

Estabilidad sin consenso, por superposición

JOAN VERGÉS GIFRA

Universitat de Girona, España

En este artículo me propongo hacer dos cosas: 1) En primer lugar, me gustaría hablar brevemente de la solución que ofrece el liberalismo político de Rawls al problema del pluralismo de doctrinas comprensivas que caracteriza las democracias liberales occidentales (o una versión importante del pluralismo de concepciones del bien en el mundo occidental: lo que él llama «pluralismo razonable»). Como es bien sabido, esta propuesta recibe el nombre de consenso por superposición (*overlapping consensus*). 2) En segundo lugar querría criticar esta solución, mostrar sus principales defectos.

A mi parecer, contra la idea de consenso por superposición se pueden levantar dos importantes objeciones. En primer lugar, alguien podría sostener razonablemente que tal noción o bien no juega ningún papel en la argumentación real que lleva a la concepción de la justicia como equidad rawlsiana, o bien tan sólo puede ser verosímil entre doctrinas eminentemente liberales. En segundo lugar, alguien podría afirmar que el consenso por superposición es una forma irrealista y contraproducente de hacer frente al pluralismo radical de nuestras sociedades modernas. En el artículo me ocuparé de esta segunda objeción. Para ello me serviré de una propuesta de representación gráfica del consenso por superposición y, a partir de ella, mostraré cómo podrían imaginarse otras formas más realistas y aparentemente no menos razonables de integrar una gran pluralidad de doctrinas comprensivas en nuestras democracias. En esta ocasión, en la tarea de llenar de contenido y sentido las posibilidades gráficas de modelos alternativos de sociedades plurales estables, me serviré de la contribución que ha realizado recientemente John Gray al debate.

1. La respuesta del liberalismo político al hecho del pluralismo: el consenso por superposición

¿En qué consiste el liberalismo político? En la «Introducción» al LP, Rawls afirma lo siguiente: «El liberalismo político parte del supuesto que, a efectos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables pero incompatibles es el resultado normal del ejercicio de la razón humana en el marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático». ¹ Es decir, el punto de partida

del liberalismo político es la aceptación de que nuestras sociedades occidentales democráticas son plurales en lo que hace a la forma de entender «el valor de la vida humana, los ideales de virtud y caracteres personales y cosas parecidas que conforman gran parte de nuestra conducta no política (y en el límite toda nuestra vida)»;² o sea, nuestras democracias constitucionales son plurales en tanto en cuanto incorporan —y generan— un número considerable de distintas e irreconciliables doctrinas comprensivas.³

¿Cómo soluciona el liberalismo político de Rawls la cuestión del pluralismo? Lo soluciona poniendo en juego la noción de consenso por superposición (*overlapping consensus*).

Fijémonos, en primer lugar, que el tipo de problema que plantea el pluralismo de nuestras sociedades —que Rawls considera básicamente justas—⁴ es de *estabilidad*. Una sociedad justa, la estructura de una sociedad justa es estable, se halla en equilibrio «siempre que las desviaciones causadas por elementos distorsionadores externos a ella hacen que se pongan en juego fuerzas interiores al sistema que tienden a llevarlo otra vez al equilibrio».⁵ Según Rawls, en una sociedad justa existen dos fuerzas estabilizadoras. a) En primer lugar, dice, una sociedad justa genera en los individuos la disposición psicológica necesaria para que éstos estén dispuestos a respetar los términos equitativos de cooperación que los principios de justicia aceptados por la sociedad especifican (los ciudadanos desarrollan un *sentido de justicia*). b) En segundo lugar, una sociedad justa es estable porque en ella se da una *congruencia* entre la concepción de la justicia que todas las personas razonables aceptan y sus concepciones del bien o doctrinas comprensivas personales.

Rawls sostiene que el hecho del pluralismo conlleva un problema de estabilidad en relación con el segundo aspecto según el cual una sociedad justa es estable.⁶ Es decir, Rawls se plantea el problema del pluralismo en los siguientes términos: ¿cómo se puede dar una congruencia entre una concepción de la justicia y toda una serie de doctrinas comprensivas no sólo diferentes sino también irreconciliables? ¿Qué tipo de consenso estable sobre cuestiones de justicia se puede generar en una sociedad profundamente dividida con respecto a concepciones de lo que es bueno y deseable?

La idea de Rawls es que no es adecuado esperar que una sociedad plural logre la estabilidad en virtud de la aceptación por parte de todos los ciudadanos de una misma doctrina comprensiva. Ello equivaldría a afirmar que el pluralismo razonable constituye un hecho provisional en nuestras sociedades; pero Rawls sostiene todo lo contrario: el pluralismo razonable es un hecho permanente de nuestras sociedades. Por consiguiente, el consenso no provendrá por estos derroteros. El problema se complica cuando nos percatamos de que las doctrinas comprensivas discrepan no tan sólo en la defensa de determinadas cuestiones, sino en la forma de defender estas cuestiones: es intrínseco a una doctrina

comprehensiva que tenga una forma propia de entender cuándo podemos decir que una afirmación moral es verdadera, objetiva o válida. La asunción del pluralismo razonable como un hecho permanente comporta también, pues, la aceptación del hecho de que en la sociedad habrá distintas formas de justificar afirmaciones de tipo moral.

Ante tales circunstancias, Rawls afirma que el único tipo de consenso que se puede dar en una sociedad justa dividida en doctrinas comprensivas razonables es un *consenso por superposición*. Es decir, la estabilidad en una sociedad plural consistirá en una coincidencia por distintas razones, pero al fin y al cabo coincidencia, de las distintas doctrinas comprensivas en una serie de puntos o ideas básicas relativas a la convivencia en un marco político y a la justicia social. Aceptar el hecho del pluralismo razonable significa que no podemos eliminar los factores que provocan la disensión entre las doctrinas comprensivas para lograr la unidad social; tampoco podemos eliminar la forma de argumentar de cada una de estas doctrinas. Por lo tanto, el único modo de lograr un consenso es: i) fijarnos en aquellas creencias ya implícitas en nuestra sociedad sobre la justicia y el orden político, respecto a las cuales es razonable esperar que todas las doctrinas comprensivas estarán de acuerdo en considerar fundamentales; ii) aceptar que cada una de estas doctrinas justificará la aceptación de tales creencias en virtud de razonamientos distintos; iii) dejar de lado los aspectos que provocan disensión y controversia entre las doctrinas, entre ellos los distintos argumentos que articulan para aceptar con buenos ojos las creencias políticas compartidas; iv) articular una concepción meramente política que ayude a identificar y de este modo consolide el consenso por superposición de las doctrinas comprensivas en aquellas creencias que consideran básicas para la convivencia.⁷

Según Rawls, la concepción de la *justicia como equidad*⁸ es una concepción política que puede lograr identificar y consolidar un consenso por superposición entre las distintas doctrinas comprensivas de nuestras sociedades. Que las distintas doctrinas comprensivas justifiquen desde su propia perspectiva —como verdaderos o válidos o sagrados o como sea— los elementos que componen la justicia como equidad no exime, sin embargo, a esta concepción de defenderse en sus propios términos; es decir, no la exime de justificar sus tesis.⁹ Con todo, lo importante es que se defiendan recurriendo a razones específicas de una concepción política y, por tanto, no se inmiscuya en temas, ni interfiera en argumentos propios de las doctrinas comprensivas. Tan sólo entonces puede tener una «fe razonable» en la posibilidad de identificar y consolidar el consenso por superposición que ya se encuentra latente en la sociedad —es latente porque partimos del supuesto de que la sociedad es básicamente justa.

En definitiva, Rawls cree que en una sociedad democrática moderna dividida por doctrinas comprensivas razonables es posible llegar a mantener la

unidad, la tolerancia y la estabilidad social. ¿Cómo? Pues generando a través de una concepción política de la justicia como la suya un consenso por superposición entre las distintas doctrinas. Cuando se da un consenso de este tipo, existe una congruencia entre las distintas doctrinas comprensivas que los ciudadanos tienen y la concepción política; y por lo tanto, los ciudadanos se muestran interesados en mantener el orden y la justicia existentes. Si alguien nos preguntase, pues, qué tipo de consenso podemos llegar a esperar en una sociedad plural justa, deberíamos responderle que el propio de una superposición de creencias fundamentales.

2. Un modelo gráfico del consenso por superposición y dos ejemplos gráficos de sociedades estables por superposición sin consenso

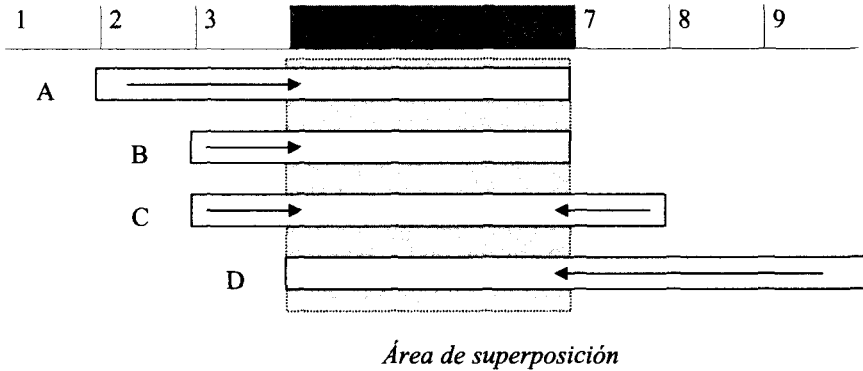
Así pues, la noción de consenso por superposición es la respuesta que ofrece el liberalismo político rawlsiano al problema del pluralismo. La pregunta que ahora debemos formularnos es ¿debemos estar de acuerdo con Rawls? ¿Pueden levantarse objeciones contra la idea de consenso por superposición? Nuestra opinión es que sí. En particular creo que contra esta noción podrían levantarse al menos dos críticas importantes. i) En primer lugar, alguien podría sostener que la idea de consenso por superposición o bien no juega ningún papel en la argumentación real que lleva a la concepción de la justicia como equidad rawlsiana, o bien tan sólo puede ser verosímil entre doctrinas eminentemente liberales. ii) En segundo lugar, alguien podría afirmar que el consenso por superposición es una forma irrealista y contraproducente de hacer frente al pluralismo radical de nuestras sociedades modernas.

A continuación vamos a intentar desarrollar los trazos básicos de esta segunda objeción. Como veremos, la clave de la objeción consiste en mantener o sugerir que un orden social puede ser tolerante y estable sin necesidad de un acuerdo o consenso fundamental con respecto a creencias, principios o virtudes morales definidas. Intentaremos dar verosimilitud a esta posibilidad partiendo de la idea de estabilidad *por superposición* que sugiere la idea de consenso por superposición.

A fin de poder clarificar esta crítica y llegar al punto de la discusión al que nos interesa llegar, proponemos realizar una representación gráfica del consenso por superposición rawlsiano. Como se verá, el interés y lo que nos permite utilizar una representación de este tipo es la idea de que las creencias se pueden *superponer* entre sí. Es decir, al elaborar esta representación nos tomamos en serio la metáfora de Rawls. (De todos modos es conveniente advertir que esta representación sirve para lo que sirve y para nada más.)

Consideremos la figura 1:

FIGURA 1. Creencias en la sociedad X



En esta figura la línea que va del 1 al 9 representa una serie de creencias básicas sobre distintas cuestiones (tanto políticas como morales, filosóficas, religiosas, etc.), creencias que se pueden hallar en una sociedad democrática contemporánea. Los puntos 4, 5 y 6 identificarían las creencias políticas que la concepción de la justicia como equidad articula. Para facilitar las cosas, podemos figurarnos que 4 equivale al segundo principio de justicia (o primera parte del segundo principio: el principio de la igualdad de oportunidades), 5 equivale al primer principio de justicia (el principio del derecho a un igual esquema de libertades para todos), y 6 equivale al tercer principio de justicia (o segunda parte del segundo principio: el principio de la diferencia). La zona en la que las distintas doctrinas coinciden puede llamarse «área de superposición».

Tal como se intuye, las figuras rectangulares alargadas que identificamos con letras mayúsculas corresponden a las doctrinas comprensivas que podemos hallar en X. Las flechas que aparecen en el interior de cada rectángulo pretenden hacer referencia a las estrategias justificativas que cada una de estas doctrinas comprensivas establecen en su propio corpus de creencias a fin de aceptar como verdadera desde su propia perspectiva la concepción política de la justicia. Dado que Rawls mantiene que los valores políticos tendrán preponderancia con respecto a otros valores, considero pertinente representar que el sentido de estas flechas se dirija hacia el centro. Por otro lado, podemos pensar que el sentido de las flechas es indicativo del tipo de estrategia justificativa a la cual cada doctrina recorrerá y la longitud de la flecha es indicativa de la profundidad y del esfuerzo que es preciso realizar en cada una de estas estrategias justificativas. (Así, por ejemplo, podemos pensar que A defiende las mismas creencias políticas que D, pero por razones profundas —e profundidad teológica o metafísica, por ejemplo— completamente distintas, puesto que el recorrido de su estrategia justificativa va en sentido contra-

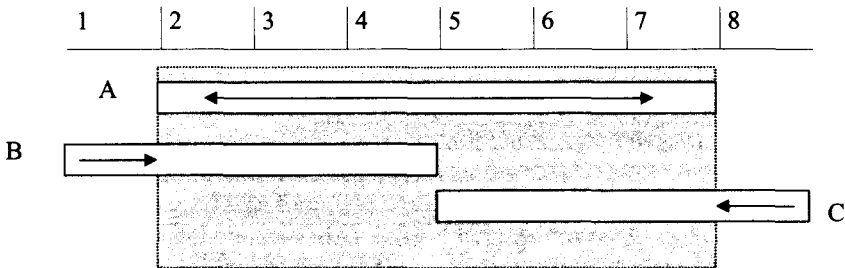
rio al de D; en los dos casos, sin embargo, existe un esfuerzo considerable de justificación.) Así pues, supondremos que la figura 1 constituye una buena representación gráfica de la noción de consenso por superposición. Ahora ya podemos avanzar un poco más.

Es evidente que Rawls no cree que todo consenso presuponga una superposición de creencias, puesto que admite la posibilidad de que un Estado consiga mediante la opresión de la libertad de los individuos la imposición de una sola doctrina comprensiva. Ahora bien, sí parece presuponer la afirmación inversa: que toda superposición (*overlapping*) estable de doctrinas comprensivas requiere de un *consenso* respecto a unas mismas creencias. Efectivamente, el hecho de que Rawls busque una concepción de la justicia que *toda* persona razonable debiera poder aceptar parece ser un claro indicio de que cree que siempre que una sociedad es estable en virtud de la superposición de creencias entre doctrinas comprensivas, la estabilidad se debe a la afirmación por parte de las distintas doctrinas comprensivas de unas mismas convicciones —en el caso del consenso por superposición rawlsiano, la estabilidad se debe a la afirmación de las ideas o convicciones políticas de la concepción de la justicia como equidad.

La objeción que queremos presentar a Rawls consiste en afirmar que tal cosa no es indudable. Nuestro intento pasa por hacer ver la posibilidad de sociedades en las que existe una estabilidad firme debido a una superposición de creencias y en las que, sin embargo, no existe un consenso sobre un conjunto determinado de convicciones o ideas —a las que deberíamos atribuir el papel de «foco de un consenso superpuesto». Opino que con el desarrollo de dos casos aprovechando el sistema de representación que hemos estado utilizando bastará para indicar hacia dónde apunta la objeción.

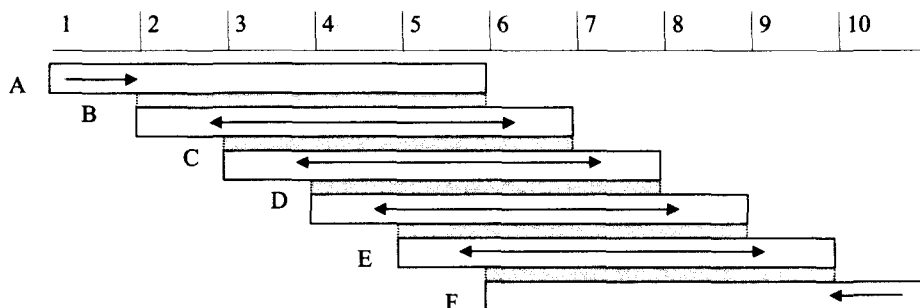
La figura 2 nos muestra el primer caso de estabilidad por superposición de doctrinas en las que la superposición no afecta a unos mismos elementos. Como se ve, este caso se da cuando una de las doctrinas es bastante más amplia que las demás, de modo que se superpone a las otras en un grado más que notable. Si se quiere, podemos explicar el hecho de que A —la doctrina comprensiva más amplia— abarque tantas creencias diciendo que se trata de una doctrina muy «liberal» o «eclectica», en el sentido que articula —tal vez de forma no del todo coherente— creencias bien distintas. (Por ejemplo, podemos pensar que un miembro de A puede aceptar sin problema lo que los miembros de B consideran intolerable, como que los sacerdotes mantengan relaciones sexuales de cualquier tipo, que es lo que enfrenta a los miembros de B contra los de C, que consideran que la religión reprime los instintos humanos más elementales; u otro ejemplo: B sería una religión cristiana ortodoxa; C una doctrina comprensiva filosófica como el marxismo ortodoxo; y A consistiría en una doctrina comprensiva que ve factible y no contradictorio que un capellán sea marxista.)

FIGURA 2. Creencias en la sociedad Y



Observemos que B y C son mutuamente excluyentes (en teoría de conjuntos diríamos que son conjuntos complementarios); es decir, podemos definir B por todo aquello que C no sostiene, y al revés. Difícilmente, pues, hallaremos nunca dos doctrinas comprensivas más enfrentadas ideológicamente que B y C. En este sentido, no podemos decir que en Y se haya acordado o se pueda originar un consenso sobre un conjunto determinado de creencias básicas. Y sin embargo tenemos buenas razones, creo, para pensar que la sociedad Y será estable y que cada una de las doctrinas comprensivas de Y será considerablemente razonable en el sentido de que estará dispuesta a actuar de acuerdo con un sentido de justicia que la mayoría de la sociedad podrá aceptar. Y por tanto, tenderá a haber un respeto mutuo. ¿Por qué será estable y razonable la relación entre doctrinas en Y? Pues sencillamente porque A es muy amplia y comparte al menos tres elementos con B y C —por separado, claro. En realidad, a parte de las cuestiones que tienen que ver con las creencias 1 y 8, todas las demás cuestiones (todas las que afectan las cuestiones que van del 2 al 7) pueden ser resueltas con una mayoría democrática suficiente: C siempre hallará apoyo en A para poner en marcha, a pesar de las reticencias de B, las cuestiones que afecten 5, 6 y 7. Asimismo, a pesar de las reticencias de C, B siempre hallará apoyo en A para poner en marcha aquellas cuestiones que afecten 2, 3 y 4. Es razonable esperar que alguna que otra vez habrá un enfrentamiento tenso entre B y C. Sin embargo, el hecho de que B tenga tantos puntos en común con A, y A comparta la mitad de sus creencias con C hará que B tenga interés en reducir la beligerancia de la discusión con C. Y se puede afirmar lo mismo de C respecto a B. Por tanto, las controversias fuertes entre B y C serán poco frecuentes, y cuando se den serán medidas y cortas, ya que una actitud excesivamente beligerante podría molestar a A, que se autoconsidera «amiga» de las dos. Por otro lado, B y C deberán hacer un esfuerzo mínimo para justificar desde sus creencias *sui generis*, por decirlo así, la superposición con A, y en este sentido, se sentirán poco motivadas para ejercer su derecho a la secesión (dado que en Y cada una de ellas tiene garantizada como mínimo la permanencia de tres de sus

FIGURA 3. Creencias en la sociedad Z



cuatro creencias). La doctrina A, por su lado, no tendrá ningún problema en justificar aquellos puntos con los cuales coincidirá con B y C.

La figura 3 nos muestra el segundo caso de estabilidad por superposición en el que no existe ningún consenso sobre unas mismas creencias.

En este segundo caso, de hecho, se explotan las mismas intuiciones que en el primero. Nótese que aquí la estabilidad también se produce por la misma regla según la cual dos grandes enemigos pueden llegar a entenderse si tienen un mismo gran amigo común. Efectivamente, como en Y, la estabilidad en Z no se debe al hecho de que todas las doctrinas, o una gran parte de ellas, compartan una misma creencia (la creencia «esencial»); sino que se debe al hecho de que, a pesar de que dos doctrinas comprensivas (A y F) son mutuamente excluyentes, y dos más (B y E) son casi excluyentes (y en este sentido, por tanto, haya una oposición total o casi total), cada una de ellas se superpone en 4 creencias a otra doctrina que le es muy próxima, etc. Así pues, la tarea estabilizadora corre a cargo, como es natural, de las doctrinas intermedias que «escalonan» la radical discrepancia que existe entre los extremos. Cada doctrina comprensiva valora mucho el hecho de que otra doctrina comprensiva le sea muy próxima; gracias a eso las tensiones se reducen hasta generar una convivencia estable. Y ésta se produce sin que las doctrinas hayan de renunciar a ninguna de sus creencias o a sus particulares estrategias justificativas. En una situación como ésta, evidentemente es inviable la redacción de un código moral común a todas ellas, que todas ellas acepten. Sin embargo, esta circunstancia no necesariamente tiene que comportar que no haya un cierto entendimiento en lo que hace a reglas procedimentales de convivencia (que no exista un cuerpo legal de regulación de la coexistencia pacífica). Por ejemplo, en Z podría tener una importancia suprema —una importancia que todas las doctrinas reconocerían— la norma de tolerancia según la cual es preciso respetar toda forma de creencia que reciba el reconocimiento de parte de alguna otra forma de creencia ya aceptada, en el supuesto de que una doctrina reconoce a otra cuando comparte con ella al menos 4 creencias.

Observemos, por otro lado, en tres cosas más. i) En primer lugar, que las creencias que ocupan el centro del abanico ideológico en Z (4, 5, 6 que antes hemos identificado con los 3 principios de justicia de Rawls) tendrán un grado de aceptación global muy alto. La creencia 4 es aceptada por 4 doctrinas de 6 que hay; 5 es aceptado por 5 doctrinas de 6; y 6 es aceptada por 5 doctrinas de 6. ii) En segundo lugar, observemos que a excepción de A y F, todas las demás doctrinas no deberán hacer ningún esfuerzo para cambiar sus estrategias justificativas; y el esfuerzo que deberán hacer A y F será mínimo. iii) En tercer lugar, nótese como en Z existirá una gran pluralidad de creencias. De hecho, en ella tendrá cabida cualquier creencia del abanico ideológico en consideración.

Así pues, acabamos de ver dos modelos gráficos de sociedades radicalmente plurales con un estabilidad más que considerable y que, sin embargo, no fundamentan tal estabilidad en ningún consenso sobre alguna creencia o principio moral concreto. El núcleo de la crítica al consenso por superposición rawlsiano que aquí presentamos radica en la posibilidad de que estos dos modelos gráficos no sean meramente posibilidades gráficas, sino que sugieran posibilidades de estabilidad política efectivas. Evidentemente para que la crítica tenga pleno sentido y la intuición desarrollada aquí gráficamente tenga calado es preciso que aparezcan teorías políticas que se hagan suyas las representaciones de las figuras 2 y 3. Por esta razón, a continuación vamos a exponer el pluralismo de valores de John Gray y la crítica que desde su teoría formula al liberalismo político. A nuestro parecer, la teoría de Gray aceptaría gratamente y daría contenido a las posibilidades gráficas de las figuras 2 y 3.

Con todo, antes de pasar a exponer a Gray, es preciso que hagamos una advertencia. En el caso de que la teoría de Gray fuera insostenible, eso no echaría por tierra automáticamente la intuición crítica que hemos desarrollado mediante los dos modelos gráficos de sociedades estables sin superposición. Es posible que aparte de la de Gray —incluso en oposición a la de Gray— existan otras concepciones políticas que llenen mejor de contenido y sentido esas posibilidades.¹⁰ Obviamente, lo que sería devastador para el núcleo de nuestra crítica sería que no hubiera ninguna teoría capaz de realizar tal cometido.

3. El *modus vivendi* del pluralismo de valores como alternativa al consenso por superposición rawlsiano

3.1. La teoría ética del pluralismo de valores

Según John Gray, es absurdo creer que podemos encontrar unos valores morales o unos principios morales con respecto a los cuales todo el mundo que sea mínimamente razonable estará de acuerdo. Las sociedades humanas —no solamente las contemporáneas— siempre han sido radicalmente plurales. Dicho de

otro modo: los conflictos entre valores constituye un fenómeno indeleble de la condición humana. En este sentido, Gray se aparta claramente del tipo de pluralismo razonable con el que trabaja el liberalismo político. Y ello porque defiende que el pluralismo de opciones vitales que acompaña necesariamente los intentos de llevar una vida plena comporta también inevitablemente conflictos de valor insuperables, a veces incluso trágicos. Es decir, lo que diferencia claramente el liberalismo político de la filosofía política pluralista de Gray es la aproximación que ésta realiza al fenómeno del pluralismo. Gray no se limita a constatar simplemente, como hace Rawls con la tesis de las cargas del juicio, que la experiencia demuestra que en determinadas cuestiones las personas no se terminan nunca de poner de acuerdo y que, por consiguiente, es mejor apartarlas del ámbito de la discusión razonable. Gray pretende justificar mediante una teoría ética el fenómeno mismo del pluralismo, dar cuenta de por qué es inevitable y por qué no debemos lamentar ni podemos dejar de lado la condición del conflicto permanente. Esta teoría ética recibe el nombre de *pluralismo de valores*.¹¹

El pluralismo de valores —o «pluralismo fuerte»¹² o «pluralismo objetivo»¹³ como también lo denomina Gray— consta de tres tesis. i) En primer lugar, sostiene que hay una cantidad indefinida de bienes humanos radicalmente distintos y que unos no pueden ser reducidos a otros, ni derivarse entre sí. Las experiencias valiosas de los humanos no son comprensibles desde una sola perspectiva de valor, no existe un común denominador a todas ellas. ii) En segundo lugar, el pluralismo de valores sostiene que «los bienes a menudo son incompatibles entre sí y a veces también son rivales».¹⁴ No existe una armonía preestablecida entre los valores humanos. iii) En tercer lugar, sostiene que «no hay ningún principio o conjunto de principios que permitan resolver los conflictos de valor de una forma aceptable para cualquier persona razonable».¹⁵ No existe ningún «summum bonum» o jerarquía de valores. En consecuencia, a menudo no habrá manera de compararlos racionalmente entre sí; muchos valores serán inconmensurables.

Como es obvio, cada una de estas tesis tiene sus implicaciones críticas. La primera tesis —la del antireduccionismo— constituye una objeción directa al utilitarismo y a todas las teorías éticas que enfocan la moralidad a partir de un criterio unívoco de lo que se considera bueno. La segunda tesis —la de la disarmonía entre valores— está dirigida especialmente contra la idea clásica de la perfección moral, la idea de que el sabio auna en una sola persona de algún modo todas las virtudes. Hay virtudes que no pueden ser realizadas al mismo tiempo, ni en la misma vida. Optar por un determinado estilo de vida conlleva a menudo tener que abandonar la aspiración de realizar las virtudes o los valores intrínsecos de otras prácticas incompatibles con él.

Las implicaciones críticas de la tesis de la inconmensurabilidad son múltiples. Una de las más notables es que contradice la creencia básica de las teorías éticas tradicionales, es decir, la creencia según la cual una teoría ética correcta ha de ser capaz de ordenar o resolver racionalmente cualquier conflicto de valor.

Según la tesis de la inconmensurabilidad, en cambio, dos valores incompatibles e irreconciliables pueden ser correctos al mismo tiempo; o un bien puede ser mejor que un segundo bien y éste, a su vez, mejor que un tercer bien, pero el primero ser peor que el tercero.¹⁶

No siempre que se da un conflicto de valores óptimamente irresoluble nos hallamos ante un conflicto de valores inconmensurables. A veces estamos ante dos valores que no se pueden combinar entre sí porque, sencillamente, las características contingentes de uno de ellos no permiten que el otro pueda darse. Por ejemplo, uno no puede dedicarse a beber absenta y esperar vivir muchos años al mismo tiempo. Otras veces, hay incompatibilidad de valores por razones propias de cómo sea la vida humana. Por ejemplo, como la vida humana es limitada uno no puede aspirar a la excelencia en el baile clásico y al mismo tiempo ser campeón mundial de ajedrez.¹⁷ No obstante, la inconmensurabilidad es la característica más notable del pluralismo de valores, y la más revolucionaria también. Ahora bien, ¿cómo podemos creer en la inconmensurabilidad entre valores? Bueno, dice Gray, no es necesario que nos esforcemos a creer en nada, aquí. En realidad, si nos fijamos bien, veremos que nos hallamos constantemente en medio de situaciones de conflicto entre valores inconmensurables. Tan sólo necesitamos ser fieles a la experiencia, pues. Efectivamente, los conflictos entre valores inconmensurables pueden surgir de distintos modos.¹⁸ i) Por ejemplo, pueden surgir de las convenciones que rigen la vida moral en una cultura particular. En el interior de cada cultura hay bienes que no pueden ser comparados entre sí. En la nuestra, pongamos por caso, no es lícito comparar la amistad con el dinero; los bienes que reportan la una y el otro se consideran inconmensurables. Desde nuestro punto de vista, forma parte del significado de la amistad y el dinero que no puedan ser comparados. ii) También existen situaciones de conflicto entre valores inconmensurables cuando el mismo bien es interpretado de forma distinta por culturas distintas. Por ejemplo, la virtud del coraje en el pueblo guerrero de los zulús es incomparable con la de los pacifistas cuáqueros. iii) Asimismo, distintas culturas o tradiciones pueden valores y virtudes completamente distintas e inconmensurables entre sí. Las virtudes exaltadas en el Sermón de la Montaña son inconmensurables con las virtudes de la *areté* de los mitos homéricos. Cuando dos o más valores inconmensurables colisionan, no hay modo de resolver racionalmente el conflicto. Es decir, no disponemos de ningún criterio que nos permita tomar la decisión racional que maximizaría los beneficios de la elección. La elección puede llegar incluso a ser trágica.

No obstante, esto no significa que el pluralismo de valores advoque por el irracionalismo en ética.¹⁹ Lo que significa es que las razones que guiarán la elección tendrán que ver con el contexto de valor en el que se tomará la decisión y no dependerán en cambio de ningún criterio supracontextual. El pluralismo de valores, por consiguiente, en realidad «socava una concepción errónea de la razón»:²⁰ la concepción racionalista de la razón, como la llamó B. Williams.²¹ La idea de la existencia de distintos contextos de valor, a menudo incomparables, tiene que ver

con un aspecto fundamental de la teoría del pluralismo de valores: los conflictos de valor son inevitables porque la naturaleza humana, si bien es la misma para todo el mundo, es indeterminada, está abierta a múltiples posibilidades de desarrollo (*flourishing*). La raíz de la inconmensurabilidad y de los conflictos de valor en general no son las opiniones, sino la necesidad humana —común a todos— de hacer frente a las circunstancias. Pero el hombre se ha encontrado en situaciones bien diversas. Por esta razón ha dado respuestas tan distintas. Y por esta misma razón no podemos afirmar que el pluralismo de valores es una teoría relativista o subjetivista,²² puesto que aun cuando sostenga que los valores pueden ser inconmensurables, en realidad defiende que son objetivos.

A diferencia de otras especies de animales, los seres humanos podemos desarrollarnos (*flourish*) en una variedad enorme de mundos, cada uno de los cuales distinto. La objetividad que aquí reclamamos para los valores deriva en parte de las raíces que éstos tienen en la naturaleza humana común, y en parte de las prácticas públicas —diversas y frecuentemente inconmensurables— que los humanos se han inventado.²³

Las necesidades humanas iguales y la indeterminación de la naturaleza humana, por consiguiente, dan razón de la fuente de los conflictos de valor y justifican al mismo tiempo que debemos aceptar la inconmensurabilidad entre valores y formas de vida. Pues ninguna forma de vida puede «reclamar que tan sólo ella incorpora el bien humano».²⁴ Por otro lado, el hecho de las necesidades humanas iguales también comporta que determinados males sean «males universales».²⁵ Esto es lo que comprendió Nietzsche —el perspectivismo del cual constituye un referente indiscutible del pluralismo de valores—, pero es esencial tener en cuenta que:

La afirmación de que existen unos males genéricamente humanos no se basa, en último término, en un consenso de creencias [...] Como otros animales, los humanos poseen una serie de necesidades que no cambian mucho y que constriñen las formas de vida con las que se pueden desarrollar. Cuando la frustración de una necesidad genéricamente humana provoca que resulte imposible alcanzar una vida que vale la pena ser vivida, entonces estamos ante un mal universal.²⁶

Tener en cuenta que existen males universales, y que estos males universales deberán definirse en general de este modo, será esencial para responder adecuadamente, desde un punto de vista político, al hecho del pluralismo radical de nuestras sociedades.

3.2. *La crítica del pluralismo de valores al liberalismo político*

El liberalismo dominante, según Gray, a pesar de presentarse como una teoría que se preocupa primariamente de acomodar la diversidad ética y religiosa, no es una buena respuesta al pluralismo de nuestros tiempos. Según como se mire incluso es

una respuesta incorrecta, ya que a menudo lo que hace es ocultarlo o bien se aprovecha de él. El liberalismo político rawlsiano no es ninguna excepción a esta diagnóstico general; más bien constituye su prueba. El liberalismo político sostiene que las distintas doctrinas comprensivas razonables coincidirán en afirmar —aunque por razones distintas, internas a cada una de ellas— unos mismos principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. Sostiene que, independientemente de los valores éticos que uno tenga, hay principios morales de justicia que todo el mundo estará dispuesto a aceptar porque no presuponen ninguna concepción del bien en particular y, por lo tanto, no son controvertidos. Pues bien, Gray no está de acuerdo con la propuesta del liberalismo político —especialmente con la idea del consenso por superposición. En concreto, la critica por cuatro razones —diferentes, pero todas ellas vinculadas entre sí.

La primera razón es que simplemente es falso que una concepción de la justicia pueda evitar hacer referencias sustantivas a determinadas concepciones del bien. En este punto, Gray coincide con otro grupo de críticos del consenso por superposición:²⁷ cualquier concepción de la justicia presupone algún tipo de fundamentación sustantiva. «Sea cual sea el valor que se crea centralmente constitutivo del liberalismo, tan sólo podrá tratarse de un valor que pertenezca a las condiciones e ingredientes de la vida buena... Los principios relativos a derechos o a la justicia... en la medida que tienen un contenido determinado... incorporan concepciones sustantivas del bien».²⁸ Ninguna teoría cuenta con un consenso sobre la equidad lo suficientemente profundo o amplio para dar lugar a una teoría de la justicia. No hay más consenso sobre el significado de la justicia que sobre el carácter del bien. En cualquier caso, posiblemente haya menos».²⁹ Gray ataca la idea de la supuesta univocidad de los principios de justicia basándose en la crítica que Hart efectuó a la primera versión que Rawls presentó del primer principio de justicia, el de las libertades iguales básicas. Según Gray, Hart echó en cara a Rawls que la noción de libertad, igual que la de derecho, es indeterminada; o sea, no posee un contenido determinada hasta que uno recurre a unos intereses sustantivos que, se supone, es preciso proteger.³⁰ Por otro lado, Gray también se ayuda de la idea wittgensteiniana según la cual no puede haber aplicación de reglas sin juicio. Uno podría pensar que los principios de justicia son como reglas, dice Gray. Pues bien, las reglas no se aplican solas, requieren del juicio. Pero esto implica que los principios de justicia requerirán del juicio de los ciudadanos para poder tener un significado determinado. Ahora bien, cada ciudadano juzgará, evaluará la idea de justicia de acuerdo con la concepción del bien que crea correcta. En consecuencia, en una sociedad plural habrá interpretaciones completamente distintas de los principios de justicia. Incluso si, formalmente, fueran las mismas, la gente interpretaría que tienen unas implicaciones o que deben aplicarse de formas completamente distintas. Por esta razón no puede haber más consenso con respecto a la justicia que con respecto a lo bueno.³¹ Ahora bien, si este análisis es acertado, entonces el liberalismo político queda tocado: «...los mismos principios tienen unas implicaciones bas-

tante diferentes dependiendo del perfil moral de aquellos que los aplican. Esto es desastroso para Rawls, puesto que anula la capacidad de elaborar un liberalismo político independiente de cualquier concepción sustantiva del bien».³²

Rawls no se da cuenta de esta verdad elemental sobre la justicia porque para él «la filosofía política es una rama de la filosofía del derecho, la rama que se ocupa de la justicia y los derechos fundamentales. La meta de la filosofía política es la Constitución ideal».³³ Esta es la segunda razón por la que Gray critica la filosofía de Rawls: el liberalismo político despolitiza la discusión pública, la convierte en un asunto técnico y jurídico. Paradojalmente, el liberalismo «político» rawlsiano es más legalista que político.

La institución central del «liberalismo político» de Rawls no es una asamblea deliberativa como por ejemplo un parlamento, sino un tribunal de justicia. Todos los temas fundamentales son apartados de la deliberación política para ser adjudicados a un Tribunal Supremo. La descripción que hace de sí misma la doctrina rawlsiana como liberalismo político esconde una ironía suprema. En realidad, la doctrina de Rawls es un tipo de legalismo antipolítico.³⁴

Lo peor de todo, según Gray, es que esta perspectiva legalista de la política ha calado profundamente en muchos países occidentales, especialmente en EE.UU. A consecuencia de esto, muchos conflictos de valor, como por ejemplo el aborto o la eutanasia, no ha podido ser resueltos mediante un compromiso entre las partes enfrentadas —puesto que la perspectiva legalista supone que, como hay en juego los derechos fundamentales de alguien, una parte del litigio tiene toda la razón y la otra no—, sino que se han alargado indefinidamente, infructuosamente.³⁵ El intento de resolver para siempre los conflictos de valor no hace sino perpetuarlos. Esconder los conflictos no los disipa, más bien al contrario: los puede llegar a hacer intratables.

En este sentido, el liberalismo político también es criticable —la tercera crítica— porque pretende negar un hecho fundamental de la vida humana individual y colectiva: el hecho del conflicto de valores intrínseco al pluralismo de valores. La teoría de Rawls no es fiel a la vida ética de las personas y las sociedades. El liberalismo político —como el legalismo político en general— se atreve a negar la realidad efectiva de las cosas a fin de preservar o hacer más coherente una perspectiva teórica determinada en la que cree ciegamente. Pero esto es inaceptable. La infidelidad a la realidad es la falta más grave en la que puede incurrir una teoría ética.³⁶

La cuarta objeción que Gray formula contra el liberalismo político consiste en decir que este tipo de liberalismo —legalista, ciego a la realidad moral de las personas y las sociedades— pone en peligro justamente la práctica de la tolerancia de aquellas instituciones que los primeros liberales pusieron en juego para hacer frente al fenómeno del pluralismo.³⁷ En particular, pone en peligro la idea de que la mejor forma de combatir la conflictividad natural de los humanos es el diseño de una «sociedad civil». Nos interesa, por lo tanto, afirma Gray, volver a

fijarnos en las soluciones del primitivo liberalismo y olvidarnos de la aspiración utópica de que si logramos hallar la teoría ética correcta o somos capaces de identificar los principios morales correctos podremos resolver todos los conflictos de valor para siempre.

3.3. *Modus vivendi vs. consenso por superposición*

Lo primero que tenemos que hacer, pues, si queremos responder al reto del pluralismo de valores sin eliminarlo, es quitarnos de la cabeza que tenemos que conseguir un consenso entre todos los ciudadanos con respecto a unos valores o principios morales concretos. La verdad del pluralismo de valores es intrínsecamente incompatible con la persecución de un consenso moral. Ahora bien, esto no significa necesariamente que una sociedad radicalmente plural tenga que ser más inestable o tenga que ser más problemática que cualquier otra sociedad. Una cosa es que no exista un consenso sobre valores o principios y otra muy distinta que no existan modos, fórmulas institucionales para hacer frente a la conflictividad que hay entre las distintas formas de vida de una sociedad plural. Es en este punto dónde cobran sentido los modelos gráficos que hemos presentado anteriormente.

Los distintos tipos de vida que pueden hallarse en la mayoría de sociedades contemporáneas no comparten una concepción de los bienes primarios de la vida humana. Están animados por distintas concepciones de la vida buena que pueden superponerse lo bastante para hacer posible un compromiso, pero tienen demasiado poco en común para permitir el desarrollo de una concepción de la justicia única y comprensiva.³⁸

Es insensato imaginar que la sociedad o el gobierno son más estables cuando se basan en fundamentos de principio. A menudo lo que hace imposible la coexistencia pacífica es un compromiso con ideales rivales basado en principios.³⁹

El objetivo político por excelencia es la coexistencia pacífica entre las distintas e incommensurables formas de entender la vida. El test de legitimidad de una sociedad plural es «su éxito en la mediación entre conflictos de valores, incluyendo los ideales rivales de justicia».⁴⁰ Dicho de otro modo: una sociedad es legítima si consigue evitar los males universales y permite que en ella se desarrollen las distintas formas de vida que sus ciudadanos poseen. A menudo, la obsesión por conseguir un consenso perjudica más que no ayuda a superar este test. Por consiguiente, lo que debemos hacer, en primer lugar, es diseñar formas de coexistencia en las que no sea necesario el consenso y baste el compromiso entre las partes de respetarse mutuamente.⁴¹ Al resultado del diseño de formas de coexistencia pacífica basadas en el compromiso Gray lo llama *modus vivendi*. Según Gray, la práctica institucional que Occidente ha venido ensayando en los últimos siglos nos da una pista ya sobre qué recursos nos conviene más a fin de facilitar el *modus vivendi* que hará legítima una sociedad marcada por el pluralismo. En concreto,

afirma que una sociedad es legítima si en ella i) impera la ley; ii) se garantiza la satisfacción de las necesidades básicas de los individuos, las minorías reciben protección; y iii) se reflejan «los modos de vida y las identidades comunes de sus ciudadanos». ⁴² Por otro lado, un gobierno legítimo deberá respetar los derechos humanos de sus ciudadanos, puesto que los derechos humanos son un tipo de convenciones que permiten que individuos y comunidades en conflicto puedan convivir pacíficamente. ⁴³

No obstante, estos tres conjuntos de instituciones no equivalen todavía a un régimen de tipo liberal. De hecho, existen otros regímenes, bien distintos de la democracia liberal, que también los pueden realizar y que, por consiguiente, también deben ser considerados legítimos. ⁴⁴ Las instituciones de la democracia liberal son tan sólo una de las posibles soluciones que existen a la necesidad de hallar un *modus vivendi*. Efectivamente, la democracia debe entenderse como un complejo de prácticas institucionales destinadas a mitigar los conflictos de valor. ⁴⁵ Es de este modo cómo responde a la existencia del pluralismo de valores a que inevitablemente conducen los esfuerzos humanos por hacer frente al mundo. ⁴⁶ No deberíamos ver en ella nada más que eso, según Gray.

NOTAS

1. J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996 (1993), p. 12 [LP].

2. LP, p. 208. Esta afirmación podría servir de definición de doctrina comprensiva.

3. Dos observaciones importantes: 1) Rawls contempla la pluralidad de doctrinas comprensivas como un hecho simplemente; y 2) no se fija en cualquier posibilidad de pluralismo, sino tan sólo en el pluralismo razonable.

4. Este es otro supuesto crucial para el liberalismo político rawlsiano —un supuesto bien controvertible, por otro lado.

5. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge MA, Harvard UP, 1971 [TJ], p. 457.

6. En este punto radica, en realidad, el descubrimiento de la debilidad interna de su teoría en TJ y la razón de la elaboración del liberalismo político en LP.

7. Recordemos que para Rawls, una concepción de la justicia es meramente política —y no interfiere con las doctrinas comprensivas razonables— cuando responde a las tres características siguientes: 1) tiene como objeto de consideración únicamente la estructura básica de la sociedad; 2) se presenta como una concepción independiente (*freestanding*) con respecto a las doctrinas comprensivas; 3) extrae su contenido de determinadas «ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática» (LP, p. 43).

8. La teoría de la justicia que Rawls resume en *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA, Harvard UP, 2001.

9. Entre otras razones, porque habrá otras concepciones políticas que también querrán atribuirse el mismo mérito que ella.

10. Véase, por ejemplo, N. Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

11. El padre de la teoría del pluralismo de valores es Isaiah Berlin. Gray se inspira explícitamente en él. De la obra de Berlin sobre la teoría del pluralismo de valores puede consultarse espe-

cialmente: I. Berlin, «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 274 y ss.; I. Berlin, «Efectos perdurables del Romanticismo», en *Las raíces del Romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 159 y ss.; I. Berlin, «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII», en *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 2002, pp. 139-171. Gray ha escrito un libro sobre Berlin, titulado justamente *Berlin* (Londres, Fontana Press, 1995).

12. Véase J. Gray, «Where Pluralists and Liberals Part Company», en M. Baghramian y A. Ingram, *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000, pp. 85-103.

13. Véase J. Gray, «What is Dead and What is Living in Liberalism?», en J. Gray, *Post-liberalism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996, pp. 283-328.

14. «Where Pluralists and Liberals Part Company», p. 87.

15. *Ibid.*

16. La vulneración de la regla de la transitividad es el rasgo distintivo de la incommensurabilidad. Véase «What is Dead and What is Living...», p. 304.

17. «Where Pluralists and Liberals Part Company», p. 89.

18. Véase J. Gray, *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 50 y ss.

19. Es preciso no confundir tampoco el pluralismo de valores con el relativismo o el subjetivismo (*ibid.*, pp. 62 y ss.).

20. *Ibid.*, p. 62.

21. Véase, B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana Press, 1993.

22. Véase cómo Gray se defiende de las acusaciones de relativismo y subjetivismo en *Las dos caras del liberalismo*, pp. 62 y ss.

23. «What is Dead and...», p. 297.

24. «Where Pluralists and Liberals...», p. 100.

25. Dice Gray: «Los humanos tenemos una naturaleza común que da cuenta de lo que yace en la base de los bienes y males universales, y lo que explica los conflictos universales» (*Las dos caras...*, p. 139).

26. *Ibid.*, p. 81.

27. Hay críticos que arguyen que la idea de consenso por superposición tan sólo será válida para aquellas doctrinas comprensivas que ya sean eminentemente liberales, es decir, aprueben una serie de valores que se consideran fundamentales dentro de la tradición liberal. Entre los críticos que no ven ningún problema en este hecho, podríamos situar, por ejemplo, a Brian Barry (véase «John Rawls and the Search for Stability», *Ethics*, 105, 1995, p. 912) o a Will Kymlicka (véase «Two Models of Pluralism and Tolerance», en D. Heyd [ed.], *Tolerance: An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton UP, 1996, pp. 81-103).

28. «Where Pluralists and Liberals...», p. 86.

29. *Las dos caras...*, p. 25.

30. *Ibid.*, p. 89.

31. En este sentido, Gray está de acuerdo con los comunitaristas cuando éstos dicen que lo correcto o la justicia no es anterior al bien.

32. *Las dos caras...* p. 90.

33. *Ibid.*, p. 24.

34. *Ibid.*, p.26.

35. *Ibid.*, p.135.

36. Véase *ibid.*, pp. 61, 49, 56, 60-61, 153.

37. «What is Dead and What is...», p. 327.

38. *Las dos caras...*, p. 29.

39. *Ibid.*, p. 155.

40. *Ibid.*, p. 152.

41. Si el objetivo de la filosofía política de Rawls es perfeccionar las intuiciones políticas kantianas, el del pluralismo de valores es desarrollar las intuiciones de Hobbes.

42. *Las dos caras...*, pp. 124-125.

43. *Ibid.*, p. 123.

44. Gray menciona el caso del Imperio Otomano, el caso del Imperio de los Habsburgo, y el caso del régimen cubano actual. Cf. *ibid.*, p. 125.

45. *Ibid.*, p. 123.

46. En este sentido, el *modus vivendi* de Gray contradice una de las conclusiones del padre inspirador del pluralismo de valores, I. Berlin. Para Berlin, el pluralismo de valores hace necesario el liberalismo. Para Gray, esto no es necesariamente así. Véase *ibid.*, pp. 112 y ss.

Joan Vergés Gifra es autor de «Les esquerdes del liberalisme polític: una crítica filosòfica a John Rawls» (en prensa) y de artículos como «El dilema del consenso por superposición rawlsiano» («Isegoría», 2004) y «El giro hermenéutico del liberalismo político rawlsiano» («Endoxa», 2005).