



Postconvencionales

No. 1, enero 2010, pp. 8-19

ESCUELA DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y ADMINISTRATIVOS



Una introducción a la moral postconvencional desde la sociología y la filosofía política

Juan Carlos Alútiz

Universidad de La Rioja, España

Tabla de contenidos

Orígenes de la noción.

¿Qué podemos entender como una moral postconvencional?

- ♣ Distinción entre las esferas pública y privada.
- ♣ Fundamentación de la moral pública en algún principio universal de racionalidad práctica.
- ♣ Estimación de algunos valores y creencias como consubstanciales a una convivencia universal entre iguales pero diferentes.

Algunas conclusiones sobre la moralidad postconvencional y principales puntos de crítica.

Orígenes de la noción

Los orígenes de lo que en la actualidad podemos denominar como una moralidad postconvencional se lo debemos a la genialidad de uno de los principales teóricos de la disciplina psicológica, Piaget, el cual, en su libro *El criterio moral del niño* (1932/1977), mediante una metodología de observación y encuesta cualitativa sobre como los niños van adquiriendo la competencia para aplicar normas en el juego de las canicas, pudo descomponer su aprendizaje en tres etapas: la anomía, la heteronomía y la autonomía. La etapa anómica era aquella en la que los niños, con independencia de las normas que regulan el juego, aprenden un conocimiento operativo que los habilita con las técnicas y destrezas para manejar físicamente las canicas. La etapa heterónoma era aquella en la que los niños asumían las reglas que podían observar en sus mayores, y las reproducían fidedignamente como si fuesen inviolables. La etapa autónoma se empezaba a manifestar a partir de los

doce años, y en ella los niños trataban de negociar las reglas del juego antes de que este tuviese lugar, pudiendo realizar modificaciones en virtud de las necesidades o apetencias del tipo de juego a desarrollar. El objeto de esta investigación de Piaget se enmarcaba en su proyecto de mayor calado por desentrañar los misterios de la psicología evolutiva, pero discípulos como Kohlberg (1992) le darán un enfoque más centrado en los aspectos cognitivos de la moral. Para este autor, y con el apoyo empírico de tests psicológicos, las etapas del aprendizaje normativo, y en cierto sentido de maduración moral y personal, se descomponen en seis etapas, que sin embargo se pueden agrupar de dos en dos en las tres mismas etapas que distinguía Piaget. En la lectura de Kohlberg, la etapa preconvencional pondría su acento en una motivación egoísta que sólo responde a las normas que tienen el respaldo de una sanción social, y cuya disponibilidad para la cooperación social se ciñe a una correspondencia de contraprestaciones mutuas. La etapa convencional internalizaría en el individuo, y concretamente en su sentido de la identidad personal, los valores cultural-normativos de una comunidad de vida que se encuentra más allá de los miembros que la componen; es decir, en afinidad con Durkheim, como una realidad propia de rango superior al individuo que este “debe” respetar y preservar como algo sagrado, tales como la mayoría de las creencias religiosas. La etapa postconvencional, por el contrario, crearía una distancia entre las capacidades reflexivas abstractas del individuo y sus creencias particulares acordes a su adscripción comunitaria. En este último contexto —la convivencia entre individuos procedentes de distintas comunidades de creencia—, el sujeto social necesita de nuevos conceptos universales de conducta, tales como la justicia y la tolerancia, para ordenar las nociones morales y normativas que le permiten la convivencia con iguales pero diferentes.

Las críticas a los planteamientos de Kohlberg arreciaron sobre todo por parte de los filósofos de la moral, que vieron una intención por parte del autor por legitimar las tesis morales que defienden los filósofos del liberalismo, y en especial de John Rawls, frente a otras propuestas de ordenamiento moral y político; es decir, una intencionalidad de fundamentación filosófica de la moral postconvencional, según la versión liberal, encubierta bajo una supuesta metodología de investigación empírica. Otras críticas más comunes a la propuesta de Kohlberg se dirigieron sobre las limitaciones del modelo evolutivo, puesto que, en primer lugar, la proposición de etapas es irreversible y secuencial, con lo que no se admiten ni retrocesos ni saltos, con el peligro añadido de considerar a quien se estanque en los estadios preconvencional y convencional como personas infradesarrolladas cognitivamente y moralmente; en segundo lugar, las etapas constituyen una jerarquía de estructuras cognitivas que dan cuenta de la trayectoria progresiva de la racionalidad reflexiva, es decir, que la etapa postconvencional es la de mayor rango moral frente a las anteriores (por lo que, en sintonía con el proyecto de la Ilustración, las creencias religiosas se convierten en una especie de ilusión para mentes poco desarrolladas); y por último, al igual que los paradigmas de Kuhn, cada etapa constituye una unidad estructurada de cognición independiente, con lo que no cabe la comparación (ni el diálogo) entre las diferentes etapas, poniendo en cuestión valores consubstanciales al propio liberalismo moral y político, como la tolerancia y la comunicación entre quienes tienen diferentes conceptos y creencias morales.

Desde el punto de vista de la teoría sociológica, prácticamente desde sus inicios, y no habría más que recordar la ley de los tres estadios de Comte o el darwinismo social de Spencer, se postuló una visión de la historia de las sociedades en clave evolucionista, por la que se habría pasado de creencias mágicas a creencias religiosas, y, finalmente, con la llegada de la Ilustración, a creencias racionales para el ordenamiento normativo. Pese a las críticas a los modelos evolucionistas por parte de la antropología, y en especial del movimiento del relativismo cultural, intermitentemente han surgido nuevas teorías que tratan de apoyar y avalar esta clasificación. Quizás la que mayor peso ha tenido en los cimientos de la propia teoría sociológica es la teoría de la racionalización de las imágenes del mundo de Max Weber, para el cual se puede vislumbrar, a lo largo de la historia de las civilizaciones humanas, un progresivo gradiente de racionalidad en la ordenación del mundo, y de las normas sociales que regulan la convivencia entre individuos. El concepto de “imagen del mundo”, que originalmente procede de Karl Jaspers, guarda además bastantes resonancias con el concepto de paradigma de Kuhn, en el sentido de que son totalidades cognitivas a través de las cuales se interpreta y vivencia el propio mundo. La imagen del mundo es todo aquello por lo cual nos representamos la realidad externa como un espacio de experiencia, dotándonos para su percepción cognitiva de un cierto sentido de orden, que además es compartido con el resto de personas que pertenecen a nuestro grupo de referencia social en virtud de una transmisión cultural. Las imágenes del mundo nos dejarían constancia, entonces, de la necesidad del hombre de “vivir” dentro de un mundo “instituido de significado”, y de su capacidad “imaginativa” para sumergirse y vivir dentro de los propios mitos que previamente ha creado (Castoriadis, 1989).

El mismo Jaspers ya se enfrentó a la tarea de dotar de “sentido” a la historia practicando cortes que viniesen a señalar las rupturas entre estas “imágenes del mundo”, forjando para dicho propósito el concepto de “tiempo eje” (1985, pp. 19-43), es decir, donde podemos establecer los mojones que señalan la ruptura de estas imágenes del mundo. Para el autor, el principal corte en la historia que señala el primer cambio de imagen del mundo (*axial age*) se encuentra en el proceso espiritual acaecido entre el 800 y el 200 antes de Cristo, gracias al cual habrían nacido en diferentes partes del mundo (China, India y Occidente) las religiones universales¹. S. N. Eisenstadt, en su artículo titulado “The Axial Age Breakthroughs: their Characteristics and Origins” (en Eisenstadt, 1986), siguiendo la estela de Jaspers distingue también tres tipos diferenciados de imágenes del mundo, que se corresponden con las sociedades pre-axiales, axiales y post-axiales. Las épocas pre-axiales serían aquellas correspondientes al hecho fundacional de las sociedades, que se instituyen en el mismo momento de “simbolización sagrada” de la realidad natural y social en la práctica mítico-mágica. Las sociedades axiales serían aquellas que crean una ruptura de niveles en la significación de la realidad, entre un mundo profano y un mundo sagrado, y que se corresponderían, fundamentalmente, con la época de instauración e implantación de las grandes religiones universales. Por último, las sociedades post-axiales serían aquellas en las cuales, en virtud de una secularización de los universos simbólicos de vivencia, se

¹ Jaspers (1985, pp. 139 y ss.) distingue también una segunda ruptura histórica producida por el progreso técnico en torno al siglo XVIII, que, con el desarrollo de la racionalidad científica, daría paso a la imagen del mundo moderna.

manifiesta una disolución de las grandes metanarrativas sagradas a favor, en los términos utilizados por Weber, de una creciente racionalización sociocultural y especialización de esferas de valor, fundamentalmente: la ciencia, el derecho y el arte.

Entre los autores que se habrían propuesto aunar ambas teorías, la de las etapas morales de la psicología evolutiva, y la de los estadios socio-históricos, se puede destacar a Jürgen Habermas. Desde la inflexión comunicativa que le otorga este autor, y más concretamente el fundamento comunicativo de la propia racionalidad social, cualquier desarrollo de la moral en términos cognitivo-rationales siempre se tiene que retrotraer a un marco de interacción social de referencia, es decir, a una “imagen del mundo” que le sirve de soporte. Esto significa, a *grosso modo*, que para que pueda existir una moral postconvencional, primero tiene que existir una sociedad en la que se posibiliten las condiciones de su desarrollo; en definitiva: una sociedad post-axial². No obstante, el objetivo último de Habermas es crear su propia teoría de la moral postconvencional, conocida como “ética del discurso” en afinidad con su teoría de la racionalidad comunicativa, por lo que no le presta una especial atención a la equiparación de los estadios preconvencional con el pre-axial, ni al convencional con el axial. Dado que el objeto de este pequeño texto introductorio se centra en este último concepto de una moral postconvencional, tampoco me voy a entretener con las etapas precedentes, emplazando a los lectores interesados en las correspondencias entre ambas a revisar mi artículo “Los estadios morales de la evolución social” (2004).

¿Qué podemos entender como una moral postconvencional?

La respuesta a esta pregunta, como acabamos de ver, siempre nos retrotrae en última instancia a su fundamentación filosófica, pues solamente gracias a esta disciplina es como podremos dar una formulación adecuada a sus ambiciones como normas rectoras del orden social y la convivencia. Antes de proseguir por esta senda, sin embargo, es necesario realizar una advertencia: para que la moral postconvencional pueda implantarse en una sociedad es preciso que la misma constitución política se encuentre bajo la guía de sus principios normativos; en definitiva, existe un necesario maridaje entre la esfera moral y la política, puesto que la primera ofrece a la segunda los cimientos de su legitimación racional, y sin el apoyo fáctico de la legalidad de la segunda la primera nunca podría existir. La razón para ello es muy sencilla: siempre es el orden político quien tiene la atribución y potestad de definir e imponer, con el monopolio legítimo del uso de la fuerza, las normas sociales que regulan la convivencia, independientemente del sistema de gobierno vigente. Es por esta razón que las diferentes modalidades de lo que podemos entender como una

² Lo importante de esta condición es que invierte el proceso de justificación y legitimación de la moral tal y como está planteado por la psicología del desarrollo; es decir, que para que pueda haber un estadio postconvencional, antes se ha tenido que crear una fundamentación filosófica de alguna doctrina moral postconvencional, que después pueda a su vez difundirse y mediatizar la comunicación social. Solamente tras la implantación de dicha racionalidad moral postconvencional, se podrá crear una conciencia moral postconvencional en el interior de los individuos.

moral postconvencional vieron la luz solamente después de la implantación de los sistemas de gobierno democráticos, y que las principales versiones de la moral postconvencional guarden a su vez estrechas relaciones con las diferentes versiones de la democracia: la teoría de la justicia y del liberalismo político de John Rawls, con los sistemas democráticos liberales; la teoría kantiana y la misma “ética del discurso” de Jürgen Habermas, con el republicanismo como doctrina democrática.

No obstante, y pese a sus diferencias, que las hay (Alútiz, 2007), toda moral postconvencional presenta unos rasgos comunes, puesto que, en resumidas cuentas, su objetivo es el mismo: buscar algún mecanismo que permita mantener una distancia reflexiva sobre los propios intereses particulares y creencias axiológicas, de tal manera que se puedan estipular normas que resulten universalmente válidas para todo el mundo por su fuerza de convicción racional. Se pueden destacar algunos elementos comunes a todas las teorías sobre la moral postconvencional, que esencialmente orbitan en torno a las aportaciones de Kant, Habermas y Rawls, como los que se destacan a continuación.

Distinción entre las esferas pública y privada

La primera, es la distinción entre una esfera pública de convivencia universal y una esfera privada de creencias particulares, en la que cada quien tiene derecho a ordenar su vida según las creencias e intereses personales que estime oportunos. Esta distinción está mucho más definida en la versión liberal que en la republicana, dado que la misma revolución inglesa de 1646 tenía por objeto la defensa de la libertad de creencia religiosa frente al soberano, creando una especial sensibilidad posterior a la defensa de los derechos ciudadanos frente a las posibles imposiciones por el poder político del Estado, lo que a la postre llevaría a diferenciar dos ámbitos políticos: el ámbito público del Estado como poder político, y el ámbito privado económico, cultural y social de la Sociedad Civil.

El propio Rawls define como el principal objeto de reflexiones en su segunda etapa la siguiente cuestión: «¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?» (1996, p. 33). Para Rawls el problema hobbesiano de la búsqueda de esa convivencia pacífica entre personas radicalmente diferentes por sus adscripciones y creencias de vida, sólo puede resolverse a través de un pacto político de gran espectro, reflejado generalmente en una Constitución política como fuente primordial del orden normativo y de la “razón pública”. Por el contrario, en la versión republicana siempre existe un mayor riesgo de que la definición “racional” del bien común o razón pública acabe por sobreponerse “legítimamente” por encima de los derechos particulares, derivando en consecuencias tales como una cierta beligerancia de los principios republicanos del orden social frente a las creencias religiosas, y/o en una filosofía económica más intervencionista por parte del Estado, que deja un menor margen de maniobra a la iniciativa privada de la Sociedad Civil. En el caso de Habermas, incluso viene a exponer una confrontación entre el Estado (Sistemas sociales) y la Sociedad Civil (Mundo de la Vida), donde correspondería a la segunda moralizar de “racionalidad comunicativa” a los fríos sistemas sociales gobernados por la “racionalidad instrumental”, convirtiendo a la Opinión Pública en un mecanismo de control del poder político que le

puede otorgar o denegar la legitimidad democrática a su decisiones y políticas públicas. La diferencia con el liberalismo es que ya la acción de la Sociedad Civil no es meramente defensiva (Rawls por ejemplo es un defensor de la “desobediencia civil” en casos de manifiesta injusticia del poder político o de las leyes), sino que tiene por detrás una ambición moral y democratizadora del poder político, desacreditando con ello los instrumentos normales de la acción política, incluyendo la representación parlamentaria de la Sociedad Civil por partidos políticos. Habermas pretende así darle la vuelta al planteamiento liberal: la moral pública no procede del ámbito político, sino del ámbito social o Sociedad Civil, aunque para ello se entienda que la Sociedad Civil sólo pueda tener una doctrina moral “legítima” de carácter racional, articulada en torno a la ética del discurso y la racionalidad comunicativa, desestimando otro tipo de moralidades presentes en la Sociedad Civil como las creencias religiosas.

El principio de coexistencia liberal entre la moral pública y la moral o moralidades privadas también es importante, porque trata de dejar el suficiente espacio social para que cada quién, y las comunidades a las que pertenece, puedan desarrollar su particular estilo de vida sin injerencias o imposiciones externas, bien del propio Estado o de otras comunidades de vida y creencia. Además, y frente a las etapas de la psicología evolutiva, con el principio de coexistencia los tres tipos de moralidades (preconvencional: intereses particulares, en especial económicos; convencional: creencias morales y religiosas propias de una identidad comunitaria; postconvencional: principios racionales para la convivencia universal) se yuxtaponen entre sí; es decir, están funcionando al mismo tiempo³. Por supuesto, dado que los principios racionales de convivencia de la moral postconvencional tienen que resultar válidos para todos los individuos que comparten la esfera pública, en caso de conflicto con los anteriores tendrán preeminencia, sobretudo en la esfera jurídica.

³ Maslow (1963), en su conocida Teoría sobre la motivación humana, es de la opinión de que las necesidades también se pueden ordenar en diferentes tipos, que para nuestra conveniencia podemos agrupar en tres: necesidades fisiológicas o primarias (alimento, ropa, mínimas condiciones de vida, seguridad), afectivo-sociales (sentimientos de pertenencia e identidad grupal, apoyo afectivo a la autoestima), y de autorrealización (autorreconocimiento, confianza, respeto, moralidad y creatividad). Según Maslow, solamente nos preocuparíamos por las necesidades de rango superior una vez cubiertas las necesidades de rango inferior. Dada la similitud de la moralidad preconvencional con las necesidades primarias, la moralidad convencional con las necesidades afectivo-sociales, y la moralidad postconvencional con las necesidades de autorrealización, esta teoría nos volvería a apuntar en el sentido de un camino inexorable en tres etapas, por el cual tan sólo una vez satisfechas las necesidades primarias, nos preocuparíamos de las afectivo-sociales, y sólo una vez cubiertas éstas, por las necesidades de realización. Esto significa que para quién no se encuentre en la capacidad de resolver sus necesidades primarias, su concepto de moralidad nunca podría pasar de ser preconvencional; así como que para quien no tiene resueltas las necesidades afectivo-sociales, tampoco pueda trascender al tercer estadio postconvencional. Sin embargo, la complejidad de los seres humanos no acaba de responder adecuadamente a esta planificación racional de sus necesidades, de tal manera que en la realidad cotidiana comparecen los tres niveles de necesidades y moralidades a un mismo tiempo, y en muchos casos con contradicciones internas sobre el curso de acción a seguir.

Fundamentación de la moral pública en algún principio universal de racionalidad práctica.

El principio universal de conducta ética más conocido es la famosa regla de oro: no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. Kant transformó esta regla en su popularizado “imperativo categórico”: siempre debes actuar de modo que al mismo tiempo desees que la regla según la cual actúas pueda convertirse en una ley general. Como podemos observar, esta segunda versión kantiana de la regla de oro ya posee los principales atributos de lo que hemos definido como moral postconvencional, y de hecho sobre la misma reposan los derechos humanos universales y las bases sobre las que se vertebra toda ética racional. Sin embargo, no es oro todo lo que reluce. El problema de la ética kantiana es que se edifica sobre un concepto de razón metafísico, es decir, la creencia en un mundo de ideas puras del que todos los seres humanos participan en virtud de sus facultades racionales, y que tendrían una validez universal. Las dificultades de la propuesta residen en que, en primer lugar, no resulta nada fácil, por no decir que es casi imposible, demostrar “verdades éticas” de carácter universal, por lo que esa especie de mundo idílico y paradisiaco de las ideas no deja de ser una utopía que difícilmente puede llegar a ver la luz en la realidad social; en segundo lugar, el ser moral-racional del ser humano queda desprovisto de cualquier anclaje con la realidad cotidiana, de manera que, en un mundo impregnado de intereses personales y creencias axiológicas, gobernarse únicamente por principios de “racionalidad práctica” resulta irracional en términos prácticos, valga el juego de palabras; y en tercer lugar, se sustituyen las creencias religiosas de la salvación del alma por la creencia en la salvación del hombre a través de su razón, en virtud de la disciplina que pueda domeñar la parte sensual del ser humano y le permita dedicarse a la “ilustración” y reflexión filosófica, el verdadero mundo al que pertenece; es decir, que existe una pretensión de trascendencia del ser humano más allá de sus condiciones terrenales de existencia.

Tanto Habermas como Rawls tratan de buscar caminos alternativos a una razón metafísica para fundamentar la moral postconvencional. En el caso de Habermas, se apoya en el giro lingüístico de la filosofía y el pragmatismo para descubrir los engranajes de la propia racionalidad comunicativa, que sirven después para articular los principios de la ética del discurso⁴. El axioma fundamental de la ética del discurso, que sustituye al imperativo categórico kantiano, se conoce “familiarmente” como principio “D”, y ha venido a ser definido de las siguientes dos formas: a) «únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico» (Habermas, 1996, p. 117); b) «solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían

⁴ Sobre una crítica del propio Habermas al concepto de universalismo kantiano para su adaptación pragmático-comunicativa, ver *Acción Comunicativa y Razón sin trascendencia*, (2002, pp. 52 ss).

suscitar la aprobación de todos los interesados»⁵. No obstante, para que el principio “D” sea operativo, necesitamos también de una “regla de la argumentación” que nos permita dilucidar cuando las normas morales pueden darse por fundamentadas moralmente; y este postulado no es otro que el principio de universalización “U”: “Una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados” (Habermas, 1996, p. 74). Para acercar en todo lo posible las condiciones “reales” del diálogo entre actores sociales hacia las condiciones “ideales” del mismo, condición de validez de toda moral postconvencional, Habermas estima además que se deberían cumplir los siguientes presupuestos universales de la argumentación: a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación; b) a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones; c) los participantes tienen que decir lo que opinan; d) la comunicación tiene que estar libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las tomas de posición con un sí o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica únicamente sean motivadas por la fuerza de convicción de los mejores argumentos (Habermas, 1996, p. 76; cf. 2002, p. 56).

Rawls utiliza dos artificios distintos para apuntalar los principios éticos de su propuesta postconvencional: la posición original y el velo de ignorancia en su “Teoría de la justicia”, y el consenso por superposición en “Liberalismo político”. En resumidas cuentas, los problemas de fondo que Rawls trata de resolver con sus propuestas en estos dos libros de referencia son completamente distintos. En el primero tiene por objeto mediar entre los intereses generales y los intereses particulares, es decir, crear una moral postconvencional frente a la moral preconvencional de los intereses privados, y en especial económicos. Por el contrario, en “Liberalismo político” Rawls se enfrenta a las necesidades de fundamentación de una moral postconvencional pública frente a las moralidades convencionales, que también pertenecen al orden privado de la sociedad civil.

Respecto de su “Teoría de la justicia”, Rawls trata de reproducir los procesos mentales que llevarían a un sujeto racionalmente egoísta, es decir, que defiende sus intereses personales, a buscar un acuerdo de cooperación con otros individuos. Dada una situación inicial hipotética de igualdad estipulada en las condiciones de la “posición original”, los individuos negociarán los términos de su cooperación bajo el criterio *maximin* que lo ubica en el peor escenario posible, es decir, como si su lugar le fuese adjudicado por su peor enemigo⁶, lo que hace prevalecer siempre unos “mínimos de tolerancia” para las

⁵ Habermas (1999, p. 73). La ligera modificación puede aducirse a un intento por resaltar el carácter racional kantiano asociado a un interés “general”, es decir, al aspecto volitivo de los participantes asociado a su autonomía racional. Otra definición similar a ésta se puede leer en Habermas (1998, p. 172). La diferencia fundamental de esta última consistiría —si no es forzar demasiado la interpretación— en sustituir el “discurso práctico” por “discusiones racionales”, subrayando la perspectiva de la actitud hipotética que todo implicado debe asumir para participar en una argumentación (la neutralidad de intereses y preferencias axiológicas).

⁶ El razonamiento es el mismo que garantizar el reparto equitativo de una tarta haciendo que quien realiza la distribución de las porciones sea el último en elegir su porción. En definitiva, el criterio *maximin* respondería a una “maximización de mínimos” riesgos en una situación de incertidumbre.

peores posiciones como garantía de la igual dignidad moral de las personas. En este punto, Rawls introduce su concepto del “velo de ignorancia”, definido como la ausencia de información específica de la posición que se ocupa en la sociedad, así como del lugar asignado por nacimiento en la distribución de los talentos y capacidades naturales. La “imparcialidad” del sentido de la justicia o perspectiva postconvencional de neutralidad, sólo puede ser asumida como criterio del juicio racional egoísta bajo el artificio del velo de ignorancia, que sitúa el cálculo de intereses propios en el marco de los intereses generales de un “justo” tratado de cooperación.

En “Liberalismo político”, Rawls parte de la premisa de que los individuos se ponen a negociar las condiciones de un acuerdo político sobre la base de la defensa de sus formas de vida y la necesidad de establecer un marco compartido de normas para la convivencia conjunta dentro de una misma sociedad. El Consenso por superposición como mecanismo de negociación se ensamblaría en dos etapas. La primera etapa se sitúa en las condiciones de igualdad de la posición original, y desde una definición “política” de las personas representativas, lo que conlleva la necesidad de distanciarse de las propias creencias axiológicas, arrojando por resultado un “Consenso Constitucional” edificado sobre la “razón pública” y los valores políticos liberales. En este caso, la necesidad de llegar a acuerdos con otros grupos políticos que no comparten las ideas o creencias particulares de vida de una comunidad de referencia, les llevaría a asumir un criterio más amplio desde el que establecer un justo tratado de cooperación:

En lo tocante a la profundidad, una vez se ha dado el consenso constitucional, los grupos políticos tienen que entrar en el foro público de la discusión política y apelar a otros grupos que no comparten su doctrina comprensiva. Ese hecho hace que sea racional para ellos salir del restringido círculo de sus propios puntos de vista y desarrollar concepciones políticas en cuyos términos poder explicar y justificar las políticas elegidas por ellos a un público más amplio y con el propósito de acabar reuniendo a una mayoría. Al proceder así, se ven conducidos a formular concepciones políticas de la justicia. Esas concepciones proporcionan la moneda corriente con que discutir y una base profunda para explicar el significado y las implicaciones de los principios y las políticas que cada grupo respalda (Rawls, 1996, pp. 197-198).

La segunda etapa supondría un paso más en el descorrimiento del velo de ignorancia, y dejaría a los individuos “juzgar” el Consenso Constitucional desde el “interior” de sus respectivas “identidades sociales”. La prueba desde el ámbito privado para “legitimar” el orden público sería doble. En primer lugar, el orden constitucional previamente organizado les debe dejar el suficiente espacio y “libertad” de acción como para desarrollar plenamente las prácticas por las cuales se materializa su “sentido del bien” o de la “vida buena”. Esta condición viene garantizada, en opinión de Rawls, por la primacía de los derechos subjetivos y libertades básicas en el diseño político, y, especialmente, dentro de éstos, por el derecho a la libertad de conciencia y de pensamiento. Y en segundo lugar, lo que propiamente dicho se podría considerar un “consenso por superposición”, los principios de la “razón pública” deben ser ratificados como “válidos” desde dentro de las propias “doctrinas comprensivas”, es decir, desde su propio criterio de verdad axiológico; aunque

en caso de contradicción entre ambos, siempre tengan prioridad los principios constitucionales frente a los principios o creencias particulares.

Estimación de algunos valores y creencias como consubstanciales a una convivencia universal entre iguales pero diferentes.

Entre estos figuran: derechos humanos, tolerancia a las diferencias, respeto al otro y sus ideas, diálogo como forma de resolver los conflictos con asentimiento entre todas las partes, etc. Aunque algunas teorías postconvencionales tienen la inquietud de ser meramente procedimentales, para evitar el riesgo de ser tachadas como doctrinas axiológicas en paridad con otras doctrinas fundamentadas en valores o creencias como las propias religiones, tal y como es el caso de la ética del discurso de Habermas, lo cierto es que todas las teorías morales postconvencionales al final acaban por sostenerse en el ámbito social y cultural en torno a “valores” que crean expectativas de acción compartidas, y que tienen por detrás los mecanismos de reconocimiento personal y control de la conducta de una comunidad ampliada, llámese comunidad política, Sociedad Civil y/u Opinión Pública, por no hablar de todo el peso de la legalidad vigente. Por ello quizás la solución de Rawls sea más honesta, al reconocer que la moral postconvencional de una “razón pública” reposa sobre valores como la justicia universal y la tolerancia, a los que sin embargo denomina como valores políticos para diferenciarlos de los valores morales pertenecientes a comunidades privadas, religiosas o de otra índole. Lo cierto es que, desde un punto de vista filosófico que renuncia a una razón metafísica, tal y como vino formulada por Kant, resulta extremadamente difícil poder fundamentar siquiera los derechos humanos universales, aunque, como diría J. A. Marina, por otro lado sigan siendo “ficciones necesarias” o creencias necesarias para garantizar una convivencia pacífica y articular el orden político.

Algunas conclusiones sobre la moralidad postconvencional y principales puntos de crítica

La primera consideración que habría que resaltar sobre la moralidad postconvencional es que, lejos de partir de cero, no es sino una justificación a posteriori del nuevo orden social instaurado por los regímenes democráticos, y siempre heredera de las ideas de la Ilustración que posibilitaron esa nueva concepción secular del orden político y social. Es por ello que la moral postconvencional es, en primer lugar, una moral presuntamente “racional”, que además, en virtud de su estrecha vinculación con las ideas políticas democráticas, instaura una nueva concepción de la dimensión ética de la convivencia entre personas iguales en dignidad y derechos (políticos), pero diferentes en creencias de vida y de estatus socio-económico. Los nuevos valores o creencias éticas en torno a una justicia universal y la tolerancia a las diferencias, apuntalarían los contornos de la nueva definición de las personas en cuanto ciudadanos políticos, así como su pertenencia a una esfera pública de convivencia con vocación de universalidad.

Las pretensiones de algunas versiones de la moral postconvencional, en especial las que son afines al republicanismo, de instaurar una especie de fraternidad universal moral en

virtud de compartir una misma “esencia racional”, sobre la que se sostiene la igual dignidad de las personas y sus derechos “universales”, tal y como ambicionaba el cosmopolitismo kantiano, sin embargo no dejan de ser una utopía idealista; difícil además de argumentar desde un punto de vista filosófico una vez se renuncia a los esencialismos de una razón metafísica. Los intentos de Habermas por rescatar esta versión republicana desde la racionalidad comunicativa, al final también pecan de un excesivo idealismo sobre las condiciones de diálogo para que se puedan validar los acuerdos desde un punto de vista postconvencional, dado que la previsible asimetría real en las posiciones de negociación, así como los irredentismos axiológicos o la misma naturaleza imperfecta del hombre, anularían la posibilidad de llegar a acuerdos genuinamente racionales, y por consiguiente universales. En el liberalismo de Rawls se percibe un mayor realismo, puesto que las “cargas del juicio” de cada individuo anularían la posibilidad de llegar a acuerdos racionales en los que sustentan una “moral racional”, por lo que la dimensión postconvencional de la esfera pública se reduciría al ámbito político, que parte de los derechos ciudadanos que garantiza toda Constitución política y en los que se sustenta la igualdad política y jurídica “real” entre las personas. La moral postconvencional liberal, por consiguiente, al final no sería sino un producto de los mismos derechos políticos de las Constituciones democráticas, que se asentarían en una “cultura política” en torno a los “valores” de la justicia universal y la tolerancia.

Por último, cabría hacerle a la versión liberal otra crítica desde un republicanismo social. Para que se pueda garantizar una igualdad “real” entre los ciudadanos, que les permita acceder y participar en igualdad de condiciones en la esfera pública-política, también se deben propiciar desde el mismo ámbito político unas mínimas condiciones materiales/económicas y de acceso a la educación que garanticen una menor presencia de asimetrías entre los ciudadanos. Los derechos políticos devienen en mera formalidad si a su vez no se encuentran respaldados por “derechos sociales” que posibiliten el ejercer los primeros desde unos mínimos tolerables de igualdad. A los valores de la igualdad jurídica y de la tolerancia del liberalismo político, sería necesario agregarles los valores de la solidaridad y de la subsidiariedad, que permiten el disfrute de las libertades de la ciudadanía política a todos los individuos que pertenecen a una misma sociedad o comunidad política. Esta es una lección que hasta en la antigüedad de la democracia ateniense defendieron tanto Platón (*Las leyes*), poniendo trabas a que se creasen excesivas diferencias económicas entre los ciudadanos, como Aristóteles, ensalzando las virtudes de las clases medias frente a las clases bajas y altas. Sin ir más lejos, la propia teoría de la justicia de Rawls también plantea la necesidad de extender esos mínimos tolerables de bienestar (bienes primarios) a toda la población, para que los derechos políticos no se vean anulados por la incapacidad de ejercerlos por quienes se encuentran en desventaja; lo cual tampoco justificaría en ningún caso la anulación de los derechos y libertades políticas por la búsqueda de una mayor redistribución de la riqueza en aras de una mayor igualdad económica, como han tratado de defender algunas versiones leninistas de la ortodoxia marxista. El bienestar va más allá de unas mínimas condiciones de seguridad económica, puesto que sin libertad, y en especial de pensamiento y conciencia, jamás podrá existir el bienestar para el inquieto espíritu humano.

Referencias*

(*) *Nota:* Para orientaciones bibliográficas más generales, favor ver el listado que se incluye en “Herramientas de lectura” / “Ficheros adicionales” de este artículo.

Alútiz, J. C. (2004). “Los estadios morales de la evolución social”, *Papers*, No. 74, pp. 11-44. También disponible en: <http://www.bib.uab.es/pub/papers/02102862n74.htm>

Alútiz, J. C. (2007). “La moral post-convencional de J. Habermas y J. Rawls: un debate en familia”, *Papel Político*, Vol. 12, No. 2, pp. 369-390.

Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 2. Barcelona, Tusquets.

Eisenstadt, S. N. (Ed.), (1986). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, State University of New York.

Habermas, J. (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península.

Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta.

Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós.

Habermas, J. (2002). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós.

Jaspers, K. (1985). *Origen y meta de la historia*. Madrid, Alianza.

Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

Maslow, A. H. (1963). *Motivación y personalidad*. Barcelona, Sagitario.

Piaget, J. (1932/1977). *El criterio moral del niño*. Barcelona, Fontanella.

Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. Barcelona, Crítica.

Sobre el autor:

Juan Carlos Alútiz es Profesor Titular de Sociología en la Universidad de la Rioja, y Doctor en Sociología (2002) por la Universidad Pública de Navarra. Sus publicaciones recientes incluyen el libro: *La moral convencional de E. Durkheim* (2005); y los artículos: “Los estadios morales de la evolución social”, *Papers*, (2004); “Homenaje póstumo a John Rawls”, *ISEGORIA*, (2004); y “El problema de la estabilidad normativa en la filosofía política de J. Rawls”, *Política y Sociedad*, (2007). Se ha desempeñado como investigador y/o docente en la *New School for Social Research* de Nueva York, y a través de la AECI, en diversas universidades latinoamericanas (Pontificia Javeriana de Bogotá; de Guadalajara; Autónoma de Yucatán; Pedagógica Nacional, de México; y Nacional, de Colombia).

Correo-e: juan-carlos.alutiz@unirioja.es
