacional acerca de que lo que es bueno, en última instancia, es el desarrollo de la naturaleza humana"¹⁰².

El perfeccionismo, o el ideal de la vida humana buena, es la base imprescindible de una teoría ética completa y no reduccionista, y tan es así, que aún los constructivistas más consecuentes han de suponer una forma ideal de la vida buena del hombre para poder otorgar algún sentido a sus desarrollos. Tal como lo ha demostrado John Finnis, aún las doctrinas "antiperfeccionistas"

101. Vide GARCÍA-HUIDOBRO, J., MASSINI CORREAS, C. I. y BRAVO LIRA, B., *Reflexiones sobre el socialismo liberal*, Santiago de Chile, Universitaria, 1988, pp. 143 ss.

102. HURKA, Th., *Perfectionism*, New York, Oxford U.P., 1993, p. 3.

han de suponer algún ideal de vida, aunque sea el de un hombre autónomo, capaz de realizar su propio "plan de vida" y provisto de un derecho a ser tratado con igual consideración y respeto¹⁰³, ya que, de lo contrario, no podrían esgrimir razones para avanzar medidas consecuentes con sus convicciones éticas. El perfeccionismo resulta ser, por lo tanto, inevitable, aún para los más recalcitrantes antiperfeccionistas.

VIII. CONCLUSIONES: EL CONSTRUCTIVISMO Y SUS PROBLEMAS

Luego de los ya largos desarrollos efectuados hasta ahora, corresponde que concretemos en unas pocas conclusiones los resultados de la indagación realizada. La mayoría de estas conclusiones han sido ya esbozadas a lo largo de las páginas precedentes, pero su sistematización y síntesis precisiva puede aclarar su contenido y sus alcances. Las principales conclusiones que se desprenden de los desarrollos que anteceden son las siguientes:

A. El ensayo constructivista de John Rawls tiene el gran mérito de haber replanteado, luego de una preterición que duró siglos, la problemática de la justicia y de sus principios como bases éticas de la organización social. Luego de un siglo y medio de positivismo y de varios años de desencanto posmoderno, la propuesta de Rawls significó un viento renovador en el campo de la teoría ética, política y jurídica. El sólo hecho de haber replanteado la problemática de la sociedad contemporánea en términos morales en suficiente para hacerlo merecedor de un entusiasta elogio.

Del mismo modo, su crítica al teleologismo de corte utilitarista y su reformulación de la problemática política dentro de las

103. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 221 ss. Vide, asimismo, FINNIS, J., *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1991.

coordinadas de lo recto y de lo justo, han significado una revitalización del pensamiento práctico que no puede dejar de ser valorada como de innegable interés y llena de virtualidades.

B. Pero todos estos elementos positivos de su elaboración conceptual se ven ensombrecidos, fundamentalmente, por la metodología ética elegida para emprenderla. En efecto, la pretensión rawlsiana de elaborar una teoría ética –o en su segunda versión, solamente política– sobre la única base del proceso de la razón práctica establecido para procurarla, sin tomar en consideración de modo crítico los elementos material-contenutísticos de la ética, incurre en un innegable paralogismo, que hemos denominado "paralogismo o falacia procedimentalista", y que invalida el núcleo central de su construcción. Este intento de educir de las meras formas del proceso argumentativo conclusiones deónticas o valorativas de indudable contenido material, es común a toda una serie de doctrinas contemporáneas y tiene su raíz en la desconfianza –o hasta la repulsa– de buena parte del pensamiento de nuestros días hacia el condicionamiento del pensar y de la acción por los datos inmodificables de la realidad. En una búsqueda por "emanciparse" de lo real, se termina cayendo en una inconsecuencia que invalida la solidez lógica y noética de toda la construcción.

C. Otro tanto ocurre con la noción rawlsiana de "objetividad ética", que termina limitándose a una simple subjetividad ampliada, a un mero acuerdo –ficticio, por otra parte– entre subjetividades sin ningún arraigo en el ente real, el único capaz de otorgar auténtica objetividad a las elaboraciones éticas. Esa noción "débil" de objetividad propuesta por Rawls –y por muchos otros constructivistas contemporáneos– resulta ser absolutamente insuficiente para fundamentar o justificar racionalmente la obligación ética y, junto con ella, la política y la jurídica. Esto en razón de que por una inexcusable exigencia lógica, el carácter –la fuerza deóntica o noética– de las premisas se traslada a las conclusiones y, por lo tanto, de premisas o principios "débiles"

—subjetivas, opinativas o de algún modo relativas— no pueden seguirse sino conclusiones normativas o valorativas "débiles" incapaces de obligar, en su sentido más propio, la conciencia de los ciudadanos. De este modo, la explicación brindada por Rawls de los principios básicos de la organización social, resulta ser radicalmente insuficiente e incompleta para fundamentar su fuerza deóntica y su obligatoriedad ética.

D. Todas estas inconsecuencias y deficiencias tienen su raíz principal en la declarada voluntad de dejar de lado o preterir toda referencia al ente real, a la realidad de las cosas y a sus correspondiente índoles o modos de ser específicos. Esta voluntad se pone de manifiesto en Rawls a través de su frontal oposición a lo que denomina "intuicionismo racional", en el que, si bien lo caracteriza de un modo simplista e incompleto, descubre una raíz intolerable para la moderna noción poskantiana de autonomía: la vinculación objetiva de las reglas del obrar humano con algo diverso y situado "más allá" —en sentido valorativo— de la mera voluntad, subjetiva o intersubjetiva, de los individuos humanos. Pero sucede que este "más allá", esta instancia de apelación y de justificación ética que supera el nivel de los deseos y del arbitrio humano, es absolutamente imprescindible si se quiere justificar racionalmente esa vinculación deónticamente inexorable de la voluntad humana en que el deber consiste. Todo lo demás, y principalmente el fundamento de la obligación en la mera voluntad de quienes deben obedecerla, aboca necesariamente a dilemas insalvables, el primero de los cuales radica en la desfundamentación real, tanto en sus contenidos como en su formalidad de debidos, de los principios éticos que se intentaba justificar.

E. Las aporías a que aboca el constructivismo ético, hacen necesario el establecimiento de las bases sobre las cuales sea posible elaborar una sistematización ética, jurídica y política, superadora de esas aporías y capaz de aportar una justificación racionalmente completa e integral a los principios básicos de la organización social. En este estudio, hemos establecido que esas

bases pueden reducirse a cuatro principales: i) la inexcusable remisión a la experiencia de las cosas humanas como fuente de contenidos éticos y como "lugar" adecuado para la verificación de las proposiciones prácticas; ii) la necesaria aceptación de ciertos principios prácticos conocidos directamente por evidencia; estos principios son los que otorgan carácter ético a los datos aportados por la experiencia y funcionan como la estructura intrínseca de todas las proposiciones de carácter práctico: moral, jurídico o político; iii) una noción de objetividad de carácter "fuerte", es decir, vinculada a la realidad dada inexcusablemente al hombre y que, en razón de su distancia e independencia del querer humano, sea capaz de justificar racionalmente y de modo integral los principios de la conducta humana social; iv) todo lo anterior desemboca en la necesidad de una cierta idea del bien humano en comunidad, o lo que es lo mismo, de las múltiples dimensiones del perfeccionamiento humano, a los fines de que sea posible especificar el contenido de los principios de justicia política y justificar racionalmente su exigibilidad. Sobre estas cuatro bases es posible sistematizar una teoría ética que dé cuenta de las exigencias que este tipo de teorías plantean al espíritu humano.

F. Finalmente, podemos sintetizar todo lo dicho, afirmando que sin un ideal de la perfección humana no alcanza su sentido integral la existencia misma de una normatividad y de una valoración ética y, con mayor razón, la elaboración de una teoría que las sistematice, justifique e integre. Ahora bien, un ideal de la perfección humana no puede ser concebido sin una cierta vinculación de fundamento con la realidad humana, lo acepten explícitamente o no los moralistas, y esta vinculación de fundamento supone una serie de elementos dados y determinados con independencia del querer subjetivo –o colectivo– de los sujetos humanos. Y es casualmente el olvido o preterición de estos elementos determinados e intangibles –en última instancia, de la referencia al ente real– lo que ha conducido a los ensayos constructivistas a la confusión, la debilidad y la inconsecuencia.

