

ENTREVISTA

La comprensión liberal

Entrevista con David Gauthier

PEDRO FRANCÉS

Universidad Complutense

En la primavera de 1998, coincidiendo con la publicación de *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal* (Barcelona, Paidós-ICE, 1998) David Gauthier visitó España por primera vez, y dictó diversas conferencias y seminarios en la Universidad Complutense, Universidad de Santiago de Compostela e Instituto de Filosofía (CSIC). La dirección de esta revista me encargó entonces la realización de esta entrevista, con el objeto de exponer de modo no especializado el pensamiento del filósofo canadiense. El diálogo entonces sostenido forma el cuerpo principal de este trabajo, al que he añadido comentarios más recientes que David Gauthier ha tenido la amabilidad de remitirme con motivo de la inminente publicación del mismo.

Como es sabido, David Gauthier expuso su teoría ética de modo sistemático en *La moral por acuerdo* (Barcelona, Gedisa, 1994), originalmente publicado en 1986; pero la mayor parte de los conceptos empleados en el libro

han sido modificados en alguna medida: unos han sido desarrollados, otros completamente reformulados y otros, en fin, abandonados. Ciertamente, el perfil general de la filosofía de Gauthier es conocido entre la comunidad filosófica de habla hispana, pero estos nuevos desarrollos tal vez no lo sean en la misma medida. Así pues, uno de los objetivos de este diálogo es recopilar intuiciones clave que definen la comprensión actual que Gauthier tiene del contractualismo moral y político. También descenderemos a algunos aspectos de la política práctica, para comprobar cómo se traduce este particular enfoque teórico en opiniones sobre algunos temas presentes en el debate político cotidiano. Antes que nada, y a modo de introducción, nos interesamos brevemente por los orígenes (intelectuales tanto como biográficos) de las ideas de Gauthier, con la convicción de que esto ayudará al lector a contextualizar las opiniones expuestas a continuación.

Introducción

PEDRO FRANCÉS: *Usted se formó durante los últimos años cincuenta en Toronto y Oxford. No se puede decir que la corriente filosófica en boga en aquellos momentos y lugares animase precisamente a realizar el tipo de investigación en filosofía práctica que usted acabó realizando, ¿cómo nació su interés por la ética y la filosofía política?*

DAVID GAUTHIER: Me preocupaban las cuestiones filosóficas en general. Al principio, me interesó más el positivismo lógico, quizá porque yo había estudiado matemáticas y ciencias. Pensaba que nada racional podía decirse sobre asuntos éticos; pero en cierto momento leí *El lenguaje de la moral* de Hare, y mi visión de la filosofía cambió profundamente. Vi que era posible y significativo centrarse en la filosofía práctica, analizar filosóficamente los enunciados prácticos.

P.F.: *Usted participó brevemente en la política activa en Canadá ¿Tuvo su interés en la filosofía práctica algo que ver con ello?*

D.G.: Es verdad que participé en la política en mi país, pero las demandas de la política real me parecieron incompatibles con el tipo de independencia que uno desea como individuo, por eso abandoné enseguida. Pienso que la política práctica y la filosofía son actividades diferentes: ninguna debe ser considerada prioritaria. Sus tareas son diferentes. Cada una tiene un papel que cumplir, de modo que se complementan. Respeto a quienes escriben fundamentalmente para expresar sus opiniones sobre asuntos públicos. Yo lo hice durante un tiempo, cuando escribía para algunos periódicos y revistas en Toronto. Pero la tarea filosófica también tiene un papel que cumplir; diferente de la discusión pública, pero igualmente importante para formar o contribuir a formar ideas políticas a otro nivel.

El papel del filósofo político es ofrecer un marco para afrontar los problemas de una sociedad. El contractualista apela a la idea clave de un acuerdo razonable *ex ante*. Pero es tarea de los economistas, sociólogos y politólogos acercar ese marco a la práctica.

P.F.: *¿Qué pensadores han influido más en su filosofía?*

D.G.: Probablemente la lectura que más influyó en mí cuando era estudiante de filosofía fue un libro editado por H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis* (1949). Después, y al margen del libro de Hare, ya mencionado, debería señalar a J.L. Austin, y más tarde J. Rawls, J. Buchanan y otros contractualistas. Y, por supuesto, *Games and Decisions*, de Luce y Raiffa, fue mi Biblia durante largo tiempo.

Entre los clásicos, Hobbes es desde luego una influencia obvia. Y debo añadir Platón y Aristóteles, no porque esté de acuerdo con su pensamiento político, sino porque creo que soy deudor del mismo. Por ejemplo, ciertas de mis ideas y, en cierto sentido, el modo de pensar sobre la política, provienen de Aristóteles. Quiero mencionar también a Kant. Aunque mi pensamiento es algo así como una reacción al de Kant (como se puede ver en mi artículo «The Unity of Reason. A Subversive Reinterpretation of Kant»), lo considero una influencia destacada.

Por otro lado, Rousseau podría muy bien ser la influencia oculta en mi obra. Veo a Rousseau como el más penetrante e interesante crítico de la sociedad liberal moderna y a lo largo de los años he tenido con él una relación de amor-odio. Rousseau expresa su pensamiento político en el lenguaje del contrato social. Pero no creo que él esté tan interesado en el acuerdo entre distintas personas como en el desarrollo de un sentido de la identidad social: de pensarse a uno mismo como miembro de una comunidad. Para mí, esto es lo opuesto al individualismo propio del pensamiento contractualista. De modo que, en conclusión, no me convence: yo no rechazo la sociedad liberal moderna;

pero Rousseau sigue siendo, de alguna manera, un motivo de preocupación. Y por encima de estos aspectos, he llegado a interesarme en Rousseau mismo, en lo que me parece un conflicto entre sus obras teóricas y sus escritos autobiográficos. Esto me ha conducido a ocuparme de Rousseau en un sentido que, aparentemente, no tiene nada que ver con mis otros intereses; aun así puede ser que influya en mi obra de modo inconsciente... Pero si es así, está claro que entonces yo no puedo ser consciente de tal influencia. Quizá otros deben señalármela.

P.F.: *Sin embargo, para cuando esta entrevista esté publicada, también lo estará un estudio suyo sobre Rousseau, ¿qué lectura concreta ofrecerá del pensamiento del ginebrino?*

D.G.: Mi lectura de Rousseau parte de la idea de que él plantea un problema en el *Discurso sobre la desigualdad* —la secular «caída», la pérdida de libertad— y trata de resolver ese problema 1) construyendo un individuo (pretendidamente) libre en *El Emilio*, 2) construyendo una ciudadanía (pretendidamente) libre en *El contrato social* y otros escritos políticos, y 3) construyéndose a sí mismo en *Las confesiones* y en *Las enseñanzas*. Interpreto que en sus escritos autobiográficos y confesionales (como *El Emilio*, *Sofía* y los *Diálogos*) socava 1) y 2). El yo (*self*) que acaba construyendo no es un individuo solitario ni un ciudadano, sino un amante. ¿Es esa una construcción lograda? No creo que pueda responderse fácilmente a esa cuestión.

En ningún caso trato de leer a Rousseau desde el liberalismo. Su idea del contrato tiene un papel relativamente pequeño en mi interpretación. Lo que mi lectura de Rousseau manifiesta sobre mis propias obras morales o políticas, creo que deben decidirlo otros.

P.F.: *Antes de esta obra sobre Rousseau, sus trabajos sobre filosofía política clásica y sus ideas sobre contractualismo moral y político eran menos conocidos, aunque habían ido apareciendo en gran número de artículos publicados antes de 1986. La gran repercusión de sus ideas se deriva de la publicación de «La moral por acuerdo», ¿cómo concibió esa obra y qué significó para usted?*

D.G.: De *La moral por acuerdo* yo diría que, como señala Nozick, la elaboración de un libro a veces sólo consiste en encajar cada cosa en su sitio y exponer el conjunto desde su perfil más atractivo. Encuentro que mis ideas filosóficas se niegan a solidificar y siempre estoy revisándolas y repensándolas; esto me pasaba, por ejemplo, con la idea de negociación. Pero en cierto punto de la investigación, eres capaz de ver tu trabajo como una unidad desde un concreto punto de vista, y tienes que aprovechar ese momento y publicarlo, aunque sigas revisándolo y repensándolo inmediatamente.

P.F.: *Doce años después de la publicación del libro, usted ha cambiado la mayoría de sus posiciones, ¿cuáles y en qué sentido han sido las revisiones más significativas?*

D.G.: Es cierto que hay cambios en algunas de las concepciones de *La moral por acuerdo*. El concepto de racionalidad ha evolucionado hacia un concepto más informal, que incluye la idea de un agente que reflexiona sobre sus fines, sin aceptar por ello que tal reflexión conecte con una noción de lo que es universalmente bueno, sino permane-

ciendo al nivel de lo que es bueno desde el punto de vista individual. Es importante enfatizar esta visión del bien relativo al individuo. La teoría de la negociación también ha cambiado. La teoría no-cooperativa de la negociación ha llegado a una solución similar a la de Nash; lo ha hecho por un camino muy diferente, pero de un modo perfectamente legítimo, desde mi punto de vista. Como teoría axiomática, parece que hay verdaderos problemas con la teoría de Nash, y pensé que podría proponer mi modelo como alternativa, pero la teoría no-cooperativa funciona desde premisas más débiles, que no voy a cuestionar. En las circunstancias de interacción que imagino (una situación en la que las personas acuerdan los términos de la interacción en su propio beneficio) creo que puede mostrarse que mi principio de concesión sería la solución que resultaría si partimos de un marco básicamente como el de Nash. Esta es la idea, pero no la he desarrollado en detalle. No obstante, creo que se puede mantener el principio de concesión relativa *minimax* como expediente heurístico.

El concepto de racionalidad individual

P.F.: *Me gustaría profundizar sobre algunos de estos desarrollos. En primer lugar, al poco de publicar «La moral por acuerdo», usted comenzó una investigación casi totalmente nueva para clarificar el concepto de racionalidad implícito en su teoría. En los setenta, usted hablaba de un concepto «ideológico» de racionalidad suponiendo que nuestra idea de la racionalidad económica es un producto de la sociedad capitalista de mercado, pero abandonó esa concepción ya en el libro.*

D.G.: Sí, esa idea la abandoné... y abandonada debe quedar. Me parece que debemos ver la idea de racionalidad más bien como una especie de idealización. Quizá sólo eso, una idealización; porque creo que da una falsa imagen del tipo de concepción del deliberador individual que estoy tratando de emplear en mi trabajo más reciente. Considerar que esta concepción es ideológica implicaría interpretar el tipo de sociedad liberal moderna en términos más relativistas de lo que estoy dispuesto a aceptar. Sí veo que la sociedad moderna es, en cierto sentido, el producto de formas sociales anteriores en las que las ideas eran diferentes, pero no la veo realmente como una alternativa entre otras; me parece más bien la dirección en la que necesariamente vamos los seres humanos dado el desarrollo tecnológico y dado cierto nivel de reflexión sobre la naturaleza de nuestras actividades.

P.F.: *Así, en cierto momento, usted aceptó la llamada «concepción maximizadora de la racionalidad» no como una concepción entre otras, sino como «el» concepto más simple y aceptable de racionalidad. Sin embargo, en sus escritos recientes, usted introduce un concepto de «deliberación racional» que parece tener poco que ver con la simple maximización de utilidad.*

D.G.: Mi concepto más reciente de deliberación no es incompatible con el concepto de racionalidad estrictamente maximizadora con el que comencé, sino una versión más relajada que, si bien permite más amplias posibilidades, podría interpretarse en aquel mismo sentido, manteniendo siempre la idea de que cada persona persigue fines que adopta por sí misma.

En cierta manera, podría decirse que este concepto más amplio de racionalidad es más verdadero que el anterior. Aquél era muy restrictivo. No está claro que tenga sentido insistir en que somos capaces de desarrollar un orden de preferencias del tipo requerido por la concepción maximizadora. Está bien emplear la concepción maximizadora por su precisión, pero quizá es demasiado precisa para captar la difusa realidad de seres como nosotros.

P.F.: *Entiendo que usted considera que la «racionalidad» es un concepto universal (no ideológico), ¿podría usarlo entonces como fundamento de una moralidad universal?*

D.G.: Sí, pero desde luego lo que es importante para mi argumento es lo que he llamado «el problema general de la interacción». Es decir, el fundamento de la moralidad aparece sólo cuando se tematiza el hecho de que si cada persona persigue simple y directamente sus propios intereses, entonces todos acabamos en una posición subóptima que es contraria a nuestros intereses, de modo que es necesario generar un argumento para mostrar a las personas, tanto colectiva como individualmente, porque tenemos razones para adoptar el tipo de restricciones que yo identifiqué con la moralidad, y para incorporar esas restricciones en sus propias deliberaciones. Sin este último movimiento, el argumento no adquiere fuerza alguna. Y es en este punto donde creo que otros teóricos, como Rawls, muestran ciertas debilidades.

P.F.: *Por otro lado, en sus argumentos políticos recientes usted utiliza, creo que por primera vez, la idea de «sentimientos morales» o «emociones», ¿significa esto que su concepción de la racionalidad es tan amplia que abarca los sentimientos o está aceptando más bien un componente de irracionalidad en la definición de persona?, ¿cuál cree que es el lugar de la razón y las emociones en la filosofía práctica?*

D.G.: No creo que los sentimientos muestren que no somos del todo racionales. En su sentido más profundo, la racionalidad es instrumental: es el instrumento que tenemos para determinar tanto nuestros fines como nuestros medios para lograrlos. Así que si no contásemos con las distintas emociones y sentimientos que poseemos, no veo qué base tendríamos para formarlos. Por tanto, no afirmo que la emoción sea un signo de carencia de racionalidad en sentido alguno. Entiendo que de hecho poseemos sentimientos y mi interés es principalmente mostrar cómo pueden encajar en un marco contractualista. Por usar una comparación, en *Utilitarismo*, Mill habla de los sentimientos morales y sostiene que no tienen una dirección completamente determinada por sí mismos, y que esa dirección les es dada por las diferentes teorías morales. Pienso que esto es verdad. Así, el contractualista puede dar a nuestros sentimientos morales cierta dirección. Sin tales sentimientos no podríamos resistir con éxito las tentaciones, que siempre existen en mayor o menor grado, de aprovecharnos de los demás, de ignorar las normas morales. Me parece que los sentimientos morales adecuadamente entendidos proporcionan el tipo de base afectiva o emocional para comportarnos de modos que podemos considerar racionales dado el problema general de la interacción. Así, no necesito admitir que los sentimientos morales tengan un papel independiente en la determinación de nuestros objetivos morales.

P.F.: *Su idea de individuo racional, en particular su discusión de la autoestima, parece hecha a la medida de la concepción occidental kantiana de individuo autónomo, ¿en qué lugar quedan otros modos de entender el valor del individuo, por ejemplo, los que hacen depender ese valor de sus lazos con ciertas comunidades substantivas?*

D.G.: Yo veo el concepto de individuo característico de la sociedad occidental moderna como algo cuyo surgimiento puede ser explicado históricamente pero cuyo papel ha transformado de forma muy importante las condiciones sociales en que viven las personas. Y creo que este proceso histórico es como una calle de dirección única. No es posible retornar a ciertas formas de comunidad substantiva; eso me parece una nostalgia sin mucho sentido y falseadora de la realidad. Si se observan las comunidades anteriores se percibe enseguida que no eran familias felices en las que todos aceptaban un cierto conjunto de valores substantivos. Había personas que sí los aceptaban, pero junto a ellas había otras que eran tratadas de un modo terriblemente intolerante porque no encajaban en cualquier sentido (fuera por sus incapacidades físicas, por su orientación sexual, por defectos psíquicos, etcétera... o incluso simplemente por ser mujeres). Esa era razón suficiente para merecer un tratamiento frío e inhumano.

Pero debo añadir que, estrictamente hablando, no se puede decir que ninguna teoría de la individualidad sea incorrecta. Pienso que el concepto de individualidad resulta de escoger una colección de conceptos que empleamos para explicarnos el comportamiento tanto nuestro como de otros. El uso que hagamos de la individualidad determina quién va a considerarse un individuo.

El contractualismo moral

P.F.: *Su teoría contractualista de la moral es suficientemente conocida, pero da lugar a una confusión frecuente, que es identificarla con una forma sofisticada de utilitarismo de la regla. ¿Cómo caracterizaría brevemente su esquema moral frente al utilitarismo?*

D.G.: Me parece que cualquier forma de utilitarismo (del acto o de la regla) depende necesariamente de alguna forma de agregación de los bienes de las personas en un todo único. Por el contrario mi enfoque no requiere tal agregación, que me parece ilegítima. El contractualismo no requiere que la tarea primaria de los individuos sea contribuir al logro de cierto bien «general». Como las conclusiones normativas se extraen de la interacción entre partes cuyos bienes particulares merecen la mayor consideración, el contractualismo no requiere agregar los bienes de las personas en un todo único, y ciertamente no requiere algo que el utilitarismo no puede rechazar en teoría (aunque pueden intentar rechazarlo en la práctica): nunca implica el sacrificio del bien de un individuo por el de otros. Cada uno tiene derecho a su justa parte. Así, este componente distributivo, la insistencia en no agregar los bienes de los individuos en un cierto bien capital «B», es la mayor diferencia que veo entre mi teoría e incluso el más sofisticado de los utilitarismos de la regla.

P.F.: *Una de las afirmaciones más chocantes de «La moral por acuerdo» es la sugerencia (avanzada en el último capítulo) de que toda la obra puede ser entendida como el producto de un tiempo concreto en la historia humana y en la autocomprensión*

humana. Para mí siempre ha sido difícil interpretar esa tesis, ¿es una defensa de la relatividad de cualquier concepción de la moralidad?

D.G.: El final de *La moral por acuerdo* pretendía ser ambiguo, y mis sentimientos hacia él son ambiguos. En un sentido, la cuestión interesante es si los desarrollos sociales que hacen posible una teoría contractualista de la moralidad son en efecto el resultado necesario de la reflexión racional y el progreso tecnológico a lo largo de la historia. Me parece que la teoría moral que desarrollo es adecuada para un mundo en el que tiene sentido pensar que cada persona puede alcanzar un grado razonable de satisfacción individual. No tengo claro que las condiciones bajo las que la gente ha vivido en la mayor parte del pasado nos permitiría afirmar lo mismo de ellos. Quizá una civilización como la nuestra ha podido desarrollarse gracias al sacrificio de muchísimas personas, que no obtuvieron gran satisfacción individual; quizá el enfoque de la moralidad que yo adopto sea posible sólo bajo ciertas condiciones sociales. Pero no me parece que por ello se deba pensar que este enfoque es relativo en un sentido absoluto; lo que ocurre más bien es que en el pasado no había modo de ofrecer el tipo de justificación de las relaciones sociales y las convicciones morales reales que ahora podemos demandar. En el pasado el único modo de mantener a la sociedad cohesionada era emplear considerables medidas de fuerza. La idea de la sociedad como una organización voluntaria para el beneficio mutuo habría sido simplemente imposible. Pero al decir esto, lo que se está diciendo realmente es que en el pasado no había modo de justificar la sociedad ante todos sus miembros. Es un pensamiento inquietante suponer que hoy lo podemos hacer gracias a que nuestros antecesores fueron obligados a aceptar esquemas que les ofrecían poco o nada; pero por muy inquietante que sea, tal vez es la verdad. Creo que hoy podemos ir más allá de una concepción relativa de la moralidad si estamos en un estadio en el que podemos mostrar cómo es posible la satisfacción de cada persona. Y en este sentido, los desarrollos en la sociedad contemporánea son muy importantes para que una teoría contractualista genuina sea posible.

P.F.: *Recientemente usted ha dicho que el contractualismo debe entenderse como una teoría moral (y metafísica) comprensiva entre otras, en un contexto liberal, ¿es esto así?, ¿significa esto que usted rechaza cualquier posibilidad de leer «La moral por acuerdo» como el fundamento racional de una sociedad liberal en general (y por tanto de una comunidad moral y política)?*

D.G.: Ciertamente, *La moral por acuerdo* puede entenderse como una teoría comprensiva apoyada en una interpretación de qué significa ser humano, ser un individuo, ser un agente deliberativo, ser racional, y en una interpretación sobre qué es el valor: la que afirma que los valores son subjetivos en su sentido más profundo, que no encontramos valores en el mundo, sino que más bien proyectamos valores humanos en el mundo en función de los intereses y creencias que cultivamos. Así pues, sí creo que hay una teoría moral y, al menos en parte, también metafísica comprensiva que subyace a la teoría contractualista.

Es una cuestión interesante si esto significa que no podemos ofrecer un fundamento sustantivo para una sociedad liberal. Este problema tiene que ver con algo a lo que me debería haber referido antes: un cambio no tanto en mis opiniones, sino más bien en

mi percepción de lo que es filosóficamente posible. Por un lado, sigo convencido de que la perspectiva de *La moral por acuerdo* es el modo adecuado de mirar a la moralidad; debemos ver la moralidad como algo humanamente construido debido al beneficio que representa para cada persona formar parte de una comunidad basada en principios morales compartidos. Pero al mismo tiempo me ha impresionado mucho la idea que Rawls desarrolla en *Liberalismo político*, la idea del hecho de un pluralismo razonable; la idea de que incluso aunque cada uno de nosotros crea que hay una teoría comprensiva correcta (la que él sostiene), es obvio que sostenemos teorías comprensivas distintas; y que podemos reconocer que ninguna puede apelar a un argumento que muestre concluyentemente que no es razonable abandonarla en favor de alguna de las alternativas. En este sentido hemos de enfrentarnos con el hecho del pluralismo razonable. Y ahora me parece que se puede mirar al contractualismo de dos modos muy diferentes: por un lado como teoría comprensiva (así es como lo presenté en *La moral por acuerdo*) que compite con la teoría utilitarista, la kantiana, las distintas morales religiosas, etc. Por otro lado, una teoría política contractualista puede verse como la única factible para personas que reconocen el hecho de un pluralismo razonable. Una vez que se reconoce que hay varias doctrinas comprensivas razonables y se reconoce también que la posibilidad de interactuar no-coactivamente con defensores de otras doctrinas es beneficiosa para todos, se está abocado a la idea de un acuerdo que pudiera ser racionalmente aceptado desde el punto de vista de los adeptos a cada una de las doctrinas comprensivas. No un acuerdo que se siga de sus concretas teorías morales, sino un acuerdo que, sin ser incompatible con ellas, pueda ser reconocido como igualmente beneficioso para el avance de los intereses de los adeptos a doctrinas comprensivas diferentes. Así, nadie puede demandar un acuerdo que encaje totalmente en el marco de su propio credo moral, porque quedaría fuera del de otras personas. Sin embargo, pienso que la idea de un acuerdo entre personas que sostienen distintas doctrinas comprensivas implica entender el contractualismo a un nivel político, no como una teoría comprensiva que exija a las personas la afirmación de una comprensión subjetiva del valor, una comprensión del individuo estrictamente como un deliberador racional y las demás ideas que me parecen centrales en la visión comprensiva.

P.F.: *Una de las críticas más comunes al contractualismo moral es que carece de fuerza motivacional porque no tiene en cuenta el mundo de la vida. ¿Cómo percibe usted la relación de su teoría con el mundo de la vida moral?*

D.G.: Mi teoría muestra cuál es el fundamento racional de nuestro comportamiento moral. Ciertamente, no supongo que cultivemos ideas morales por razones contractualistas. Pienso que podemos darnos cuenta de que el tipo de restricciones que la moralidad implica (o al menos algunas de estas restricciones) hacen posible que la gente interactúe de una forma óptima y mutuamente beneficiosa. Así pues, considero que mis argumentos dan a la gente un *test* que pueden aplicar a sus ideas morales. Pueden preguntarse: ¿son estas ideas, estos principios que yo sigo, los que habría sido razonable acordar si todos hubiéramos estado en situación de elegir los términos de nuestra interacción? Por tanto, no considero que mi teoría genere principios morales, sino más bien un *test* para los principios morales reales que ya tenemos. Un *test* que, quizá, nos exija revisar algo en la dirección indicada por la idea del acuerdo mutuo.

Pero ciertamente, no trato de usar lo que Rawls llamaría «equilibrio reflexivo», porque me parece que, en principio, nuestras ideas morales podrían simplemente ser equivocadas. No podemos confiar en las ideas aceptadas, porque es posible que se hayan desarrollado en circunstancias que nada tienen que ver con una idea de beneficio mutuo. Desde luego que los sistemas morales que no promocionan en ninguna medida los intereses y el bienestar humanos tienden a desaparecer: las sociedades que intentaran mantenerlos fracasarían. Pero hay que admitir que, pese a las razones para pensar lo contrario, nuestras ideas morales convencionales pueden estar profundamente equivocadas (lo mismo que nuestras ideas religiosas) de modo que el hecho de que algunas de ellas hayan sido defendidas con gran convicción, o por largo tiempo, no me parece suficiente para recomendarlas. Hay que retroceder a la teoría y contrastarlas. No me sorprendería que la mayoría de nuestras ideas morales ordinarias fueran confirmadas, pero no creo que esto ocurriera con todas.

Sobre el contractualismo político liberal

P.F.: Aunque en lo anterior hemos hablado sobre todo de racionalidad y ética, ya ha quedado claro que usted tiende a compartir la idea de una sociedad liberal tal como Rawls la describe: una sociedad en la que las convicciones de los diferentes credos (políticos, morales, metafísicos) se solapan de hecho en alguna medida, lo que proporciona la base para un consenso político que debe dejar expresamente al margen las pretensiones sobre la verdad de las diferentes doctrinas. El problema que yo veo es que si una sociedad liberal no puede justificar algunos valores con pretensión de universalidad, los más radicales (o fundamentalistas) defensores de los distintos credos la verán como un obstáculo injustificado en la realización de lo que para ellos son valores esenciales. Sentirán que una sociedad liberal elimina el sentido real de todas las doctrinas.

D.G.: Quienes mantienen doctrinas razonables se verían forzados a reconocer la existencia de alternativas. Aquí no estoy pensando en un sentido moral de razonabilidad en absoluto; cuando Rawls habla de «lo razonable», el concepto tiene ciertas resonancias morales (al menos así me parece) mientras que yo estoy hablando de una razonabilidad mucho más epistémica. Mi afirmación es que la gente tiene que afrontar el hecho de que ninguna doctrina comprensiva ha logrado el asentimiento universal entre personas cuya voluntad de escuchar y de comprometerse en la discusión racional está fuera de toda duda, de modo que resulta de hecho una exigencia epistémica sobre la razonabilidad de una doctrina el que reconozca que no puede ser convincente para todos, que carece de argumentos concluyentes en su favor y, por tanto, que tiene que aceptar algún tipo de acomodo epistémico con otras doctrinas y algún tipo de acomodo práctico con sus defensores. El fundamentalista es la persona que se niega a dar este paso. Insiste en que todos deberían convencerse de lo que él cree, y que la gente está cometiendo un error, bien epistémico o bien ético, en la medida en que no están convencidos, ¿Qué puedo decir a tal persona? Puedo decirle que está equivocada, y puedo darle los argumentos en favor de mi teoría contractualista comprensiva, o decirle, en un sentido mucho más débil «mira, ninguna de las varias doctrinas comprensivas que la gente ha propuesto, incluida la mía, ha sido capaz de lograr el asentimiento universal, ¿no nos muestra esto que sus argumentos nunca resultan concluyentes (en el sentido en que los

argumentos de la aritmética, por ejemplo, lo son)?». Evidentemente, si la persona no cambia su actitud, no hay realmente nada más que yo le pueda decir. Pero tampoco hay nada más que el utilitarista o el kantiano (o, si se quiere, los creyentes en doctrinas religiosas que reconozcan que hay otros credos), le pudieran decir. No hay nada particularmente débil en la posición contractualista.

Soy básicamente optimista en el sentido de que una vez que la gente se da cuenta de que una sociedad puede organizarse de un modo que otorga libertad a cada uno para tratar de realizar su propia concepción de la vida buena de un modo justo (un modo que permita a todos hacerlo), esta idea resulta lo bastante atractiva como para que los distintos grupos de fundamentalistas se encuentren en posiciones cada vez más débiles. Pero claro, esto no es un argumento teórico contra el fundamentalismo. Es un argumento contra el atractivo de su posición, y no convencerá a todos sencillamente porque hay doctrinas que no se sostienen si la gente tiene el grado de libertad de elección que estoy imaginando. Hay algunas convicciones que se sostienen sólo si sus fieles adultos pueden adoctrinar a la siguiente generación antes de que la siguiente generación haya sido expuesta a alguna otra influencia que pudiera actuar como contrapeso. Y la gente que está convencida de estas creencias va a atrincherarse y mantenerse firme en lo que ellos creen es la verdad. Llega un momento en que ya no se puede seguir argumentando. Pero sí quiero enfatizar que cuando comprendemos la idea de una sociedad basada en un acuerdo entre personas razonables tenemos una base para a) distinguir doctrinas razonables de doctrinas no razonables, al menos en términos del pluralismo que cada doctrina es capaz de aceptar (las doctrinas razonables aceptan la razonabilidad de otros puntos de vista), y b) entender que es perfectamente permisible para quienes mantienen perspectivas razonables tratarse unos a otros de un modo diferente a como tratan a quienes no se pliegan al hecho de un pluralismo razonable, pues tales personas no están preparadas para tratar de contribuir de un modo mutuamente beneficioso a una sociedad global.

P.F.: *¿Cuál es, según usted, el papel de la discusión política en las democracias modernas?*

D.G.: El papel real sigue en gran (demasiada) medida al nivel de las presiones de los grupos de interés y demasiado poco al nivel del estudio e implementación de las condiciones bajo las cuales sea efectivamente posible que los individuos formen y persigan sus propios intereses. Como en mi criterio la ocupación propia del gobierno debería ser facilitar este tipo de actividad individual, pienso que la discusión política debe caracterizarse por ese objetivo. Pero me parece que en la práctica el componente de lucha entre intereses de grupo ha venido a ocupar un papel demasiado importante, y por ello se han desatendido en gran medida las cuestiones sobre el marco político de acción individual. No niego que los intereses de grupo deben entrar en el debate político, pero hemos de centrar mucho más nuestras discusiones sobre el marco en que se forman los intereses, para asegurar que los individuos pueden desarrollarlos y perseguirlos de la mejor manera posible. El hecho es que se pone demasiado énfasis en dar por supuesto que existen intereses (comoquiera que se presenten) y dejar que la arena política sea una especie de *tour de force* entre ellos.

Algunas cuestiones más concretas

P.F.: Las ideas de contribución y reciprocidad juegan un papel esencial en su visión de la sociedad. Esto puede tener consecuencias prácticas preocupantes. Por ejemplo, parece que un contractualista podría justificar racionalmente la pena de muerte, porque para él no tenemos obligación alguna de mantener a quien no contribuye absolutamente nada positivo a nuestra sociedad.

D.G.: Lo que de verdad me preocupa de la pena de muerte es cómo funciona en la práctica. La idea subyacente es que una persona puede, con su comportamiento, perder el derecho de vivir en compañía de personas dispuestas a respetarse y aceptarse unas a otras. Lo que me preocupa de la pena de muerte es, en primer lugar, el hecho innegable de que una gran cantidad de gente que la ha sufrido ha resultado no haber cometido lo que se suponía que había cometido; y también el hecho, bastante obvio (y que ocurre, según me parece, especialmente en los Estados Unidos) de que las probabilidades de ser condenado a la pena de muerte si uno es un varón negro son extraordinariamente mayores que si uno es virtualmente cualquier otra cosa. Así que es difícil suponer que se aplica de un modo justo, y si no tenemos ninguna perspectiva de que se aplique con justicia, quizá deberíamos prescindir de ella. Pero, si alguien voluntariamente se dedica a quitar las vidas a otros sin motivo, sólo porque le apetece, entonces ¿por qué deberíamos pensar que es en principio incorrecto decirle «mira, tu conducta muestra que no estás preparado para vivir con nosotros; no tenemos ninguna obligación de mantenerte con vida; eres un peligro para aquellos de nosotros que deseamos genuinamente vivir en términos pacíficos con los demás»? Y no creo, en principio, que sea incorrecto pensar que esa persona nos ha cedido su derecho a vivir. Pero eso tendría que ser patente a partir de acciones realizadas por tal persona, acciones que mostrasen que es un peligro genuino para otra gente. En resumen, mis objeciones a la pena de muerte tienen más que ver con lo que sucede en la práctica.

P.F.: Otra dificultad que encuentro con el punto de vista liberal es que los asuntos sobre los que es posible alcanzar algún tipo de acuerdo no son precisamente los más significativos para la gente. Cuanto más esencial es un asunto para las vidas y la autoconcepción de las personas, menos esperanza podemos tener de alcanzar un acuerdo general sobre el mismo (y, por tanto, más intratable es desde el punto de vista del filósofo moral). Éste podría ser el caso del aborto, que es un tema de discusión permanente.

D.G.: En primer lugar, no creo que el aborto sea un asunto que pertenezca sólo a la esfera personal, porque creo que plantea una cuestión fundamental sobre el alcance de nuestra concepción del individuo, sobre cómo debemos describir a los individuos cuyos intereses han de ser acomodados en la sociedad: ¿hemos de suponer que cada individuo comprende desde el nacimiento a la muerte, o desde la concepción a la muerte? Aquí hay una genuina cuestión de definición que no puede establecerse desde el punto de vista meramente personal. Ahora, sí me parece que el aborto es un problema particularmente rebelde en la medida en que los defensores de las opiniones principales no están, en términos generales, dispuestos a reconocer la razonabilidad de la posición de sus contrarios. Así que éste no es un caso en que el hecho del pluralismo razonable sea operativo, y lo que esto significa, en mi

opinión, es que lo más que podemos esperar es cierto compromiso o *modus vivendi*. En este caso no se dan las condiciones para el tipo de acuerdo político que implica mutua aceptación de la razonabilidad de las posiciones de los otros y consenso sobre normas o instituciones que faciliten la interacción entre personas que piensan de modos distintos aunque razonables. Aun así, quizá se puede decir algo desde el punto de vista contractualista, en términos de un arreglo razonable entre la libertad para abortar si uno se encontrara con una razón para hacerlo, y la posibilidad de ser abortado mientras uno es un feto. Evidentemente, estos términos serían rechazados por las dos partes principales de esta polémica. Sin embargo, me parece el modo más razonable de hablar; el modo que defendería un enfoque liberal contractualista.

P.F: *Usted escribió un pequeño artículo oponiéndose a la secesión de Quebec. ¿Cuál es su opinión actual sobre el nacionalismo y, en particular, podría decir algo del caso vasco, si lo conoce?*

D.G.: Escribí ese artículo antes del último referéndum. Y debo reconocer que tenía la esperanza de que Quebec no votara por la secesión, aunque defendía ciertas restricciones sobre los términos de la misma, en caso de producirse. No quiero negar el derecho de Quebec a su independencia, pues creo que las personas tienen un derecho *prima facie* a asociarse políticamente con quien quieran asociarse (siempre que éstos acepten a su vez asociarse con ellos). Si la mayoría de los *quebecois* quieren que su asociación política sea entre ellos y no con el resto de canadienses, no hay duda que tienen el derecho a establecer su comunidad política sobre esa base, aunque creo que esto sería, como poco, desafortunado. Como comentario político, diré que el curso del acontecer político en Canadá me parece esperanzador. Ha surgido en la provincia un líder fuertemente pro-canadiense (Jean Charest), y creo que va a tener un impacto muy significativo en la política de Quebec, pero desde luego es imposible predecir lo que ocurrirá en los próximos años. En este momento, el separatismo no parece ser una causa con mayoría de partidarios en Quebec, pero los impulsos secesionistas se producen siempre tras periodos en que la idea de la secesión parece olvidada.

No es que yo me oponga a la especie de fragmentación política que el nacionalismo parece aplicar en el primer mundo. Me parece que en buena medida el nacionalismo obstaculiza con demasiada frecuencia el tipo de mutuo beneficio individual que para mí es lo más importante, pero hay que reconocer que en la medida en que la gente tiene ideas nacionalistas, han de encontrar algún modo de acomodarlas.

En Irlanda del Norte, por ejemplo, me parece que el acuerdo que se alcanzó y que ahora está siendo implementado puede ser una forma de lograr este acomodo. Es preocupante, sin embargo, que las fuerzas negativas estén cada vez más entre la comunidad protestante. Me parece que el acuerdo es un arreglo razonable que básicamente respeta la idea de que las personas deben poder asociarse en lo posible con quienes quieran y quieran asociarse con ellas: a esto se dirige el compromiso con los protestantes norirlandeses de que sólo si Irlanda del Norte, como un todo, vota por la unión con la República de Irlanda, tendría lugar dicha unión. Y al mismo tiempo, el acuerdo asegura que ni el grupo católico ni el protestante podrá dominar al otro. No tengo todos los datos, pero no veo qué otra alternativa más razonable en conjunto podría haberse alcanzado. Habrá, en ambas partes, quienes lo rechacen, pero esperemos que sean una muy pequeña minoría.

En cuanto al caso vasco, hay algo que me enfada, y es el intento de justificar la violencia mediante el culto a la victimización. Hasta donde yo sé, los vascos tienen las mismas oportunidades —económicas, políticas, sociales, individuales— que otros ciudadanos en España. Si las actividades terroristas hubieran evitado que los judíos fuesen a las cámaras de gas, tal vez se podrían haber defendido. (Desde luego no lo habrían evitado). Pero no en una sociedad que es razonablemente libre, razonablemente justa, razonablemente abierta —incluso si esto no fue así en el pasado.

P.F.: En algunos contextos, su teoría y el marco de pensamiento al que pertenece tienden a ser identificados con los intereses del capitalismo o, al menos, con cierto tipo de liberalismo económico, ¿qué tiene que decir a eso?

D.G.: Se podría decir del capitalismo lo que se dice de la democracia: es el peor sistema económico posible... si no se cuentan todos los demás. Me parece que el problema del capitalismo surge realmente cuando los intereses económicos y políticos se confunden y la sociedad es gobernada por las grandes compañías y los grandes terratenientes, etc. Pero en ese caso no estamos hablando de un sistema político realmente democrático, sino de una oligarquía. Cuando existe esta confusión de poder político y económico, de modo que el gobierno puede decidir siempre en favor de los intereses de las grandes compañías y terratenientes, el resultado es indeseable. Pero me parece que un sistema de libre empresa, unido a una democracia popular genuina (aunque no sea perfecta) llega más lejos que ningún otro sistema conocido, tanto en lo que se refiere a incrementar la prosperidad y bienestar general como en lo que respecta a los individuos, al proporcionar un marco en el cual hay oportunidades para todos. No veo que los sistemas autoritarios o pretendidamente comunitarios sean más efectivos en ninguna de estas dimensiones, ni en términos de su resultado global ni en términos de su impacto sobre los individuos.

P.F.: ¿Qué opina de la globalización, y de uno de sus aspectos con consecuencias más lamentables: el deseo de millones de personas de emigrar a cualquier precio a los países desarrollados?

D.G.: No soy un economista. Me parece que los países que mejor han logrado desarrollarse y proporcionar mayor bienestar a sus pueblos son aquellos que se han integrado más eficientemente en la economía global. Pero esto, digamos, lo primero que se me ocurre. A los críticos de la globalización yo les preguntaría ¿qué pondrían, seriamente hablando, en su lugar?, ¿cómo proporcionarían una vida y una expectativa mejor para la multitud de pueblos pobres? La proporción de personas pobres disminuye progresivamente. Creo que seguirá decreciendo conforme avanza la globalización. Pero al mismo tiempo los pobres están cada vez menos dispuestos a aceptar su condición como lo que Dios o la Naturaleza les ha deparado, y reclaman un lugar mejor en el banquete del mundo. Los millones que tratan de emigrar a países más ricos no son más pobres que sus antepasados; simplemente son más conscientes de que sus vidas pueden cambiar. Esto es, sin duda, bueno.

P.F.: *En su artículo (no publicado) «Una sociedad de individuos» usted defiende el modelo norteamericano de democracia, basado en la alternancia de dos partidos. ¿Puede explicar por qué defiende tal modelo?*

D.G.: Por supuesto que no digo que debería ser obligatorio; sostengo que la característica realmente importante de una democracia es la posibilidad de derrocar el gobierno existente y reemplazarlo por otro grupo. Éste me parece el modo más efectivo para que el gobierno se mantenga honesto y sus políticas sean atractivas para el mayor número posible de gente. Ha de haber una oposición rigurosa lista para tomar el poder y sacar a la luz lo que han estado haciendo los anteriores gobernantes. Lo que me preocupa de los sistemas más complejos es que al final hay algún grupo que está permanentemente en el poder; hay pequeños cambios, pero no hay modo de expulsar a personas que han hecho un mal trabajo y sustituirlas por un grupo nuevo, y así la política acaba siendo rehén de los diferentes partidos. Éstos se convierten en grupos de interés que, como ganan los suficientes votos, exigen que tales o cuales opiniones sean respetadas. Y no estoy convencido de que esto dé a la gente un control sobre el gobierno tan efectivo como el sistema bipartidista. Por supuesto, estoy hablando de una sociedad contractualista en la que supongo que las diferencias ideológicas son relativamente menores. No supongo que los partidos van a estar profundamente divididos. Ambos están de acuerdo en que de lo que se trata es de alcanzar una sociedad que proporcione libertad y oportunidades para todos, aunque pueden disentir en cuanto al método para lograrlo; pero no imagino una profunda división en la sociedad. En la práctica, si hay divisiones ideológicas profundas, entonces no hay una democracia real. O un grupo domina efectivamente al otro, o se termina en una guerra civil. Por eso creo que el sistema bipartidista es el más efectivo, aunque insisto que esto no significa que yo abogue por ninguna restricción legal a la formación de grupos políticos, pues eso también inhibiría el control popular del gobierno. En los Estados Unidos los beneficios legales de los dos partidos han sido demasiado grandes en muchos casos; es difícil que candidatos independientes sean elegidos, etc. No estoy a favor de eso, y por ello no creo que deba ser una exigencia legal pero, por ejemplo, bajo la V República, Francia siempre ha gravitado hacia alguna forma de bipartidismo: una coalición dominada por los socialistas por un lado, y una coalición de republicanos y gaullistas por otro. Ambos son una alternativa razonable al otro, aunque a veces tienen que cohabitar.

P.F.: *Leyendo ese mismo artículo no puedo evitar la sensación de que usted trata la democracia instrumentalmente, como el mejor medio para satisfacer fines independientes de la política (fines económicos en sentido amplio), ¿no cree que el sistema político puede tener sus propios fines?*

D.G.: Lo que afirmo es que un sistema político existe para permitir que los individuos formen y realicen mejor sus fines, que no son necesariamente fines económicos. Algunos lo son, desde luego, porque sin una razonable prosperidad económica, los individuos no tendrían ninguna oportunidad de involucrarse en actividades no-económicas. Así pues, la economía es importante, pero en mi opinión no es el fin último. Pero sí niego que haya fines políticos independientes del objetivo de facilitar los fines individuales (los cuales, como he dicho, no tienen por qué tener un carácter puramente económico). Esto es lo que quiero acentuar.

P.F.: *Dada su visión de la actividad del Estado y el gobierno, no parece muy fácil justificar ciertos beneficios sociales, ¿podría usted defender, desde su posición, algún tipo de Estado del Bienestar, y qué límites tendría?*

D.G.: *Cualquier acuerdo razonable sobre los términos de la interacción social, en el que las personas tengan en cuenta la totalidad de sus vidas, garantizará indudablemente el acceso a la educación necesaria para que cada persona pueda aprovechar las oportunidades de empleo productivo y satisfacción individual que una sociedad liberal contractualista proporciona. Y es seguro que el acuerdo cubriría también un sistema de salud básico y la compensación por el desempleo estructural. Cual sea el mejor medio para garantizar estos bienes no es, sin embargo, algo que un filósofo pueda establecer.*

Madrid, febrero 2001