

DELFIN IGNACIO GRUESO
(compilador)

John Rawls

Legado de un Pensamiento



Universidad
del Valle

Programa  Editorial

Con motivo de la muerte del filósofo norteamericano John Rawls, y con el fin de analizar el alcance de su obra, diversos simposios y congresos fueron organizados en los principales centros del mundo filosófico contemporáneo. Se recogen aquí los ensayos presentados a los eventos organizados por el Grupo Praxis de la Universidad del Valle (marzo de 2003) y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (abril de 2003), a los cuales asistieron los más connotados conocedores de la obra de Rawls en el medio colombiano. Complementan lo anterior una biografía del autor por el filósofo norteamericano Thomas Pogge, una cronología de su vida intelectual y una bibliografía especializada. Así constituida, esta compilación aspira a contribuir decisivamente a la profundización de los estudios rawlsianos en nuestro medio.



Programa  Editorial

DELFIN IGNACIO GRUESO
(Compilador)

John Rawls

Legado de un Pensamiento



Colección Artes y Humanidades

DELFIN IGNACIO GRUESO

Sociólogo y filósofo. Ph. D. Indiana University. Autor de *Rawls: una hermenéutica pragmática* (1997) y *Rawls: Introducción a las teorías de la justicia* (2002), al igual que otros artículos sobre el autor publicados en compilaciones y revistas especializadas, ha sido uno de los más destacados estudiosos del pensamiento de Rawls en nuestro medio. Es director de Praxis, *Grupo de Investigación en Ética y Filosofía Política*, coordinador del área de Ética y Política del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, así como miembro del *Grupo de Trabajo de Filosofía Política*, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -Clacso-.

DELFIN IGNACIO GRUESO
(Compilador)

John Rawls

Legado de un Pensamiento



Colección Artes y Humanidades

Universidad del Valle

Programa Editorial

Título: John Rawls. Legado de un Pensamiento

Compilador: Delfín Ignacio Grueso

ISBN: 978-958-670-418-2

ISBN-PDF: 978-958-5164-06-2

DOI: 10.25100/peu.484

Colección: Artes y Humanidades - Filosofía

Primera Edición Impresa noviembre 2014

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Héctor Cadavid Ramírez

Director del Programa Editorial: Omar J. Díaz Saldaña

© Universidad del Valle

© Delfín Ignacio Gruesos

Diseño de carátula: Henry Naranjo P.

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación, razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, noviembre de 2020

CONTENIDO

PRÓLOGO

<i>Delfín Ignacio Grueso</i>	11
------------------------------------	----

INTRODUCCIÓN

“John Rawls: legado de un pensamiento”

<i>Delfín Ignacio Grueso</i>	13
------------------------------------	----

CAPÍTULO 1

Un bosquejo de la vida de John Rawls

<i>Thomas W. Pogge</i>	33
1. Familia y estudios	35
2. La universidad y la guerra	39
3. Carrera académica.....	44
4. La década turbulenta de 1962-71	46
5. Después de <i>A Theory of Justice</i>	50
6. El sentido del proyecto de Rawls.....	54

CAPÍTULO 2

John Rawls y el intuicionismo moral

<i>Vicente Durán Casas</i>	57
1. ¿Qué es el intuicionismo moral?.....	59
2. La crítica de Rawls al intuicionismo.....	62
3. Más allá de Rawls	65

CAPÍTULO 3

El equilibrio reflexivo en <i>Liberalismo político</i> <i>Arnie Mejía</i>	71
--	----

CAPÍTULO 4

Persona política y el ciudadano moral <i>Aristides Obando Cabezas</i>	81
--	----

CAPÍTULO 5

John Rawls y el resurgir de la filosofía política liberal <i>Liliana María López</i>	91
1. La recuperación de la metáfora del contrato social	96
2. Pluralidad y consenso: el fundamento político del contrato social	98
3. El ideal de ciudadanía	104
4. A manera de recapitulación.....	109

CAPÍTULO 6

Rawls y la autonomía política <i>Carlos Alberto Carvajal Correa</i>	113
--	-----

CAPÍTULO 7

La tención republicana en la Teoría de John Rawls <i>Oscar Mejía Quintana</i>	141
1. La Teoría de la Justicia.....	144
1.1. La Posición Original	144
1.2. La Desobediencia Civil y el Equilibrio Reflexivo	145
1.3. Constructivismo kantiano y teoría moral	148
2. La Tradición Republicana	151
2.1 El neo-republicanismo anglosajon.....	152
2.2. El post-republicanismo Francés	154
3. Rawls y el Republicanismo.....	155
3.1 Liberalismo político	155
3.2. Reformulación de justicia como equidad.	160
Conclusión	164

CAPÍTULO 8

Justicia y exclusión: elementos para la formulación
de una concepción igualitaria de la justicia

<i>Francisco Cortés Rodas</i>	173
1. La exclusión	177
2. Críticas a las concepciones de justicia neoliberal y rawlsiana.....	185
2.1. El modelo neoliberal y la justicia.....	185
2.2. El modelo de justicia social de rawls.....	188
3. El modelo igualitario de la justicia	192

CAPÍTULO 9

Orden global y guerra justa en el pensamiento de John Rawls

<i>Eric Rodríguez Woroniuk</i>	203
1. Introducción	203
2. Occidente y el orden global.	206
3. La relación entre los pueblos en el orden global de rawls.....	209
4. El caso de Afganistán: una ‘guerra justa’ con una conducción de la guerra injusta	212
5. Estados Unidos entre la sociedad liberal y el estado criminal	214
Post scriptum*	218

COMUNICACIONES ESTUDIANTILES. 231

CAPÍTULO 10

John Rawls: El resurgir del contrato social

<i>Oswaldo Plata Pineda</i>	233
1. El contrato social clásico.....	234
2. El neo-contractualismo de rawls.....	235

CAPÍTULO 11

La justificación de la desobediencia civil una
aproximación a la noción de persona en John Rawls

<i>Mario Andrés Gómez Velasco</i>	243
1. La desobediencia civil en el marco de la democracia constitucional	245

2. Falencias del modelo.....	247
3. Examen a la justificación de Rawls.....	248
4. La desobediencia civil como dinamizadora de la democracia constitucional	250
 CAPÍTULO 12	
¿Es posible la división entre lo correcto y lo bueno? <i>Carlos Andrés Rojas Padilla.</i>	255
 CAPÍTULO 13	
Crítica metafísica a teoría de la justicia de John Rawls <i>Dawini M. Rengifo Isaza.</i>	261
 BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA	
<i>Delfín Ignacio Grueso</i> <i>Leonardo García Jaramillo</i> Rawls, John.	267
 INDICE ONOMÁSTICO.	283
 CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE JOHN BORDLEY RAWLS (1921 - 2002).	287
 LOS AUTORES.	291

PRÓLOGO

Con ocasión de la muerte del filósofo norteamericano John Rawls, se realizaron por doquier eventos académicos para destacar y evaluar la significación filosófica de su obra y su contribución a la solución de los problemas de nuestro presente. El *Grupo Praxis* del Departamento de Filosofía de la *Universidad del Valle* y el Instituto de Filosofía de la *Universidad de Antioquia* programaron sendos seminarios a este respecto: el de Cali, cuyo nombre fue el mismo que titula este libro, coordinado por mí, para marzo y el de Medellín, coordinado por el profesor Francisco Cortés Rodas, para principios de abril de 2003. Diferentes académicos del país concurren a esos eventos y aquí se recogen, en forma de ensayo, la mayoría de esas ponencias.

Fue idea de ambos organizadores la publicación conjunta de este volumen y el profesor Cortés generosamente recogió y puso en mis manos (que los retuvieron por un tiempo mayor al acostumbrado) los textos de tres de las ponencias presentadas en la *Universidad de Antioquia*. Agradezco su generosidad y diligencia. Las restantes ponencias corresponden al evento de Cali. Los académicos concurrentes tuvieron permanente disposición para adaptarlas a las exigencias de este libro. El estudiante Mario Andrés Gómez paciente y constantemente prestó su contribución para que este libro pudiera abrirse paso en medio de tantas cosas pendientes. Leonardo García Jaramillo, siempre entusiasta y generoso, estuvo pendiente de la publicación del libro y cedió amablemente la traducción que él y María Graciela Otoya hicieron de la nota biográfica

escrita por Thomas Pogge, inédita en español. El Programa Editorial de la Universidad del Valle acogió e hizo suyo este propósito. El profesor Omar Diaz Saldaña me ayudó notoriamente en la revisión estilística del texto, a todos ellos quiero expresar públicamente mis agradecimientos.

INTRODUCCIÓN

JOHN RAWLS: LEGADO DE UN PENSAMIENTO

Delfín Ignacio Grueso

1

John Rawls, el autor sobre el cual versan los ensayos de este libro, pareció siempre un filósofo atrapado por las paradojas. Aunque en vida pasó por ser el filósofo político norteamericano que más reconocimiento alcanzó, se recluyó en un mundo de referencias y demarcaciones parroquianamente norteamericanas que parecían destinadas a blindarlo contra la crítica y marginarlo del debate con otras tradiciones académicas. Aunque despertó contra sí la crítica contextualista, que vio en él a un nuevo pensador del universalismo y del racionalismo ahistórico, lo que en verdad practicó fue un modo de reflexión contextualmente justificado, en términos de la historia de una cultura política muy concreta y sólo válido para ella. Aunque fue decididamente un filósofo moderno, en el sentido de circunscribirse a lo que fue el ideario político de la modernidad, declaró el fracaso del afán de la filosofía política moderna por proveer una solución racional y de validez universal para los problemas políticos. Aunque se propuso ofrecer una pauta moral para el orden político, terminó separando la filosofía moral de la filosofía política y expulsando del campo mismo de lo político lo que usualmente constituye su fuente

normativa: las ideologías y las doctrinas morales que, en general, prescriben nociones del bien a ser incorporadas en el orden institucional. Aunque, en fin, se definió siempre como liberal y se esforzó por extender la autonomía política liberal para todos los asociados de un orden político, se apartó del liberalismo filosófico que defendía la universalidad de sus principios y la superioridad de su autonomía personal sobre los valores que predicaban otras doctrinas y, en tal sentido, identificó a ese liberalismo como una de las causas del desacuerdo valorativo y una dificultad para el establecimiento de un orden político de amplia aceptación en las sociedades democráticas contemporáneas.

Para su relativo distanciamiento con respecto a otras tradiciones de la filosofía política y a los debates por ellas suscitados, Rawls pudo haber tenido dos razones, aparte de sus excesivas timidez y modestia: por una parte, pareció no compartir (o, mejor, no comprender) su gran reconocimiento allende las fronteras de esa parte del mundo cuyos problemas parecían ser los únicos de los que se ocupaba; por la otra, fiel a una tradición que nunca se decidió a contrariar, filosofó no al servicio de lo verdadero sino de lo práctico y no sobre los problemas universales del ser humano sino sobre los de su entorno concreto. En cuanto a los señalados contrastes, no le hubieran parecido necesariamente paradójicos. Si parecían paradójicos a otros, ello se debía en parte a una incompleta comprensión de lo que eran su programa filosófico y su decisión de reducir la filosofía política a lo estrictamente político, gracias a una estrategia en su modo de filosofar que alguna vez llamó método de elusión (*method of avoidance*). Su reiterada decisión de no involucrarse en “disputas metafísicas”, el más claro efecto de ese método de elusión, explica, de nuevo, su marginamiento de buena parte de las discusiones filosóficas contemporáneas, incluyendo algunas de las de la filosofía política.

Por lo demás, a juzgar por lo que dijo de sí mismo y de sus propósitos a lo largo de sus escritos, Rawls escogería otras formas para describir el significado y alcance de su obra filosófica. Aceptaría que revivió el paradigma contractualista, por largo tiempo abandonado en la filosofía política, y que para ello se sirvió del instrumental analítico que ofrecían las teorías de la decisión racional que para el momento se habían consolidado. Aceptaría que restableció a la justicia un rol central en la filosofía política que no había conocido desde los tiempos de Platón y Aristóteles y que para ello explotó buena parte del potencial encerrado en ciertas

intuiciones de Hume. Aceptaría que ofreció para la vida política una pauta moral alternativa al utilitarismo, por mucho tiempo hegemónico, y que para ello aprovechó el potencial encerrado en el modo kantiano de definir las funciones de la razón práctica y en la distinción, también kantiana, entre los asuntos de la justicia y los asuntos de la vida buena. Aceptaría que rescató para la filosofía lo que significó la tolerancia en la consolidación de la institucionalidad liberal y que para ello llevó ese valor a la filosofía misma, haciéndola capaz de ponerse al servicio de la reconciliación en la vida civil. Aceptaría, en fin, que intentó una nueva base de justificación moral para la sociedad liberal, garantizando su tolerancia política y haciéndola más solidaria y menos individualista, y que para ello ofreció un modo de superar la tensión entre las libertades políticas y libertades individuales, que la modernidad no pudo nunca superar.

Lo que su obra termine por significar en la historia de la filosofía, ya no depende de lo que Rawls se propuso hacer o dice que hizo, sino de la forma en que los filósofos del futuro valoren su programa, supuestos y logros a la luz de estos u otros problemas. Y en la filosofía, como en muy pocos campos, resulta extremadamente aventurado establecer *a priori* la forma como se van a plantear los problemas en el futuro y las valoraciones que se hagan de las estrategias ya usadas para enfrentarlos, pues no nos es dado anticipar la serie de contingencias de las que depende eso. Basta con echar una rápida mirada a la historia misma de la filosofía para que prudencialmente nos abstengamos de cualquier ejercicio de futurología: mientras un filósofo terminó gozando de un reconocimiento que nunca alcanzó en vida y aún hoy goza de una influencia que se prolonga décadas y siglos, otro, que vivió y fue ponderado como el que abriera las compuertas a una nueva época o como el que selló para siempre las viejas disputas, terminó casi olvidado al día siguiente de su muerte. Y, aun así, nada garantiza que el olvidado no vuelva luego, gracias a nuevos énfasis y nuevas miradas sobre su obra motivados por nuevos problemas, a ser nuevamente un filósofo de obligada referencia. Así las cosas, parece más sensato dejar para la posteridad lo que la gente de la posteridad considere que deba valorar en esta obra filosófica, en cuanto la conozca, y limitarnos, que ya es bastante, a lo que a nuestro entender ella vino a significar en su propio presente y de cara a su inmediato pasado.

2

Trataré de mostrar que el gran aporte de Rawls fue haber revivido la filosofía política. Para desarrollar tan categórica afirmación, comenzaré mostrando que su obra es clasificable dentro de esta dimensión de la filosofía práctica que llamamos filosofía política, lo cual, al parecer, es bastante obvio. Pero, como haré ver en breve, cuando hablamos de Rawls ni siquiera esto tan obvio está exento de dificultades.

La actividad intelectual de Rawls podría resumirse como un escribir constante, a lo largo de cuarenta y cinco años, en torno a un mismo tema, ensayando nuevas cadenas argumentativas y tratando de lograr una presentación cada vez más acabada y contundente de lo que quería decir. Al aproximarse a esa obra, uno se convierte en espectador de un proceso porque, más que estar en presencia de un discurso filosófico definitivo, ve desplegar ante sus ojos diferentes formas, a veces todavía muy propositivas y poco edécticas, por ratos jadeantes, por ratos repetitivas, de un mismo intento por armar un argumento contundente. Se asiste a dos intentos de ensamblaje que prometían ser finales y que no lo fueron: *Una teoría de la justicia* (1971) y *Liberalismo político* (1993). Lo que encontramos en el primero son los desarrollos de varias ideas, algunas de las cuales ya figuraban como intuiciones en 1951 y otras que se agregaron después, hasta 1968, cuando todas las que serían claves en *Una teoría de la justicia* ya se habían desarrollado. Después de este libro, y tras un breve periodo de defensa de lo logrado, Rawls reconoció “cierto error” y reinició nuevos procesos argumentativos, ahora dirigidos ante todo a explicitar de otra forma la base justificatoria de su teoría, que la fue exponiendo en nuevos ensayos que finalmente fueron recogidos y ensamblados en *Liberalismo político*, obra que tampoco dejaría satisfecho al autor y que lo obligaría, en nuevos ensayos, a tratar de “explicarse mejor”. Ocupado en eso, el autor no parece haber tenido mucho tiempo (y evidentemente tampoco ganas) para hacerle concesiones a sus críticos (Sandel, Nozick, otros), con la honrosa excepción de Hart. Por lo demás, sólo dos réplicas explícitas se permitió: una a Musgrave y Alexander y otra a Habermas. Aparte de esto, casi autísticamente, su vida se le fue en reparar sus argumentos, lo cual se puede constatar revisando su obra completa, donde aparecen muy pocos textos al margen de lo que es su

teoría: algo sobre la desobediencia civil (que se desprende de ciertas ideas ya expresadas), algo sobre justicia internacional (de una calidad muy dudosa), algo sobre Hiroshima y ciertas lecciones universitarias sobre ética (publicadas por sus discípulos). Dejemos un poco al margen cierta reedición de *Una teoría de la justicia* que algunos quieren tomar como su última obra: ella, en verdad, quedó truncada ya a principios de los ochenta y fue prontamente sobredimensionada por *Liberalismo político*. Para mí, en materia de pensamiento filosófico, su último texto, y por cierto con una gran capacidad reveladora, fue su ensayo “La idea de razón pública revisada”.

¿Sobre qué versan esos argumentos que Rawls tanto pulía? Sobre un concepto único: la justicia. Ahora bien, ¿amerita ese concepto único que se lo clasifique como filósofo político, el primer paso de la idea que quiero desarrollar? No podía ser de otra manera, a mi modo de ver, pues se trata precisamente de uno estrechamente ligado a la historia de la moralidad política, como puede constatarse revisando *La república* de Platón, la primera gran obra de filosofía política en Occidente, articulada como una indagación sobre el orden social justo. Como la platónica, la obra filosófica rawlsiana es una indagación moral sobre el orden social justo. En el caso de Rawls, ese orden social justo sería aquel que se rigiera por una teoría normativa llamada *la justicia como equidad* y de cuya exposición y justificación tratan sus escritos. En un primer momento esa teoría se presentó dentro de los límites de una justicia social y económica, de lo que sería una sociedad justamente organizada con relación a las oportunidades, cargas y beneficios o, para usar otra terminología, organizada en concordancia con la justicia distributiva. Después, y a propósito de la necesidad de una justificación contextual de esa justicia distributiva, el tema derivó hacia una justicia política, una explicitación de las condiciones para llegar a un acuerdo sobre lo que sería una sociedad justamente organizada cuando ella está habitada por una pluralidad de doctrinas que discrepan acerca de valores sustantivos. En ambos momentos de la *justicia como equidad*, o en ambas dimensiones de esa misma teoría de la justicia, Rawls se ocupó de la organización política de una determinada sociedad, de lo que es su institucionalidad general, de lo que la articula como una cooperación estable entre diferentes partes unidas por un mismo vínculo cívico. ¿No es esto suficiente para hacer de la suya una filosofía política?

No en todas las tradiciones. Catherine Audard nos hace caer en cuenta de lo difícil que sería afirmar a Rawls como un pensador político en la tradición francesa, pues él no se ha ocupado de lo que en esa tradición se ha ocupado la filosofía, en cuanto ésta se ha ocupado de la política, es decir, de la crítica del poder¹. Pero se podría aducir, en defensa de Rawls, que tal vez la única forma válida de hacer filosofía política no es haciendo crítica del poder político o crítica política del poder (dos modos no claramente diferenciables de relacionar ‘crítica’ y ‘poder’); que también se puede ser filósofo político poniendo el énfasis principal en la normatividad, algo que sin duda Rawls hace, y que por cierto también involucra un gran potencial crítico. Después de todo, buena parte de la filosofía política no ha sido otra cosa que un intento de fundamentación de cierto orden político moral, un orden que, en cada caso, no ha sido ninguno de los existentes hasta ese momento y cuya sola delineación ya implica la descalificación moral del presente y postula la necesidad de su revocación histórica. Platón nos vuelve a servir de ejemplo aquí, pero también Hobbes, Rousseau, Kant y muchos otros. Con base en esto, Rawls queda otra vez en píe como filósofo político.

Otros, sin embargo, pensarían que esta clasificación sigue siendo problemática, aunque lo sea ahora por otra razón: si se es filósofo político, no por hacer una crítica del poder sino por ofrecer una moralidad para la vida política, es decir, para el ordenamiento institucional y social, no es evidente que Rawls haga esto. Swift y Mulhall, por ejemplo, hacen notar que Rawls, más que ofrecer una moralidad política renovadora, propone una aceptación del orden existente. Para ilustrar su caso se sirven de la división rawlsiana “entre lo público y lo privado (que) sería aceptada sin problemas por alguien favorable a una moral (...) comprometida con un Estado anti-perfeccionista (de forma tal que) que, cada vez que los compromisos no políticos de una persona entran en conflicto con la concepción política públicamente aceptada, ésta siempre gana”². Este argumento es similar al de Habermas, quien hace notar que el pensamiento filosófico de Rawls, más que proveer una normatividad para la política, se constituye en una sanción política del orden ya existente. Y esto ocurre porque Rawls carece de una verdadera normatividad: cuando “denomina a su concepción de la justicia ‘política’, parece más bien querer eliminar la distinción entre su aceptabilidad fundamentada y la aceptación física”. En otras palabras, Rawls se contenta con una legit-

imación meramente empírica, un “mero cercioramiento hermenéutico de una tradición contingente”, sin proveer un criterio de aceptabilidad moral; reduce, entonces, el fundamento moral de cualquier nuevo arreglo político a lo que es una noción de la política imbricada ya en las instituciones liberales, lo cual limita en extremo el carácter transformador del juego democrático³. Lo común a ambas críticas es que acusan a Rawls de despotenciar toda normatividad en sentido fuerte y apoyarse en lo ya aceptado o institucionalmente impuesto, debilitando la función de una teoría moral capaz de orientar críticamente la transformación del orden político. Así las cosas, nuestro segundo intento por dejar en pie a Rawls como filósofo político termina también cuestionado.

Podemos hacer un tercer intento: ¿qué tal si Rawls no se ha ganado el rótulo de filósofo político por ser un filósofo crítico, ni por ser un filósofo normativo, sino por ser un buen ideólogo o, si se quiere, un filósofo político que pone la filosofía al servicio de una causa política? Al fin y al cabo, él mismo ha dicho que ha puesto “la filosofía al servicio de la democracia”. Pero si queremos fundamentar esta opción tendremos que enfrentar las objeciones de quienes descreen en algún favor que le pueda prestar a causa política alguna un filósofo que carezca por completo de un entendimiento de lo que es la política y sus conflictos. Y no faltan quienes ven a Rawls como el ejemplo de un filosofar de espaldas a la política. Chantal Mouffe, por ejemplo, considera que “lo político, en sentido estricto, está ausente en Rawls y la noción misma de régimen como *politeia* ha sido eliminada” y que, en compensación, Rawls ha aplicado al campo político un modo de razonamiento que es específico del discurso moral, por lo que reduce lo político a un proceso de negociación entre intereses privados bajo los constreñimientos de la moralidad, lo que lleva a “una filosofía política sin política”⁴. Humberto Schettino, por otra parte, reprocha a Rawls el carecer del conocimiento de cómo funciona la política, es decir, “la importancia y la dificultad de la negociación, el uso corriente de la fuerza, la importancia de la simulación, de los intereses y hasta de las pasiones como elementos, todos ellos, constitutivos de la práctica que llamamos política”. Esto no sólo explicaría el fracaso de las teorías puramente normativas de la política, sino que reduciría toda eficacia práctica de la filosofía rawlsiana en particular⁵. Jesús Rodríguez, finalmente, dice que Rawls pertenece a esa tradición de pensamiento liberal que sufre del ‘síndrome de Platón’, es

decir, que no le molesta este o aquel rasgo específico de la política “sino que le desagrada la política como tal, es decir, la imperfección moral de las relaciones de poder entre los hombres”⁶. Necio sería negar que, de ser ciertas, estas críticas comprometerían el éxito de la rawlsiana como una filosofía puesta al servicio de la política.

Para dejar en pie mi clasificación de Rawls como un filósofo político, me limito a señalar dos cosas con referencia a las anteriores críticas. La primera es que, aun si todas ellas fueran válidas, canónicamente no hay otro espacio que el de la filosofía política para discutir los postulados rawlsianos, así ellos sean errados; y esto lo muestra el hecho de que sus críticos provengan principalmente de este espacio. La segunda es que, evidentemente, no todas esas críticas, contradictorias entre sí, pueden ser válidas a la vez. Por supuesto estas no son mis únicas razones: ya he escrito en otros lugares enfrentando algunas de ellas⁷.

Vuelvo a lo más sustantivo de mi afirmación: que Rawls revivió la filosofía política.

3

Para ayudarme en tan comprometedor empresa, debería serme permitido comenzar por tomar prestado el título de un artículo de Jonathan Wolff, que sólo he visto en internet (pero que sin duda ya ha sido publicado), “*A theory of justice: the book that changed everything*” (“*Una teoría de la justicia: el libro que lo cambió todo*”). ¿Qué fue lo que vino a cambiar *Una teoría de la justicia*? Si he de ser consecuente con lo que he afirmado arriba, debo responder: “esa obra revivió la filosofía política”. Y por revivir entiendo que ella resucitó esta filosofía que se encontraba muerta porque, cabalmente hablando, sólo lo que está muerto puede ser revivido. Y, como lo había hecho notar un autor, Peter Laslett, en 1956, la filosofía política estaba prácticamente muerta⁸. Se habían publicado a lo largo del siglo XX, y se publicarían aun después de 1971, año de lanzamiento de *Una teoría de la justicia*, varias obras que, como las de Gramsci, Rosa Luxemburgo, Luckas, Horkheimer, Marcuse, Hayeck, Popper, Berlin, Foucault y otros, aunque pudiendo ser catalogadas como de filosofía política, no correspondían a la tradición normativa de que ya hemos hablado antes. Por el contrario, en ellas se expresa, como dice Isaiah Berlin (autor de “¿Existe aún la teoría política?”), en otro ensayo de 1950, titulado “Las ideas políticas en el siglo XX”, la característica

filosófica del momento: que los problemas políticos y las doctrinas que formulaban métodos para responder a ellos eran, de alguna forma, desplazados⁹. Y, en verdad, el propósito común de las obras que acabo de mencionar era mostrar las indeseables consecuencias del paradigma antagónico y las bondades del propio. En ellos, como dice Raynaud, “la filosofía política se presentaba gustosa como inmediatamente política (era, como decía Althusser, la intervención política en la teoría y la intervención teórica en la política), pero la legitimidad de una interrogación propiamente filosófica sobre la política (...) en general parecía bastante problemática, ya que estaba untada de *idealismo* y era sospechosa de respetar el orden (liberal) establecido”¹⁰.

Lo novedoso de la obra de Rawls es que se articula por fuera de estos modos y revive el normativo, centrándose además, como ya se dijo, en una categoría, la justicia, que había caído en un desuso y tal vez en un descrédito mayor que el que, para la época, se suponía cubría esas otras nociones claves de la filosofías políticas normativas del pasado como *orden moralmente correcto*, *derechos universales*, *bien común*, *libertad*, *sentido final de la historia* y otras. La rawlsiana emerge como una moralidad política centrada en el concepto de justicia para una época en que se asegura que la moralidad política está agotada y que la justicia es un concepto vago e inútil para organizar el orden institucional¹¹.

4

Que tal moralidad política haya emergido en el mundo filosófico anglosajón muestra aun más la osadía de Rawls, pues allí esa forma de filosofar enfrentaba un ambiente un poco más adverso que el europeo, un ambiente donde predominaba cierto pragmatismo que, de antemano, subestimaba las búsquedas exhaustivas de la verdad última en pro de arreglos útiles para el orden social, y cierto espíritu utilitarista, que prefería orientarse para sus decisiones por lo que parecían ser los rasgos más estables de la opinión pública. A esto habría que agregar también el peso que habían ganado, ya en el campo puramente filosófico, conclusiones similares a esa que Moore había escrito en *Principia Ethica*, en 1903, según la cual las teorías morales se ocupan de ‘falacias naturalistas’ porque ‘bueno’ y ‘malo’ son conceptos inanalizables; conclusión que habría por largo rato de desestimular los proyectos de emprender reflexiones morales sobre el orden político¹². Que la semilla de Moore no

había caído en suelo estéril lo prueba el hecho de que, casi para la época en que Rawls comienza a filosofar, Ayer logra un amplio reconocimiento al escribir que “la filosofía ética consiste simplemente en decir que los conceptos éticos son pseudoconceptos y por lo tanto inanalizables”, negando de esa forma la posibilidad de una ciencia ética, “si por ciencia ética entendemos la elaboración de un ‘verdadero’ sistema de moralidad” y convirtiendo a la casuística de los sistemas morales en “un puro ejercicio de la lógica formal”¹³.

Ayer publicó su ensayo en 1952. Un año antes Rawls había publicado su ensayo “Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética”, que apuntaba a rehabilitar el tipo de empresas filosóficas que se estaban cuestionando. Pero su comienzo, curiosamente, parecía coincidir con las directrices de Ayer, pues afirmaba que “la ética (es) más análoga al estudio de la lógica inductiva que a cualquier otra disciplina establecida”. La coincidencia, sin embargo, no iba más allá pues Rawls eludía las conclusiones del no-cognitivism moral al afirmar que “la objetividad o subjetividad del conocimiento moral no depende de la cuestión de si existen entidades ideales de valor (...) sino simplemente de la siguiente cuestión: ¿existe un método razonable para validar o invalidar reglas morales dadas así como las decisiones que se adoptan basándose en ellas?”¹⁴. Rawls trató de fundar ese método en un razonamiento puramente inductivo, pero ese razonamiento bien pronto cedería el paso a una racionalidad dialógica y, a través de una adaptación del modelo de decisión racional, se abriría paso un modelo de *deliberación justa*. Esto comenzó a ocurrir en 1958, cuando Rawls introdujo el *velo de la ignorancia*, cuyo diseño atiende a unos requisitos para la consideración de los asuntos políticos y sociales básicos. La intuición de fondo iba a ser que las personas pueden vivir conformes (en sentido moral) bajo instituciones que ellas diseñarían en una *deliberación justa*.

Esta intuición recurre a un contractualismo fortalecido por la incorporación de la teoría de los juegos y todo el arsenal conceptual de la decisión racional bajo condiciones de incertidumbre, en boga para la época y con la cual Rawls había tenido contacto en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Princeton, en 1951, a través del estudio de la obra de John von Neumann y Oskar Morgenstern, *Teoría de los juegos y comportamiento económico*. Pero Rawls no tomaría la teoría de los juegos tal cual ella es, sino que la sometería a un cierto criterio de

objetividad, haciéndola parte de una reflexión moral de mayor alcance. Quería dejar en claro su intención al *ilustrar* qué tan *elevados* se ubican los principios de la justicia sobre los regateos comunes y corrientes entre intereses y deseos, dado que “uno podría, si uno quisiera, ver los principios de justicia como la *solución* del *juego* más elevado de adoptar (...) principios de argumentación para todos los *juegos* particulares que puedan venir y cuyas particularidades uno no puede prever de ninguna manera”¹⁵. El modelo, como se sabe, se consolidó con el diseño de la *posición original*, cuya intuición ya emerge en 1958, en el ensayo “La justicia como equidad”. Pero la teoría todavía tendría que explorar modos de desarrollarse, algunos explorados y luego dejados de lado, hasta que en 1968, en su ensayo “La justicia distributiva”, la teoría tenía todos sus componentes ajustados.

La teoría terminada se presente en 1971, como sabemos, como una teoría de la justicia para las principales instituciones sociales políticas y estaba sustentada sobre una base argumentativa de corte moral bastante ingeniosa. *Una teoría de la justicia* tuvo un impacto mayor al que el mismo Rawls esperaba y abrió un inusitado debate que involucró marxistas y liberales, utilitaristas y comunitaristas, filósofos del derecho y filósofos de la política, sociólogos y economistas, revitalizando la filosofía política de vocación normativa. Buena parte del éxito se debía no sólo a que hacía lo mismo que las teorías clásicas de la modernidad habían hecho sino, también, a que hacía a la vez algo distinto: cambiaba el centro de gravedad de las discusiones políticas de los derechos, las libertades o el poder poniendo a la justicia en el lugar central. Sin duda, aun para sus críticos, la filosofía política de vocación normativa había renacido.

5

Los primeros que registraron este renacimiento no lo hicieron precisamente aceptando el modo rawlsiano de filosofar, por más que lo admiraran. Por el contrario, se apresuraron a afirmar que en *Una teoría de la justicia* había demasiada osadía o demasiada ingenuidad. Esto es común a sus colegas más cercanos, los profesores de la Universidad de Harvard, Robert Nozick y Michael Sandel, quienes captaron rápidamente las claves y referencias y reaccionaron estableciendo acuerdos y discrepancias. Desde un ángulo que luego vino a llamarse ‘liberal libertarista’, y en clara reacción al principio de diferencia de Rawls, Nozick puso

sobre el tapete el problema de la libertad de cara a la justicia y, más concretamente, a la redistribución de recursos y oportunidades. Esto se expuso en *Anarquía, Estado y Utopía*. Desde otro ángulo que luego vino a llamarse ‘comunitarista’, Sandel puso en cuestión el sujeto, el yo del que se valía Rawls para derivar sus principios de justicia. Esto se expuso en *Liberalism and the Limits of Justice*, libro al que siguió una sugestiva colección de ensayos que organizó por vez primera la oposición de tesis entre liberales y comunitaristas, *Liberalism and its Critics*¹⁶. De esa manera, si la filosofía política había revivido, lo había hecho en medio de debate, el famoso debate liberalismo-comunitarismo que del lado comunitario agrupó una variedad de autores (de corte aristotélico y hegeliano, principalmente). El debate estaba claramente determinado por la obra de Rawls y sin duda muchos de sus críticos podrían subscribir al juicio que Robert Nozick había hecho sobre *Una teoría de la justicia*, calificándola como “un trabajo vigoroso, profundo, sutil, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral como no se había visto otro igual cuando menos desde los escritos de John Stuart Mill”¹⁷.

Si tal reconocimiento se hubiera quedado en los confines del mundo filosófico norteamericano no habría pasado de ser otra de esas expresiones de una cultura que a veces ignora lo que pasa en el resto del mundo y toma por universal todo lo que ocurre en su interior. Pero el reconocimiento proviene también de otras tradiciones. En Alemania, Jürgen Habermas reconoce que con el pensamiento normativo de raigambre contractualista expuesto en *Una teoría de la justicia*, Rawls hace un serio intento por rehabilitar “como objeto de investigaciones científicas serias preguntas abandonadas durante largo tiempo”¹⁸. *Una teoría de la justicia* se propuso hacer lo que también luego ha intentado Habermas en *Facticidad y Validez*: “devolver al concepto de razón práctica la fuerza explicativa que ese concepto tuvo antaño en el contexto de la ética y la política”, lo cual implicaba enfrentar con vigor “la intrépida y decidida negación de la razón” en el campo de la filosofía política de carácter normativo¹⁹. Esto explicaría el hecho de que, como bien lo señala el español Miguel Angel Rodilla, para mediados de los 80s esta obra se hubiera “afianzado como un ‘paradigma’ de investigación de problemas de filosofía moral y política” por el modo de hacerse cargo “de problemas morales y políticos sustantivos (enfrentándose con ello) al escepticismo que durante décadas ha permeado a la cultura académica acerca de la posibilidad de abordar

racionalmente cuestiones prácticas”²⁰. Esto también es reconocido por el francés Frédéric Martel, quien afirma que “tras la aparición de *Theory of justice* de John Rawls, a comienzos de los 70s, y bajo el doble movimiento del fin de las ideologías y el fin del comunismo, la filosofía política ha tomado un nuevo aire”²¹.

Trascendiendo todavía más el nicho inicial, Rawls logró un impacto significativo en autores conectados con la tradición marxista (Rommer, van Parijs), o familiarizados con nuevos enfoques analíticos propios de la economía, que él mismo había aplicado al tema de la justicia, y que luego se vieron como útiles también para trabajar temas como la explotación y las oportunidades de la libertad (Cohen, Elster, Sen) o que habían hecho sus propios aportes a la teoría del derecho y que ahora mostraban conexiones entre ese campo y las reflexiones rawlsianas sobre la justicia (Hart y Dworkin). La noción rawlsiana de *bienes primarios*, por ejemplo, íntimamente ligada a la justicia distributiva rawlsiana, habría de proyectarse en obras como *Desarrollo y libertad*, *Nuevo examen de la desigualdad* y *Bienestar justicia y mercado*²², de Amartya Sen, o *¿Qué es una sociedad justa?* y *Libertad real para todos*²³ de Philippe van Parijs. Nuevos autores marxistas, especialmente en la izquierda académica norteamericana, al tiempo se inspiran en Rawls y toman distancia con respecto a él. Es el caso de Jeffrey Reiman²⁴ o de los autores que publican en obras como *Morality and Social Justice*²⁵ o *Not for sale: in defense of public goods*²⁶.

En América Latina, para no referirme más que a un libro dentro de una bibliografía en torno a Rawls que se multiplica día a día y que es imposible de contabilizar, me limito al que sin duda introdujo su obra en el continente: *Ética y Derechos Humanos*, de Carlos Santiago Nino²⁷. Del mismo modo hay que hacer un reconocimiento al ensayo que introdujo a Rawls en los departamentos de filosofía de las universidades colombianas, “John Rawls: el contrato social revivido”, de Rodrigo Romero²⁸ y al seminario que contextualizó decididamente los debates que la obra había suscitado, el orientado por el profesor Milton Fisk en la Universidad del Valle en 1989. A lo largo de la década de los 90 el estudio de la obra de Rawls se extiende por las universidades colombianas y esto se muestra en obras significativas como *Justicia y democracia consensual*²⁹, *De la política de la libertad a la política de la igualdad*³⁰, *Rawls: una hermenéutica pragmática*³¹, *Justicia distributiva ¿Legitim-*

idad o consenso?³² y Rawls y Ackerman: presupuestos de la teoría de la justicia³³, entre otras.

6

Con todo lo problemática que puede ser la parte sustantiva de la teoría rawlsiana —es decir, la normativa— es evidente que el autor también ha avanzado una propuesta metodológica, es decir, una teoría sobre cómo hacer filosofía política en tiempos y contextos poco favorables para las teorías normativas que hasta hace relativamente poco (es decir, hasta Kant, Hegel y Marx) se podían proponer. Para decirlo acudiendo a otros lenguajes, cómo hacer filosofía política en tiempos postmetafísicos o en tiempos de imposibilidad de grandes metarelatos o de serenas teorías sobre la verdadera naturaleza humana o sobre el sentido de la historia. O, para decirlo en palabras del propio Rawls, cómo hacer filosofía política en sociedades habitadas por una pluralidad de doctrinas comprensivas de lo bueno que son irreconciliables entre sí y cuando la racionalidad filosófica moderna se ha mostrado incapaz de proveer un sistema moral y político universal y concluyente para poner fin a esa pluralidad.

La respuesta de Rawls es que, en una situación como ésta, donde el recurso a los metarelatos con pretensiones de validez universal se ha dificultado en extremo, la filosofía política sólo puede avanzar a través de un gran esfuerzo de abstracción y cautela, siendo tolerante y evitando conflictos innecesarios con las doctrinas de lo bueno que ya habitan la sociedad. La filosofía se constituye en una prolongación de la esfera pública, si se quiere, en “una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado”³⁴.

Esta filosofía política, se entiende, es más modesta (sin pretensiones de ‘verdad’ y ‘universalidad’) y también más pragmática. Ya Rawls había expresado esto en sus primeros aportes a la reedición de *Una teoría de la justicia* que, como ya dije arriba, quedó trunca y ahora circula con el nombre de *La justicia como equidad, una reescritura*. Para esa época, anterior a *El liberalismo político*, Rawls ya había fijado cuatro condiciones para la filosofía política en una situación como la ya descrita: ser *práctica, orientadora, reconciliadora y transformadora*.

El *rol práctico* hace que la filosofía política se concentre en los conflictos profundos tratando de hallar una base de acuerdo moral o

filosófico. Si tal base no puede ser encontrada, se debe reducir el papel que juega la divergencia de opiniones filosóficas y morales de tal forma que la cooperación social entre los ciudadanos pueda aún ser posible. Este rol se lo imponen a la filosofía los profundos conflictos políticos y la necesidad de resolver el problema del orden.

El *rol de orientación* hace que la filosofía política incida en cómo piensan las personas de sus instituciones políticas y sociales como un todo, como algo diferente a sí mismas, a sus familias o asociaciones. Se trata de una necesidad de una sociedad civilizada: que sus miembros se sientan parte de un orden político y, por ende, con un estatus político. La filosofía política, como un ejercicio de razón, especifica los principios para identificar fines racionales y razonables de diferentes clases y mostrar cómo esos fines pueden ser coherentemente organizados dentro de una concepción bien articulada de sociedad justa y razonable.

El *rol de reconciliación* hace que la filosofía política trate de calmar nuestra frustración y rabia contra nuestra sociedad y su historia, mostrándonos el modo en que sus instituciones, cuando se entienden desde un punto de vista filosófico, son racionales y fueron desarrolladas de un modo racional para atender cada presente.

El “*rol de transformación*” (que corresponde a lo que propone Rawls, aunque él no le haya dado este nombre) hace que la filosofía política sea ‘realísticamente utópica’, es decir, que pruebe los límites de la transformación política realmente alcanzable. Se trata en este caso de investigar las posibilidades de mejorar las cosas a partir de las condiciones históricas posibles permitidas por las leyes y tendencias del mundo social. La idea es clara: “los límites de lo posible no están dados por lo presente, pues podemos cambiar nuestras instituciones”³⁵.

Estos roles se corresponden con ciertas ideas que luego encontramos desarrolladas en *Liberalismo político* y otros textos. En primer lugar, la idea de que, en virtud del *pluralismo razonable*, que emerge del ejercicio de la razón bajo instituciones democráticas estables, la filosofía política debe separarse de lo que tradicionalmente ha sido la filosofía moral. En segundo lugar, la idea de que en las sociedades democráticas la filosofía debe ponerse al servicio de la democracia. En tercer lugar, la idea de que el fin de una filosofía política es ayudar a poner en orden nuestras más firmes convicciones. En cuarto lugar, la idea de aplicar la tolerancia a la filosofía misma. Estas ideas, a su vez, están articuladas a

la lectura que Rawls hace de la modernidad política y de la modernidad filosófica, lectura que lo lleva a someter la filosofía política a la política y no la política a una filosofía política que se muestra impotente frente a los conflictos de una sociedad carente de valores comunes. Sobre esto no voy a hablar aquí, pues lo he desarrollado en otra parte³⁶. Sólo quería agregar que, aparte de lo que significa *la justicia como equidad* para la ética política, esta metafilosofía rawlsiana, es decir, esta teoría acerca de cómo hacer filosofía política, es otro legado de Rawls a la filosofía contemporánea.

Cali, octubre de 2004.

NOTAS

¹ En palabras de Catherine Audard, esta carencia (o la percepción de esta carencia) “sintetiza buena parte de las reacciones a Rawls en toda Europa” porque allí “el término ‘lo político’ connota el modo en que una ‘voluntad de poderío’, siguiendo a Nietzsche y Foucault, actúa en una determinada interacción humana, así esté aparentemente orientada hacia el bien común”. Y en ese sentido, “Rawls no tiene mucho que decir acerca del poder y la dominación, la emancipación violenta y las revoluciones, que son el pasado y presente de las experiencias históricas europeas. En este contexto, la justicia y la equidad no son las preocupaciones primarias. (...) El primer desencuentro entre Rawls y la filosofía política francesa es, en pocas palabras, que él nos presenta una teoría *normativa* de la justicia válida para un contexto democrático sin cuestionar el contexto político, el poder y la dominación”, Catherine Audard, “Rawls in Europe”, en: *Ephilosophie. Philosophy, search, and discussion*. Versión electrónica, septiembre 4 de 2003, pp 1-2.

² Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, U.K., 1992, p 209

³ Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en: *Jürgen Habermas/John Rawls. Debate sobre el liberalismo político*, Piados, Barcelona, 1998, pp 56-67

⁴ Chantal Mouffe, “Rawls: Political Philosophy Without Politics”, en: David

Rasmussen (Ed.) *Universalism vs. Communitarianism*, The MIT Press, 1990, pp 231-232.

⁵ “Contra de lo que supone Rawls, la política consiste en la dominación y el ejercicio y disputa por el poder político, es decir, la capacidad y la autorización de influir sobre la conducta de los demás”. Humberto Schettino, “Rawls y la política”, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNAM, UNED, N° 14, Diciembre de 1999, pp 94-106.

⁶ Jesús Rodríguez Zepeda, “La debilidad política del liberalismo de John Rawls”, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNAM, UNED, N° 14, Diciembre de 1999.

⁷ Ver “La justicia como equidad como una teoría moral kantiana”, *Humanidades*, Vol 29, No. 2, IUS, Bucaramanga, 2000; “Democracia y dinámica política en Rawls. A propósito de una de las críticas de Habermas”, *Teoría jurídica: reflexiones críticas*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2003; “Lo político en el último Rawls”, trabajo presentado para el ingreso a la Sociedad Colombiana de Filosofía, 2004.

⁸ “Por el momento, de todos modos, la filosofía política está muerta”, Laslett, citado por Rubio Carracedo, *Paradigmas de la Política: Del Estado Justo al Estado Legítimo*, Barcelona: Anthropos, 1990, p 13.

⁹ “Por primera vez se concebía, ahora, que la forma más eficaz de tratar las cuestiones que se planteaban (era) eliminando las cuestiones mismas. Este método no consiste en eliminarlas por medios racionales –probando que están fundadas en el error intelectual, por ejemplo, o en confusiones verbales, o en la ignorancia de los hechos–, pues probar esto supondría a su vez la necesidad de métodos racionales de discusión filosófica o psicológica, sino que consiste en tratar al que las plantea de tal manera que, los problemas que parecían al mismo tiempo terriblemente importantes y completamente insolubles, desaparezcan de su conciencia como si fueran malos sueños y dejen de preocuparle. (...) Cuando no se podía presentar una técnica estándar para solucionar determinados problemas, éstos se clasificaban demasiado fácilmente como obsesiones de las que el paciente debía ser curado”, Isaiah Berlin, “Las ideas políticas del siglo XX”, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1998, pp 99-101.

¹⁰ Phillippe Raynaud, “Les tâches de la philosophie française, *Dossier. Le renouveau de la philosophie politique*, Magazine littéraire N° 380, Octobre 1999, p 26.

¹¹ En su famosa conferencia de 1952 “¿Qué es justicia?”, Hans Kelsen, tras analizar las fórmulas y definiciones de justicia propuestas por Platón, Aristóteles, el Iusnaturalismo, Kant y Marx, concluyó que esa noción no puede ser definida de una manera clara, concisa e incuestionable, que la justicia es un valor relativo, que “si algo podemos aprender de las experiencias intelectuales del pasado, es que la razón humana sólo puede acceder a valores relativos” y que “la Justicia absoluta es un ideal irracional, o, dicho en otras palabras, una ilusión, una de las ilusiones eternas del hombre”, Hans Kelsen, *¿Qué es justicia?*, Barcelona: Ariel, 1992, p 59.

¹² Ver Miguel Angel Rodilla, “Presentación” a *Justicia como equidad*. John Rawls”, Madrid: Tecnos, 1986.

¹³ A. J. Ayer, “Critique of Ethics and Theology” (publicado en 1952 en *Lenguaje, Truth, and Logic*), en: *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, 1988, p 34.

¹⁴ Rawls, “Esbozo de un procedimiento de Decisión para la ética”, 1951, tomado de *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1986, pp 61-62.

¹⁵ Rawls, “La justicia como equidad” en *Justicia como equidad*, p 176.

¹⁶ *Liberalism and its Critics*, editado por Michael Sandel, New York University Press, 1984.

¹⁷ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México: FCE, 1978, p 183.

¹⁸ Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón” en *Jürgen Habermas/John Rawls. Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Piados, 1998, p 41.

¹⁹ Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez* (en alemán 1992) Barcelona: Trotta, 1998, pp 64-65.

²⁰ Miguel Angel Rodilla, “Presentación” en *Justicia como Equidad*, Madrid: Tecnos, 1986, pp ix-x.

²¹ Frédéric Martel, *Dossier: Le renouveau de la philosophie politique*, Magazine littéraire N° 380, París, Octubre 1999.

²² Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Planeta, 2000, *Nuevo examen de la desigualdad* Alianza Editorial, 1999 y *Bienestar justicia y mercado* Piados, 1997.

²³ Philippe van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?* Editorial Ariel, 1993 y *Libertad real para todos*, Piados, 1996, respectivamente.

²⁴ Jeffrey Reiman “Le principe de différence en termes de travail. Rawls contre Nozick”, publicado en *Actuel Marx*, N° 11, 1992.

²⁵ *Morality and Social Justice*, publicada por Rowman & Littlefield Publishers, 1995, con colaboraciones de James Sterba, Alison Jaggar, Milton Fisk, Robert Solomon y otros.

²⁶ *Not for sale: in defense of public goods*, editado por Anatole Anton, Milton Fisk y Nancy Holmstrom, Westview Press, 2000.

²⁷ Carlos Santiago Nino, *Ética y Derechos Humanos*,: Editorial Astrea, 2da. Edición, Buenos Aires, 1989.

²⁸ Rodrigo Romero, “John Rawls: el contrato social revivido”, *Praxis filosófica*, N° 4, 1981.

²⁹ Oscar Mejía Quintana, *Justicia y democracia consensual*, Siglo del hombre editores, Universidad de los Andes, Bogotá, 1997.

³⁰ Francisco Cortés Rodas, *De la política de la libertad a la política de la igualdad*, Siglo del hombre editores, Universidad de Antioquia, Medellín, 1999.

³¹ Delfin Ignacio Grueso, *Rawls: una hermenéutica pragmática*, Editorial Universidad del Valle, Cali, 1997.

³² María Teresa Lopera, *Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 1999.

³³ Margarita Cepeda Diazgranados, *Rawls y Ackerman: presupuestos de la*

teoría de la justicia, Encuentros, tesis laureadas, Universidad Nacional, 2004.

³⁴ John Rawls, *Liberalismo político*, México: FCE, p 65.

³⁵ John Rawls, *Justice as Fairness. A reestatement*, Erin Kelly (Ed.) Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2001, pp 1-5.

³⁶ Ver mi artículo “La determinación histórica y contextual de la filosofía en John Rawls”, en *John B. Rawls, el hombre y su legado intelectual*, Cuadernos Filosófico-literarios, 16-17, Manizales: Universidad de Caldas, 2004.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

CAPÍTULO 1

BOSQUEJO DE LA VIDA DE JOHN RAWLS*

Thomas W. Pogge

Es bien sabido que la famosa *Teoría de la Justicia* de John Rawls ha promovido una marcada revitalización del interés por la filosofía política y ha estimulado a muchos filósofos, economistas, juristas y científicos políticos a contribuir en ese campo. Solamente en inglés se han vendido alrededor de un cuarto de millón de ejemplares del libro y se ha traducido a dos docenas de idiomas. Se ha convertido en un tema obligado de conversación en universidades norteamericanas y europeas, y ha despertado un enorme interés en otras de Latinoamérica, China y Japón. Es un verdadero clásico que muy probablemente se leerá y se enseñará

* Esta biografía es una traducción ligeramente enmendada y revisada del capítulo de mi libro *John Rawls* de Thomas Pogge (München: C. H. Beck Verlag, 1994). La mayor parte de la información biográfica que contiene proviene de una serie de conversaciones con Rawls y su esposa, Margaret, en el verano de 1993. Deseo agradecerles por estas conversaciones así como por revisar detenidamente este esbozo para lograr la mayor precisión. Estoy igualmente agradecido por tener la fortuna de haber tratado personalmente a Rawls durante mis años en Harvard, primero como su estudiante y luego como su compañero de docencia (1978-83).

durante muchas décadas por venir. Estos temas pueden ampliarse, pero me concentraré en la vida y en la personalidad de John Rawls, el hombre cuya obra ha generado un impacto tan profundo y universal.

Algo que inmediatamente llama la atención en Rawls es su extraordinaria integridad intelectual y moral. A lo largo de muchos años adquirió un conocimiento extenso y riguroso de la filosofía moral y política, especialmente por medio del estudio de sus fuentes primarias más importantes, así como de numerosa literatura secundaria. Lector atento y crítico, retenía en la memoria las sinopsis claramente estructuradas de los textos que estudiaba y de sus diversas fortalezas y debilidades. Las obras de Rawls proveen amplia evidencia de que era igualmente estricto y cuidadoso como escritor. Prestaba gran atención a la elección de los términos y de las frases, así como a la exposición clara de sus pensamientos, de tal modo que producía a lo largo de varios meses, incluso años, versiones completamente reelaboradas, antes de que permitiera que un texto se publicara. El mismo cuidado era evidente también en sus conferencias que siempre estaban organizadas espléndidamente y, además, tan ricas y densas que uno no las podía asimilar completamente, ni siquiera con la mayor atención posible.

Los extraordinarios logros de Rawls como académico, autor y profesor pueden atribuirse a diversos factores. Sus grandes dotes intelectuales y virtudes: inmensa capacidad de pensamiento sistemático, excelente memoria, curiosidad natural y afición por los libros, y actitud crítica frente a su propia obra, lo que le generaba insatisfacción productiva y progreso ulterior. Siempre estuvo comprometido a contribuir a la vida intelectual de sus estudiantes, de sus colegas, de la universidad y de la sociedad. Adicionalmente, Rawls concentró notoriamente sus energías y esfuerzos en dos preguntas de gran significado personal y moral para él: la posibilidad de que un orden social sea justo y que la vida humana valga la pena vivirse. Se ocupó de estas cuestiones en la ética y en la filosofía política y, más allá de los confines tradicionales de estos campos, en la teoría económica y en el estudio de las instituciones y de la historia política de los Estados Unidos (sobre todo su Constitución y las opiniones importantes de la Corte Suprema). Su profundo deseo de responder estas preguntas, tan evidente en sus escritos, mantuvo ocupado a Rawls durante toda una vida de arduo trabajo.

Su dedicación a esta gran tarea intelectual y moral refuerza también la modestia que caracterizó a Rawls, y que ha impresionado a tantos. Por supuesto, no desconocía su reputación profesional y ciertamente le complacía que su obra hubiera demostrado ser tan productiva. No obstante, la consideraba siempre en referencia a la tarea a la que dedicó su vida. Una tarea igualmente poco pretenciosa.

1. FAMILIA Y ESTUDIOS

John Bordley Rawls (o Jack, como me invitó a llamarlo durante la defensa de mi disertación de doctorado) nació el 21 de febrero de 1921, en Baltimore (Maryland), siendo el segundo de los cinco hijos de William Lee (1883-1946) y Anna Abell Rawls (nacida Stump, 1892-1954). Sus abuelos paternos provenían de familias acaudaladas que vivían en el exclusivo valle de Greenspring, (inmortalizado en la película “Diner”) cerca de Baltimore. Ambos habían heredado algunas riquezas que consistían principalmente en yacimientos de carbón y petróleo en Pensilvania. Sin embargo el abuelo, Alexander Hamilton Stump, perdió la mayoría de los bienes heredados y con el tiempo los abuelos se divorciaron. Tuvieron cuatro hijas, una de las cuales se casó con un hombre de apellido Rawls.

La familia Rawls proviene del sur, y el apellido Rawls todavía es bastante frecuente allí. El abuelo paterno de Rawls, William Stowe Rawls, fue banquero en Greenville, una pequeña población de Carolina del Norte. En 1896 se trasladó a Baltimore con su familia. Como sufría de tuberculosis, quería vivir cerca del Hospital de la Universidad John Hopkins. Algunos años después de mudarse, el padre de Rawls también contrajo tuberculosis y su salud continuó débil a lo largo de su vida de adulto. Nunca fue a la universidad y comenzó a trabajar muy joven como mensajero para una firma de abogados, lo cual le dio la oportunidad de usar en las tardes los libros de derecho de la firma y de esa manera educarse a sí mismo, hasta el punto de aprobar el examen del colegio de abogados sin ningún estudio formal. Llegó a ser un abogado exitoso y respetado, miembro de la firma de abogados Marbury, una de las mejores en Baltimore, cuyo prestigio comenzó con el famoso caso *Marbury vs. Madison*, de 1803. También, en sus primeros años como abogado, enseñó en la Facultad de Derecho de Baltimore.

Ambos padres de Jack tenían un fuerte interés en la política. Su padre apoyó a Woodrow Wilson y a la Liga de las Naciones, también fue amigo

cercano y asesor no oficial de Albert Ritchie, gobernador Demócrata de Maryland (1924-36). Ritchie incluso le pidió que presentara su candidatura para el Senado de los Estados Unidos, propuesta que declinó por razones de salud. Era también un decidido partidario del *New Deal*, pero su respeto por Franklin D. Roosevelt terminó abruptamente con la crisis de la Corte Suprema de 1937 (*the Court Packing Crisis*), cuando Roosevelt intentó vencer la resistencia de la Corte a su legislación del *New Deal* mediante la ampliación de la Corte Suprema con seis nuevos jueces que deberían ser nombrados por él. La madre de Jack —una mujer muy inteligente, que sobresalía tanto en *bridge* como en la pintura de retratos— fue durante algún tiempo presidenta del capítulo de Baltimore de la recién fundada Liga de Mujeres Votantes. En 1940 trabajó para la campaña de Wendell Willkie, quien había dejado el partido Demócrata para presentarse por el partido Republicano contra Roosevelt. Mientras Jack era bastante distante de su padre, a quien recuerda como un poco frío y alejado de la familia, era muy cercano a su madre y atribuía a su influencia (así como a la de su señora y de sus hijas) el interés que tuvo a lo largo de su vida por la igualdad de las mujeres.

Los acontecimientos más importantes de la infancia de Jack fueron las pérdidas de dos hermanos menores, quienes fallecieron de enfermedades que sufrieron al contagiarse de Jack. El primero de estos incidentes ocurrió en 1928, cuando Jack se enfermó gravemente. A pesar de que a Robert Lee (Bobby), 21 meses menor, se le había advertido severamente no entrar al cuarto de Jack, lo hizo de todos modos algunas veces para disfrutar de su compañía. Pronto ambos niños estaban en cama con fiebre alta. Como el médico de la familia, un pariente, diagnosticó inicialmente la enfermedad de modo equivocado, pasó un largo tiempo antes de que finalmente se descubriera que estaban sufriendo de difteria. El diagnóstico correcto y la antitoxina llegaron demasiado tarde para salvar a Bobby. Su muerte fue un duro golpe para Jack y, como lo cree su madre, pudo haber desencadenado su tartamudez, la cual desde entonces constituyó siempre una seria desventaja para él, aunque disminuyó gradualmente.

Jack se recuperó de la difteria, pero justamente el invierno siguiente contrajo una severa neumonía que pronto infectó a su hermano Thomas Hamilton (Tommy, nacido en septiembre de 1927). Se repitió la misma tragedia del año anterior. Al tiempo que Jack se recuperaba lentamente, moría su hermanito en febrero de 1929.

El hermano mayor de Jack, William Stowe (Bill), le llevaba casi seis años y Jack lo siguió a través de distintos colegios hasta la Universidad de Princeton. Bill era considerablemente más fuerte que Jack, y tenía notable éxito en el fútbol, la lucha libre y el tenis. Jack trató de seguir su ejemplo en los deportes, pero también desarrolló intereses intelectuales independientes en el estudio de las biografías de científicos famosos, y en la química. Este último interés le había sido fomentado por un padrino, químico de profesión. De niño, Jack tuvo un equipo de química experimental y, con la ayuda de productos químicos adicionales proporcionados por su tío, producía toda clase de olores y explosiones, frecuentemente después de la escuela dominical.

Los hermanos comenzaron a estudiar en *Calvert School*, un colegio privado donde Jack completó un año de jardín infantil y su educación primaria (1927-33). El colegio era mixto, pero en los tres últimos grados los niños y las niñas recibían instrucción de modo separado. Se hacía énfasis en la intervención y la actuación en público, y Jack aprendió con cierta alegría que cuando hablaba en rima podía superar la tartamudez. (En una presentación del “Guillermo Tell”, de Schiller, confundió las líneas y anunció a la audiencia, encantada, que la manzana había partido la flecha en dos). El expediente excepcional de Jack en Calvert condujo a su selección como *valedictorian* de su clase. Su desempeño y su cociente intelectual también impresionaron a su profesor, John Webster, quien dispensó al joven apoyo especial y le dio mucho ánimo, dándole inclusive cursos tutoriales tiempo después de haber dejado Calvert para ingresar al *Roland Park Junior High School*. Jack fue enviado a este colegio durante dos años (1933-35) porque su padre era el presidente de la Junta Directiva de las Escuelas de Baltimore y quería expresar apoyo al sistema de educación pública. Al final del período de su padre, Jack fue enviado a un colegio privado –lo que no era inusual entre la gente acomodada de Baltimore– donde completó los últimos cuatro años de su educación.

Durante la niñez de Jack su sentido de la justicia se despertó a través del trabajo de su madre en favor de los derechos de la mujer. También comenzó a reflexionar sobre los temas raciales y de las clases sociales. Ya entonces Baltimore tenía una gran población negra (aproximadamente el 40 por ciento) y Jack pronto se dio cuenta de que los negros vivían en circunstancias muy diferentes, y que los niños negros asistían a escuelas aparte. También recuerda vívidamente cómo a su madre no le gustó que

se hiciera amigo de Ernest, un niño negro, ni siquiera que lo visitara en su casa, una de las casas pequeñas de callejón trasero (*back-alley*), típicas de la población negra de Baltimore.

Para escapar de los extremadamente calientes y húmedos veranos de Baltimore, la familia Rawls pasaba sus vacaciones en Maine, en su casa de verano cerca de Blue Hill (con una hermosa vista de la isla Mount Desert y de la bahía) donde también tenían un bote de motor que usaban para visitar las islas distantes. Aquí Jack conoció de cerca blancos pobres que eran llamados “nativos”, algunos de los cuales trabajaban como vigilantes de la residencia de verano. Tenía algunos compañeros de juego nativos y se dio cuenta que sus oportunidades educativas y las perspectivas de vida en ese pueblito empobrecido eran muy inferiores a las suyas. Estas experiencias de la niñez produjeron una impresión duradera en Jack, no solamente al despertar su sentido de la justicia sino también al profundizar el sentimiento permanente de haber sido muy afortunado. Había sobrevivido a las enfermedades que terminaron con la vida de sus dos hermanos y gozaba de grandes privilegios inmerecidos de riqueza y educación. (Más tarde, pasó por la II Guerra sin sufrir ni un rasguño y fue también muy afortunado en la carrera que escogió).

El internado donde Rawls asistió de 1935 a 1939, como lo había hecho su hermano seis años antes, fue el *Kent School* en Connecticut occidental, una escuela de muchachos estrictamente religiosa perteneciente a la tradición de la Alta Iglesia Episcopal, dirigida por un monje de la orden de la Santa Cruz con base en Poughkeepsie. Este director era un hombre severo y dogmático, que dejaba poca libertad a sus profesores y estudiantes. A excepción de las vacaciones, a los estudiantes nunca se les permitía salir de los terrenos de la escuela y así no podían visitar la provincia vecina ni ver una película. Todos los estudiantes tenían que hacer los oficios domésticos alrededor de una hora cada día y asistir diariamente a servicios religiosos, y dos veces el domingo. Intellectualmente, la escuela en ese entonces no tenía mucho que ofrecer, por lo que no sorprende que Rawls recuerde su tiempo allí como infeliz e improductivo.

2. LA UNIVERSIDAD Y LA GUERRA

Después de terminar el internado, Rawls –como su hermano Bill antes de él y como Richard Howland, su hermano más joven (1933-67) después de él– fue admitido a la Universidad de Princeton. Fue miembro de la clase de 1943, que contaba con unos 630 jóvenes. En esos días raramente se rechazaban aspirantes, así que ingresar era fácil para aquellos cuyos padres, como el suyo, podían pagar la matrícula. Para los menos acomodados, la historia era diferente: las becas eran absolutamente escasas y se concedían sobre todo a los atletas requeridos para las competencias deportivas interuniversitarias.

El principio de su primer semestre en Princeton coincidió con el ataque alemán contra Polonia, y Rawls recuerda que la mayoría de los estudiantes en su clase supusieron que tendrían que luchar en la guerra. Una fracción grande de la clase se enroló inmediatamente en el Cuerpo de Entrenamiento para los Oficiales de la Reserva (*Reserve Officers' Training Corps (ROTC)*), asegurando con ello la oportunidad de hacer una carrera rápida de oficial después de la graduación. Rawls no se enroló, pero se motivó por la guerra inminente a leer acerca de la Primera Guerra Mundial en la biblioteca de la universidad. Aunque nadie deseaba la guerra, todos los que estaban alrededor de Rawls (en casa y en Princeton) coincidían en que los Estados Unidos debían defender a Gran Bretaña. Había oposición separatista (“*America First*”) en algunos círculos, pero no entre la familia, los amigos y los conocidos de Rawls.

En su primer año en Princeton Rawls intentó emular el brillante ejemplo atlético de su hermano Bill, quien había formado parte del equipo de Princeton en tres deportes (fútbol, lucha y tenis) y había sido capitán del equipo de tenis. Lo aceptaron en el equipo de fútbol de los estudiantes de primer año, pero la lucha libre resultó ser un desafío más difícil. Rawls no era lo bastante bueno como para un lugar seguro en la categoría de las 165 libras, por lo que intentó competir en la siguiente categoría inferior (155 libras). Sin embargo, esto significaba que debía perder una buena cantidad de peso antes de cada competencia, lo que lo debilitaba para la misma. Dado que no era particularmente exitoso y estaba cada vez más en contra de las competencias individuales, Rawls dejó el equipo incluso antes del final de la estación. También abandonó el fútbol después del primer año, pero continuó disfrutando de la práctica

del béisbol, aunque no como miembro de algún equipo oficial.

Las fraternidades estaban prohibidas en Princeton, y la vida social giraba en torno a los clubes gastronómicos a los que pertenecían alumnos de los dos últimos años de bachillerato. Los estudiantes podían solicitar admisión como miembros al final del segundo año de bachillerato (mediante un proceso de “pelea”) y, si eran admitidos, podían tomar todas sus comidas en el club y también pasar las tardes allí, hablando o jugando *pool*. Los clubes también organizaban fiestas, especialmente en casas, los fines de semana festivos, atendidas por todos los clubes gastronómicos y a las que asistían jovencitas de todas partes. Los cánones sociales se hacían cumplir estrictamente. No se permitía a las mujeres pasar la noche en un club gastronómico y las visitas a los dormitorios se tenían que interrumpir a las 7:00 p.m. Todo contacto sexual estaba terminantemente prohibido, y los estudiantes hallados culpables de tenerlo, incluso si se descubría que eran casados, eran expulsados de la universidad sin contemplaciones. Una vez más tras los pasos de su hermano, Rawls fue admitido en el prestigioso *Ivy Club*, que favorecía tradicionalmente a estudiantes de Baltimore.

Al principio, Rawls no estaba seguro acerca de qué carrera seguir. Probó con química, matemáticas e incluso historia del arte, pero, una vez se probó poco interesado o poco talentoso en estos temas, terminó en filosofía. En esta opción no siguió a su hermano Bill, quien fue a la Escuela de Derecho de Harvard y llegó a ser más tarde abogado en Philadelphia.

Los primeros profesores de filosofía de Rawls fueron Walter T. Stace, David Bowers y Norman Malcolm. Cuando fue estudiante de segundo año, tomó un curso de filosofía moral con el utilitarista Stace, en el cual se discutieron la *Fundamentación* de Kant, el “Utilitarismo” de John Stuart Mill y la propia obra de Stace *The Concept of Morals* (1937). Bowers (quien murió trágicamente durante la guerra al intentar saltar a un tren que partía) enseñaba a Kant. Sin embargo, la influencia más importante la ejercía Malcolm, quien era solamente unos diez años mayor que Rawls.

Después de un período de estudio en Cambridge (Inglaterra), donde trabajó con Wittgenstein, Malcolm había vuelto a Harvard para terminar su disertación bajo la dirección de C. I. Lewis. Con base en una buena recomendación de Lewis, le ofrecieron una posición en Princeton. Sin

embargo, Lewis llegó a lamentar esta recomendación. La razón tenía que ver con la actitud de Malcolm hacia el fenomenalismo que, defendido por Lewis, era entonces frecuente en la epistemología norteamericana. Bajo la influencia de Wittgenstein, Malcolm había venido dejando este enfoque, hecho que se hizo penosamente obvio durante la defensa pública de su tesis. Muy disgustado, Lewis envió una retractación de su recomendación, pero el departamento de filosofía de Princeton se sintió comprometido con Malcolm y mantuvo su oferta, permitiéndole así llegar a ser el profesor más importante de Rawls durante sus años universitarios.

El primer encuentro de los dos fue desagradable, por lo menos para Rawls. En el otoño de 1941, Rawls entregó a Malcolm un ensayo filosófico que él consideraba bastante bueno. Malcolm, sin embargo, sometió el ensayo a una crítica muy severa y le pidió a Rawls “retirarlo” diciéndole: “¡Piense sobre lo que está haciendo!”. Aunque temporalmente descorazonadora, esta dura crítica contribuyó a profundizar gradualmente el interés de Rawls en la filosofía y reconoció que el ejemplo personal de Malcolm ejerció una gran influencia en el desarrollo de su propia manera de hacer filosofía.

Durante el período académico de la primavera de 1942, Rawls tomó otro curso con Malcolm sobre el tema (como dice Rawls) cuasi-religioso del mal humano, con lecturas de Aristóteles, San Agustín, el arzobispo Butler, Reinhold Niebuhr y Philip Leon. Este tema no se encontraba dentro de las preocupaciones filosóficas normales de Malcolm, pero su interés pudo haber sido inspirado por la guerra. Cuando Rawls le mencionó el curso, tiempo después, (durante el período de Malcolm como presidente de la APA), no pudo recordar en absoluto haberlo dictado. Esta falta de memoria puede deberse también al hecho de que Malcolm se unió a la Armada en abril y por eso no concluyó el curso. Sin embargo, Rawls se impresionó profundamente con esta clase. Su interés en la religión se reavivó durante tres años. Escribió su tesis de *senior* sobre este tema y también en su disertación doctoral se dedicó a problemas relacionados con la valoración del carácter.

Rawls recibió su grado en Filosofía y Letras (*Bachelor of Arts -BA-*) un semestre más rápido de lo usual, en enero de 1943, tras haber completado un período especial de verano en 1942, que había sido añadido por motivo de la guerra. Se graduó *Summa cum laude* en filosofía, lo que atribuye (de modo típico en él) a su buena memoria, así como a su

hábito de tomar apuntes precisos y detallados. En febrero, Rawls se presentó al ejército y, tras el entrenamiento básico de infantería, completó un curso en el cuerpo de señales. Fue enviado por dos años al escenario del Pacífico, donde sirvió en Nueva Guinea, en las Filipinas y finalmente cuatro meses entre las tropas que ocuparon el Japón. Durante su tiempo en ultramar, Rawls perteneció al regimiento 128 de la división 32 de infantería y sirvió tanto en los cuarteles generales del regimiento como en una unidad de Inteligencia y Reconocimiento (*I&R*), la que, en escuadrones de siete u ocho hombres, iba reconociendo posiciones enemigas. No presencié muchos combates, pero una vez escapó por poco de una emboscada cuando los japoneses dispararon primero. Habiendo dejado pasar la oportunidad de llegar a ser oficial hacia el fin de la guerra, porque no quería permanecer más tiempo del necesario en lo que consideraba una “institución *miserable*”.

Rawls dejó el ejército en febrero de 1946, en condición de recluta. Como escribió en un breve bosquejo biográfico (redactado con ocasión de una reunión del Colegio Kent en el 50º aniversario de su graduación) consideraba su carrera en el ejército como “excepcionalmente mediocre”. Y muy bien podría parecer así en comparación con la de su hermano Bill, voluntario para la fuerza aérea aun antes de Pearl Harbor y piloto de bombarderos *Liberator* de cuatro motores en muchas misiones desde Italia al sur de Alemania, Austria y Polonia.

A comienzos de 1946 Rawls comenzó sus estudios de posgrado de filosofía, gracias a la ley *GI*¹, también en la Universidad de Princeton. Luego de tres semestres, pasó un año (1946-47) con una beca en la Universidad de Cornell, donde Malcolm y también Max Black estaban trabajando sobre Wittgenstein. Al año siguiente (1948-49) estaba de vuelta en Princeton, escribiendo su disertación bajo la supervisión de Walter Stace. Después de haber completado su educación filosófica en Dublín, Stace había llegado a ser Alcalde de Colombo (capital de Ceylán, hoy Sri Lanka) y, a pesar de sus deberes oficiales, había continuado sus estudios filosóficos, especialmente de Berkeley y de Hegel, e incluso había escrito un libro, *The Theory of Knowledge and Existence* (Oxford, 1932). La tesis de Rawls desarrolla un procedimiento antifundacionalista –en cierto modo semejante a su idea posterior del “equilibrio reflexivo”– para revisar (y quizás corregir) nuestros juicios morales ponderados sobre los casos particulares tratando de explicarlos todos mediante un conjunto

de principios morales. (Su primera publicación, “Outline of a Decision Procedure for Ethics” resume partes de esta obra). A finales de 1948, mientras estaba terminando su tesis, Rawls conoció a su futura esposa, Margaret (Mardy) Warfield Fox (nacida en 1927), cuando estudiaba el último año de bachillerato en el *Pembroke College* de la Universidad de Brown. Se casaron en junio de 1949 y pasaron el verano en Princeton elaborando el índice del libro de Walter Arnold Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist and Anti-Christ* (Princeton, 1950), a cambio de la exigua suma de 500 dólares.

Inclinada principalmente hacia el arte y la historia, campos en los que Rawls también tuvo interés toda su vida, Mardy desempeñó igualmente un papel activo en la obra de su esposo, ayudándole con la corrección de pruebas, haciendo sugerencias estilísticas y editando sus libros y ensayos. También le hizo notar la importancia de la igualdad de oportunidades para las mujeres. Cuando se casaron (después de tratarse durante sólo seis meses) le contó que sus padres optaron solamente por financiar la educación superior de sus dos hermanos, no la suya ni la de su hermana menor, razón por la cual ella tuvo que solicitar una beca, que efectivamente obtuvo, y se las arregló para pagar sus estudios universitarios con la ayuda de la beca y de varios trabajos. La joven pareja decidió que darían las mismas oportunidades a sus hijas y a sus hijos. Y así lo hicieron, pues con su apoyo, los cuatro hijos estudiaron, dos en la Universidad de Massachusetts en Amherst, y los otros dos en el *Reed College* y en la Universidad de Boston.

Rawls se ganó una beca para el año académico 1949-50, por lo que le convenía pasar otro año en Princeton, aunque su tesis estaba terminada en lo esencial. Durante ese año trabajó principalmente fuera del Departamento de Filosofía. En el período académico de otoño, participó en un seminario de economía con Jacob Viner, y en la primavera tomó un seminario con Alpheus T. Mason, sobre la historia del pensamiento político y el derecho constitucional norteamericano, en el cual el texto principal era una antología editada por Mason: *Free Government in the Making: Readings in American Political Thought* (Oxford, 1949). En este seminario Rawls estudió todas las concepciones más importantes sobre la justicia política que se habían articulado a lo largo de la historia de los Estados Unidos y trató de desarrollar cada una de ellas hacia una concepción sistemática de la justicia.

3. CARRERA ACADÉMICA

Rawls enseñó los dos años siguientes (1950-52) en calidad de instructor en el Departamento de Filosofía de Princeton. Eran los tiempos de la era Mc Carthy, de la que, no obstante, Princeton estuvo bastante aislada. A pesar de sus obligaciones de enseñanza, Rawls continuó estudios no filosóficos. En el otoño de 1950, asistió a un seminario del economista William J. Baumol (posteriormente renombrado), que se centraba principalmente en *Value and Capital*, de J.R. Hicks y en *Foundations of Economic Analysis*, de Paul A. Samuelson. Durante la primavera siguiente, estas discusiones continuaron en un grupo de estudio no oficial. Rawls también estudió *Elements of Pure Economics*, de Leon Walras y *Theory of Games and Economic Behavior*, de John von Neumann y Oskar Morgenstern. Al mismo tiempo, entabló amistad con J. O. Urmson, un filósofo de Oxford que se encontraba en Princeton como profesor visitante en 1950-51. Gracias a Urmson, Rawls supo acerca de los interesantes desarrollos en la filosofía británica y particularmente en la de Oxford, la que pasaba entonces por una fase especialmente creativa, gracias a John L. Austin, Gilbert Ryle, Herbert L. A. Hart, Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Peter Strawson, H. Paul Grice y R. M. Hare. Siguiendo el consejo de Urmson, Rawls solicitó una beca Fulbright y pasó el año 1952-53 en Oxford en calidad de miembro de la mesa directiva del *Christchurch College* de Urmson.

El año en Oxford fue el más importante filosóficamente para Rawls desde su primer año como estudiante de filosofía, bajo la influencia de Malcolm (1941-42). Por intermedio de Urmson llegó a conocer a los filósofos más importantes de Oxford. Asistió a un curso magistral de Herbert L.A. Hart, quien había sido recién promovido al profesorado y estaba exponiendo algunas de las ideas que más tarde publicaría en *The Concept of Law*. Le impresionó especialmente un seminario dictado en el invierno de 1953 por Berlin y Hampshire, con la participación activa de Hart, que comprendía: Condorcet, el *Contrato Social* de Rousseau, *Sobre la Libertad* de John S. Mill, Alexander Herzen, George E. Moore, y dos ensayos de John M. Keynes. Rawls siempre consideró este seminario como un modelo de excelencia en la enseñanza que él debería tratar de emular.

Rawls comenzó a desarrollar durante este periodo la idea de justificar los principios morales sustantivos mediante la referencia a un procedimiento deliberativo construido apropiadamente. Consideró que la inspiración para esta idea pudo haber venido de un ensayo de Frank Knight, que menciona la organización de una situación comunicativa razonable². La idea inicial de Rawls era que los participantes deberían deliberar independientemente unos de otros y remitir sus propuestas de principios morales a un árbitro. Este proceso debería continuar hasta que se llegara a un acuerdo. Como más tarde respecto de la “posición original”, Rawls esperaba que, a partir de una especificación exacta y justificada detalladamente de la posición original y de sus reglas, podría derivar resultados sustantivos de manera hipotética, es decir, llevar a cabo el procedimiento sin partes reales. En este punto su enfoque ha sido siempre diferente de aquel implícito en la *situación ideal de habla* de Jürgen Habermas³.

Tras su regreso de Oxford (1953) Rawls aceptó el cargo de profesor asistente en la Universidad de Cornell, donde fue promovido a profesor asociado con *tenure*⁴ en 1956. En los años cincuenta, Cornell tenía un departamento de filosofía bastante interesante, cuyo carácter fue moldeado por Malcolm y Black. Entre sus otros colegas estaban Rogers Albritton y David Sachs, quienes habían sido compañeros de estudio de Rawls en Princeton. El Departamento publicaba (como lo hace todavía) un periódico muy elogiado, el *Philosophical Review*, y Rawls se convirtió en uno de sus editores.

Aunque profesionalmente estaba muy contento en Cornell, Rawls consideraba que la ubicación de la universidad era una desventaja importante. Ithaca es una pequeña municipalidad en el Estado de New York, alejada cientos de millas de los centros culturales más cercanos: la ciudad de New York, Princeton, Philadelphia, Baltimore y Boston. Aunque la región es muy hermosa, tiene inviernos severos que tienden a intensificar la sensación de aislamiento. Esta desventaja se acrecentó más en cuanto la familia Rawls tuvo rápidamente cuatro nuevos miembros: Anne Warfield (nacida en noviembre de 1950), hoy profesora de sociología en la Universidad de Wayne, en Detroit, con dos hijos; Robert Lee (nacido en marzo de 1954), gerente de producción y diseñador de máquinas para hacer ejercicio en Seattle con un hijo y una hija; Alexander (Alec) Emory (nacido en diciembre de 1955), quien estudia economía

en Stanford y es carpintero y capataz en la construcción de edificios, y Elizabeth (Liz) Fox (nacida en junio de 1957), escritora, diseñadora de modas y campeona de baile de salón en New York.

La oportunidad de dejar Ithaca, al menos temporalmente, surgió en 1959, cuando Rawls, quien había publicado durante ese tiempo varios ensayos importantes, fue invitado como profesor visitante a Harvard, donde su antiguo colega Albritton había asumido una posición permanente. Durante ese año (1959-60), Rawls impresionó a muchos filósofos locales y el *Massachusetts Institute of Technology* (M.I.T.) le ofreció una posición de profesor con *tenure*. El M.I.T. estaba entonces fuertemente concentrado en las ciencias y la economía, pero también estaba empezando a sentar presencia en la filosofía, con un profesor asociado, Irving Singer, y dos profesores asistentes, Hubert Dreyfus y Samuel Todes. No había un departamento independiente, sin embargo los filósofos eran parte de una facultad de humanidades mucho más grande. Rawls aceptó la oferta y vino a ser el único profesor con *tenure* en el M.I.T. Esto le permitió hacer amistades en Harvard (especialmente con Burton Dreben) y continuar su vieja amistad con Albritton y con Sachs, quien enseñaba ahora en Brandeis.

Es comprensible que la administración del M.I.T. quisiera concentrar su presencia en historia de la filosofía y en la filosofía de la ciencia. Con la ayuda de Noam Chomsky y otros, Rawls debió construir una subdivisión de las humanidades en ese campo, y para ello contrató a James Thompson y luego a Hilary Putnam. Habiendo dedicado tiempo y energía considerables a un campo en el que personalmente tenía poco interés, Rawls recibió complacido una oferta de Harvard en la primavera de 1961. No obstante, decidió posponer el traslado un año a fin de concluir exitosamente los cambios en el M.I.T. Rawls enseñaría en el Departamento de Filosofía de Harvard hasta su retiro en 1991.

4. LA DÉCADA TURBULENTA DE 1962-71

Los años siguientes fueron dedicados principalmente a concluir *A Theory of Justice*. En la medida de lo posible, Rawls procuró combinar el trabajo en su libro con sus deberes de profesor. Algunos de sus cursos

estaban basados, en parte, en borradores del libro, que en ocasiones se distribuían entre los estudiantes. Rawls también usó sus cursos para el estudio de las grandes figuras de la filosofía política, comenzando en su primer año en Harvard con un curso sobre Kant y Hegel, para el que preparó un extenso documento sobre la filosofía de Hegel.

Políticamente, el final de los años sesenta estuvo dominado por la guerra de Vietnam. Desde su comienzo, Rawls consideró que esta guerra era injusta, y defendió en público reiteradamente su valoración. Junto a su colega Roderick Firth tomó parte, por ejemplo, en una conferencia anti-guerra en Washington, en mayo de 1967. En el período académico de la primavera de 1969, dictó el curso “Los problemas de la guerra”, en el cual discutía las diversas posiciones acerca del *ius ad bellum* y el *ius in bello* en referencia a la guerra de Vietnam. (El último trimestre de este curso se canceló debido a una huelga general del cuerpo estudiantil de Harvard).

Rawls estaba profundamente preocupado por entender qué fallas en su sociedad podrían explicar la continuación tan feroz de una guerra de plano injusta, y qué podrían hacer los ciudadanos para oponerse a esta guerra. Con respecto a la primera pregunta, ve el problema principal en el hecho de que la riqueza está distribuida de manera muy dispar y se convierte fácilmente en influencia política. El proceso político de los Estados Unidos está estructurado de manera que permite a los individuos y a las corporaciones ricas (que incluyen notablemente aquellos dentro de la industria de la defensa) que dominen en la competencia política a través de sus contribuciones a los partidos y a las organizaciones políticas. Escrita durante esa época, *A Theory of Justice* muestra huellas de esos pensamientos: “Aquellos dotados y motivados de manera similar deberían tener básicamente la misma oportunidad de alcanzar las posiciones de autoridad política sin tener en cuenta su clase económica y social. (...) Históricamente uno de los principales defectos del gobierno constitucional ha sido la falla en asegurar el justo valor de las libertades políticas. (...) Las disparidades en la propiedad y la riqueza que exceden con creces lo que es compatible con la igualdad política han sido generalmente bien toleradas por el sistema legal”⁵. Esta crítica se amplía bastante en un ensayo posterior: “The Basic Liberties and their Priority” (1983), que también reprocha severamente a la Corte Suprema por bloquear la legislación sobre la reforma de la campaña en *Buckley vs. Valeo*.

Con respecto a la segunda pregunta, Rawls estima importante fomentar una cultura pública donde la desobediencia civil y la objeción de conciencia se entiendan y se respeten como apelaciones de la minoría a la conciencia de la mayoría⁶. En el contexto de esta discusión, Rawls ofrece una explicación muy breve de la ética internacional⁷, que se elabora bastante (y en cierto modo se corrige) en su libro posterior *The Law of Peoples* (1999).

Fue esta segunda pregunta la que Rawls afrontó de manera más inmediata. Muchos jóvenes no estaban dispuestos a prestar su servicio militar, que era obligatorio para los hombres hasta los 26 años de edad. El Departamento de la Defensa había decidido no reclutar estudiantes con un buen promedio académico, dando con ello a los profesores un poder y una responsabilidad inusuales: una calificación de reprobado podía causar que un estudiante fuera llamado a filas. Rawls pensaba que esos “aplazamientos 2-S” para los estudiantes eran injustos, cuestión aparte de la injusticia misma de la guerra. ¿Por qué los estudiantes deberían ser tratados mejor que los otros, especialmente cuando los padres ricos tienen una ventaja significativa para asegurar una plaza para sus hijos en una u otra institución educativa? Si de alguna manera los hombres jóvenes deben ser forzados a participar en la guerra, entonces por lo menos los hijos de los ricos y de los bien relacionados deberían compartir este destino de manera igual al resto. Si no son necesarios todos los jóvenes aptos, entonces el número requerido debe ser seleccionado por suerte.

Junto con siete colegas del Departamento de Filosofía (Albritton, Dreben, Firth, Putnam –quien se había vinculado a Harvard después de Rawls–, Stanley Cavell, G. E. L. Owen y Morton White –no Willard V. Quine ni Nelson Goodman–) y otros ocho de Ciencia Política, entre los que se encontraban Judith (Dita) Shklar, Michael Walzer, Stanley Hoffmann, Harvey Mansfield y Edward Banfield, Rawls defendió esta posición y propuso su adopción en dos reuniones de la Facultad a finales de 1966 y principios de 1967. Hubo oposición a la propuesta por parte de algunos de sus colegas y también por parte de la administración de la universidad (encabezada por el Presidente conservador Nathan Pusey) que la consideraba una interferencia inapropiada en asuntos externos a la universidad. En respuesta a esta acusación, los proponentes pudieron señalar que el mismo Procurador General, Burke Marshall, había pedido a las universidades sus puntos de vista sobre la materia. Finalmente

la propuesta se sometió a votación y fue derrotada. Pero el intenso desacuerdo en relación con la guerra de Vietnam continuó en Harvard durante muchos años.

Rawls pasó el año académico 1969-70 en el Centro para Estudios Avanzados de la Universidad de Stanford con el fin de completar finalmente su gran *A Theory of Justice*. Llegó allí con un escrito a máquina de aproximadamente 200 páginas a espacio sencillo, que estaba corrigiendo continuamente mediante adiciones y sustituciones. Una secretaria, Anna Tower, volvía a escribir a máquina las partes corregidas y así el escrito a máquina crecía y proliferaba (con páginas insertas numeradas alfabéticamente) de manera tal que era difícil de revisar. ¿Podemos imaginar todavía, sólo 30 años atrás, cómo la gente escribía libros sin las computadoras? Es más fácil para nosotros, gente de la era electrónica, imaginar la pérdida súbita de un libro en progreso. Esto es lo que casi le pasó a Rawls a fines de su año en Stanford. A comienzos de abril, el director del Centro lo llamó alrededor de las 6 de la mañana con la terrible noticia de que algunas bombas incendiarias habían explotado en el centro durante la noche, y concluía: “A usted lo barrieron”. Rawls había dejado la última versión del escrito a máquina en el escritorio de su oficina, y la única versión que quedaba era la inicial del verano de 1969. Ocho meses de labor intensiva parecían irrecuperablemente perdidos. Pero una vez más Rawls fue afortunado. Su oficina había sido respetada en buena forma por las llamas y simplemente había sufrido daño severo debido al agua. Aunque el precioso escrito a máquina estaba totalmente empapado, era todavía bastante legible. Rawls lo puso a secar y entonces lo usó como base para modificaciones posteriores.

En septiembre de 1970, Rawls regresó a Harvard y se convirtió en el jefe de su departamento de filosofía. Este exigente trabajo que requirió mucho tiempo se hizo más difícil todavía debido a las circunstancias políticas. Los miembros del Departamento tenían puntos de vista muy variados sobre la guerra y sobre los temas que ésta hacía surgir dentro de la universidad. Putnam, por ejemplo, era miembro del Partido Laborista Progresivo Maoísta, mientras que Quine y Goodman sostenían puntos de vista conservadores. Estas diferencias intra-departamentales (aunque tratadas de manera cortés y civilizada) requerían de Rawls tiempo y energía extra. Como también debía encargarse de sus cursos, tenía que usar las tardes y las noches para el pulido final del escrito a máquina.

Rawls recuerda este año académico como el más duro de su carrera. Pero a finales del mismo tenía un texto con el que estaba satisfecho. Como el escrito a máquina estaba lleno de insertos, no tenía idea de su verdadera extensión y se quedó pasmado cuando la *Harvard University Press* le mandó las 587 páginas de prueba para las correcciones y el Índice, el cual Rawls mismo preparó. El libro larga y ampliamente anticipado apareció en los Estados Unidos a finales de 1971.

5. DESPUÉS DE *A THEORY OF JUSTICE*

Las décadas siguientes pasaron tranquilamente. Desde 1960 la familia Rawls ha vivido en Lexington, a unas ocho millas de Cambridge. Esta población está gobernada por cinco hombres selectos, elegidos y sin remuneración, que sirven como junta para el diseño de las políticas, y por una Asamblea Representativa del Pueblo, que sirve como legislatura local. La señora Rawls ha sido miembro de la Asamblea del Pueblo por cerca de treinta años. En esa calidad, ha centrado sus esfuerzos en los asuntos de la planeación del uso de las tierras, y la protección ambiental, y ocasionalmente se ha comprometido profesionalmente en el trabajo de protección ambiental por el estado de Massachusetts. Recientemente, ha continuado su carrera artística, comenzada originalmente en la Universidad de Brown. Sus acuarelas se han exhibido en varios sitios (incluida la Universidad de Harvard), y uno de ellos, un retrato de Lincoln, adornó la oficina de Rawls.

Rawls, por su parte, siguió dedicando la mayor parte del tiempo a su trabajo intelectual, que llevó a cabo principalmente en su casa. Estuvo también interesado en el trabajo artístico de su esposa, y disfrutó varios viajes en velero a lo largo de la costa del Maine. Trató de conservarse en buena salud manteniendo un estricto régimen de dieta y ejercicio regular. Sin embargo, en 1983 tuvo que interrumpir sus trote de una hora diaria porque se lesionó un tendón saltando la cuerda. Se cambió al ciclismo, que podía practicar durante todo el año, pues podía realizar el ejercicio en una bicicleta estacionaria.

En 1979 Rawls fue promovido al rango académico más alto en Harvard, el de profesor universitario. Los miembros de este exclusivo grupo no solamente reciben un salario especialmente alto, sino también completa libertad con respecto a su enseñanza: si desean pueden ofrecer cursos en otros departamentos, u omitir la enseñanza en un período académico para

dedicarlo a la investigación (aunque Rawls no hizo uso de estas oportunidades). Harvard tenía entonces ocho cátedras universitarias, y a Rawls se le asignó la Cátedra Universitaria James Bryant Conant (llamada así en honor de un presidente de Harvard), en la cual le había precedido el economista Kenneth Arrow, laureado con el premio Nobel.

Rawls enseñó en Harvard hasta 1991. Sus colegas más cercanos allí fueron Albritton (quien pronto partió para Los Ángeles) y Dreben, así como Firth, Cavell, Dita Shklar, Charles Fried, y en los años siguientes también Thomas M. (Tim) Scanlon, Amartya K. Sen y Christine Korsgaard, vinculados no mucho tiempo antes del retiro de Rawls. Solamente salió de Massachusetts para tomar un año sabático en la Universidad de Michigan, (1974-75), un período académico en el Instituto para Estudios Avanzados de Princeton (otoño de 1977) y un período académico en Oxford (primavera de 1986). En Michigan se hizo amigo de William K. Frankena y de Richard B. Brandt; en Oxford se reunió de nuevo con muchos de sus antiguos amigos del año 1952-53 (En particular con Hart, Hampshire y Berlin) así como con Philippa Foot, quien había sido profesora visitante en el M.I.T. a comienzos de los años sesenta.

Como antes, Rawls invirtió mucho esfuerzo en sus cursos (normalmente tres por año, divididos durante los dos semestres), que siempre fueron muy concurridos y respetados. Ofreció regularmente dos cursos históricos, aunque con lecturas algo variables, sobre Filosofía Moral (Butler, Hume, Kant, Sidgwick) y Filosofía Política y Social (Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Marx y algunas veces también *A Theory of Justice*). Estos cursos estaban abiertos a estudiantes de postgrado y estudiantes avanzados de pregrado, y generalmente contaban con una inscripción de 30 a 50 estudiantes. Consistían en dos excelentes conferencias por semana (que con frecuencia Rawls resumía, para los estudiantes, en una sola hoja escrita a mano) más una sesión de discusión de una hora que dirigía Rawls mismo para los estudiantes de postgrado, y para los de pregrado, la dirigía un estudiante avanzado de postgrado. Aún si la conferencia había sido dictada muchas veces con anterioridad, la preparaba para cada clase examinando de nuevo los textos primarios y familiarizándose con toda fuente secundaria nueva e importante. Muchos estudiantes de postgrado asistieron al mismo curso año tras año para profundizar sus conocimientos de la materia y para tomar parte en el desarrollo del pensamiento de Rawls.

Rawls siempre encontró difícil el desempeño en grupos más grandes, especialmente con extraños y más todavía cuando él era el centro de atención. En tales ocasiones podía parecer tenso o tímido y algunas veces su tartamudez le molestaba todavía. En el salón de conferencias de Harvard, sin embargo, estos problemas escasamente se notaban, especialmente después de la primera o la segunda semana del período académico. Para entonces la audiencia ya se había hecho familiar, y ocasionalmente Rawls incluso decía un chiste –siempre de manera inexpresiva, de modo que los estudiantes tardaban un momento en captarlo–. En ambientes informales, con sólo un interlocutor (o unos pocos) que conocía bien, Rawls podía sentirse muy a sus anchas y hablar con sensibilidad y calidez acerca de la vida y de los problemas de los otros, o sobre cualquier tema dentro de un amplio rango, tal como la política, la meteorología, la vida académica, la nutrición sana o una película reciente. En tales ocasiones se le notaba muy animado, hasta bromista, y realmente se divertía.

Rawls también dictó regularmente seminarios de postgrado y cursos tutoriales (cursos similares a los seminarios, para 4 a 6 estudiantes avanzados de filosofía de pregrado) en los cuales discutían las obras nuevas importantes en la ética y la filosofía política, así como también otros temas relacionados tales como la libertad y la fortaleza de la voluntad (Kant y Donald Davidson).

Por supuesto, Rawls también supervisaba disertaciones y a través de los años entrenó un impresionante grupo de filósofos que incluye a David Lyons (ahora en la Universidad de Boston), Tom Nagel (Universidad de New York), Tim Scanlon (Harvard), Onora O’Neill (Cambridge), Alan Gibbard (Michigan) y Sissila Bok (Harvard) en los años sesenta; Norman Daniels (Tufts), Michael Stocker (Syracuse), Tom Hill (Chapel Hill), Barbara Herman (Universidad de California en Los Ángeles), Steven Strasnik, Josh Cohen (M.I.T.), Marcia Homiak (Occidental), y Christine Korsgaard (Harvard) en los años setenta; y desde entonces, Jean Hampton (fallecido, quien estuvo en la Universidad de Arizona), Adrian Piper (Wellesley), Arnold Davidson (Chicago), Andrews Reath (Universidad de California en Riverside), Nancy Sherman (Georgetown), Thomas Pogge (Columbia), Daniel Brudney (Chicago), Sam Freeman (Pennsylvania), Susan Neiman (Tel Aviv), Sibyl Schwarzenbach (City University of New York), Elizabeth Anderson (Michigan), Hannah Ginsborg (Universidad de California en Berkeley), Henry Richardson (Georgetown), Paul Weithman (Notre

Dame), Sharon Lloyd (Universidad de Southern California), Michelle Moody-Adams (Universidad de Indiana), Peter de Marneffe (Arizona State), Hilary Bok (Johns Hopkins), Erin Kelly (Tufts) y Anthony Laden (Universidad de Illinois en Chicago).

Esta lista muestra que Rawls hizo mucho para promover la carrera profesional en filosofía para las mujeres. También muestra que la mayoría de los buenos departamentos de filosofía en los Estados Unidos cuentan ahora por lo menos con un estudiante prominente de Rawls. Es notable que estos estudiantes no solamente han producido textos creativos y originales en filosofía política y moral, sino también excelentes obras de erudición histórica. Aunque Rawls mismo publicó sólo uno de sus muchos escritos históricos (un ensayo sobre Kant), hizo mucho para ampliar y mejorar el estudio de la historia de la filosofía política y moral en los Estados Unidos. Este logro de su docencia es celebrado en un volumen de ensayos de sus estudiantes, *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, que le ofrecieron como regalo cuando cumplió 75 años.

Debido a sus cualidades docentes y al enfoque y la presentación interdisciplinarios de su obra, Rawls también tuvo un impacto duradero sobre muchos otros estudiantes que recibieron sus clases en pregrado y postgrado en ciencia política, derecho o economía. Ellos han llevado la influencia de su enseñanza y de sus escritos al ámbito de estas disciplinas vecinas y han ayudado a hacer su recepción más precisa y comprensiva.

En los años transcurridos desde la publicación de su obra principal, Rawls publicó varios ensayos en los que explicó más, defendió, amplió y también corrigió su teoría de la justicia. Su libro *Political Liberalism* (1993) incluye muchas de estas adiciones y mejoras, pero tiene un enfoque diferente al de *A Theory of Justice* al tratar principalmente la relación entre la religión y la democracia, y las condiciones para que sean compatibles. Esta preocupación se expresa con mayor claridad en “The Idea of Public Reason Revisited”⁸, y Rawls rescribió (1996) *Political Liberalism* para que encajara con este último ensayo. Otros proyectos recientes incluyen *Collected Papers* (1999), que contiene la mayoría de sus ensayos publicados; *The Law of Peoples* (1999) que amplía y mejora en gran parte una conferencia con idéntico título que dio para Amnistía Internacional seis años antes; *Lectures in Moral Philosophy* (2000) que contiene conferencias sobre Leibniz, Hume, Kant, y Hegel no publicadas previamente; y *Justice as Fairness: A restatement*.

6. EL SENTIDO DEL PROYECTO DE RAWLS

Rawls estuvo interesado, toda su vida, en la cuestión de si la vida humana es rescatable y hasta qué punto lo es: si es posible para los seres humanos, de modo individual y colectivo, vivir de manera que sus vidas valgan la pena vivirse (o, con las palabras de Kant, de modo que exista valor en el vivir de los seres humanos sobre la tierra). Esta cuestión está estrechamente relacionada con la del mal en la naturaleza humana, con el que Rawls, todavía bajo la influencia de su formación religiosa, había estado tan fascinado durante sus años estudiantiles. Pero aun la vida de alguien, cuya conducta y carácter son irreprochables puede parecer carente de valor. Tanto tiempo y energía humanos se desperdician en proyectos personales y profesionales que finalmente son inútiles, no promueven realmente la excelencia y el florecimiento humano. A la luz de tales pensamientos, Rawls trató de llevar una vida valiosa en parte intentando demostrar qué podría hacer valiosa la vida humana.

Ha enfocado estas contribuciones al plano político: ¿Es posible concebir un ordenamiento social bajo el cual la vida colectiva de los seres humanos pueda ser valiosa? Uno se puede imaginar todo tipo de cosas, por supuesto. Para que tenga sentido, la pregunta debe entenderse dentro del contexto de las circunstancias empíricas de este mundo y de nuestra naturaleza humana. La pregunta es entonces si podemos concebir una utopía realista, un ordenamiento social ideal que se pueda alcanzar a partir del presente en una trayectoria de transición que sea creíble y que, una vez alcanzado, se pueda mantener en el mundo, tal como es. Al construir tal utopía *realista*, Rawls ha buscado mostrar que el mundo es bueno al menos en este sentido de hacer posible la vida colectiva valiosa de los seres humanos.

Ahora bien, se podría pensar que nuestra valoración de la bondad del mundo no debería afectarse por una demostración meramente teórica del ordenamiento social que sería justo y estable, que incluso se podría alcanzar desde donde estamos; lo que importa es la calidad moral de nuestra vida colectiva real. Al contrario, Rawls ciertamente no sostenía que el logro político efectivo de la justicia es irrelevante, sino que afirmaba que una creencia bien fundamentada en la posibilidad de alcanzarlo nos puede reconciliar con el mundo. Mientras tengamos suficiente confianza en que

entre los seres humanos es posible de modo realista un orden social auto sostenible y justo, podemos esperar que nosotros u otros, algún día, en alguna parte lo logremos, y podremos entonces también trabajar para conseguirlo. Al modelar una utopía realista como meta moral final para nuestra vida colectiva, la filosofía política puede proveer la inspiración que disipe los peligros de la resignación y el cinismo y puede enriquecer, incluso hoy, el valor de nuestras existencias.

NOTAS

¹ Ley promulgada después de la guerra (*GI Bill*), la cual reglamentaba que el gobierno pagaría los estudios de todas las personas que habían servido en el ejército interesadas en ingresar a la universidad. [*N. de los T.*]

² Frank Knight, “Economic Theory and Nationalism”, en: *The Ethics of Competition and Other Essays*, Londres, 1935. pp 345-359. Especialmente la nota al pie en las pp 345-347.

³ Esta referencia a Habermas, aparece en el texto de Pogge en alemán, no así en su versión al inglés: “In diesem Punkt unterschied sich sein Ansatz schon immer von Jürgen Habermas” *Idee einer idealen Sprechsituation*. [*N. de los T.*]

⁴ Con “*tenure*”, es decir, con cargo fijo o permanente, que no puede ser retirado del cargo. La escala académica en las universidades norteamericanas es la siguiente: instructor, profesor asistente, profesor asociado, profesor con *tenure*, profesor universitario. Rawls subió todos los peldaños, uno a uno. [*N. de los T.*]

⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap press of Harvard University, 1971. p 225 f.

⁶ *Ibid.*, §56-§59.

⁷ *Ibid.*, pp 377-79.

⁸ John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, en: *Chicago Law Review*, 1997.

CAPÍTULO 2

JOHN RAWLS Y EL INTUICIONISMO MORAL

Vicente Durán Casas

Una aclaración

Nunca he creído que la actualidad de un escritor, y menos la de un filósofo, dependa de factores como su procedencia geográfica o su cercanía en el tiempo. La inteligencia de una observación aguda, la belleza de una comparación que acierta a la vez en el decir y el sugerir; los argumentos sólidos y maduros, así como la pertinencia de una crítica o la constancia en la persecución de un noble ideal intelectual, lejos de estar sujetos a esos caprichos de la moda a los que la popular cultura de masas nos quiere acostumbrar, guardan en su interior la joven frescura del espíritu y permanecen actuales muchos años, muchos siglos. Con frecuencia me ocurre algo que, creo, a algunos de Uds. también les puede ocurrir, y es que no pocas veces me parece más actual el pensamiento de un Agustín de Hipona, muerto hace cerca de 1600 años, que el de tantos otros contemporáneos nuestros que, a su lado, no pasan de ser unos mediocres mercachifles y diletantes del espíritu. La actualidad del pensamiento no depende del tiempo, su frescura no se marchita ni depende de las nimiedades del mercado.

Digo esto por pura y simple precaución, pues en lo que sigue voy a referirme a la actualidad de la obra de John Rawls, fallecido a los 81 años de edad, el 24 de noviembre del año 2002 en Lexington, Massachussets. Antes que cualquier otra cosa quisiera evitar comunicar la idea de que su obra y su pensamiento son actuales por meras razones de coincidencia histórica, es decir, porque acaba de morir y nosotros aún estamos vivos. Si bien su obra está enmarcada dentro de un contexto histórico particular (¿cuál no lo está?) y que uno podría identificar rápidamente como el de la segunda mitad del siglo XX en los Estados Unidos, al igual que los grandes pensadores de la humanidad Rawls logra que su obra escrita rompa esas barreras y llegue a hacerse universal y, no sabemos si eterna, pero ciertamente mucho más duradera e influyente que la de muchos de sus contemporáneos.

La obra de Rawls es muy amplia y toca muchos temas de filosofía moral, filosofía política e historia de la filosofía. Yo voy a referirme sólo a uno de ellos, muy preciso y quizás algo técnico, y que se encuentra esbozado en su obra principal, la bien conocida y estudiada *Teoría de la justicia* de 1971. Me referiré a su crítica al intuicionismo moral, un tema sobre el que creo que se ha escrito poco, y que a mi juicio, y a pesar de lo que dice el mismo Rawls en el primer capítulo de la *Teoría de la Justicia*, puede ser considerado en forma independiente a la valoración misma que uno haga de la obra de Rawls en su conjunto. Rawls dice:

Me ocupo también de las concepciones utilitarista clásica e intuicionista de la justicia, considerando algunas diferencias entre estos puntos de vista y la justicia como imparcialidad. El objetivo que me guía es elaborar una teoría de la justicia que sea una alternativa viable a estas doctrinas que han dominado largamente nuestra tradición filosófica¹.

A pesar de que su objetivo es construir una teoría de la justicia que sea alternativa al utilitarismo y al intuicionismo, me parece que su crítica a estos dos métodos de pensamiento moral tiene un valor y un significado que para nada dependen de los objetivos de Rawls al escribir la *Teoría de la justicia*.

1. ¿QUÉ ES EL INTUICIONISMO MORAL?

Lo más interesante de esta pregunta es la manera precisa con la que ha sido formulada. Nótese que no preguntamos “¿qué dice el intuicionismo moral?” o “¿qué tesis sostiene el intuicionismo moral?”, sino “¿qué es el intuicionismo moral?” La respuesta, por tanto, debe hacer justicia a la pregunta diciendo, en primer lugar, que el intuicionismo moral es una teoría ética, es decir, una teoría sobre el lenguaje moral o una teoría sobre el uso moral del lenguaje, y en segundo lugar, que en cuanto teoría ética, el intuicionismo afirma o sostiene un conjunto de tesis que en su momento deberán ser consideradas. Por ahora concentrémonos en lo primero.

El intuicionismo moral no representa una posición moral ante el mundo sino una opción teórica por una determinada y particular explicación de lo que es –y no es– el lenguaje moral. En sentido estricto habría que decir, incluso, que, más que una teoría ética, el intuicionismo es una metaética o una teoría sobre las posibilidades y los límites de las teorías éticas. De esta forma soy consciente de que, al referirme a la posición de Rawls frente al intuicionismo moral, estoy hablando de su posición con respecto a un método de trabajo en filosofía moral más que a un conjunto de valores morales.

A lo anterior hay que añadir un hecho aparentemente paradójico: parece que Rawls considera que una teoría ética, así como la hemos concebido, es innecesaria para un proyecto como el que representa la construcción de una teoría de la justicia. Al menos esa es la interpretación de Richard M. Hare en su libro *Ordenando la ética*: “Es sorprendente... que haya tantos filósofos morales tratando de persuadirnos de que no precisamos estudiar teoría ética”². Es sorprendente precisamente porque a lo largo de toda la *Teoría de la justicia* Rawls desarrolla un método de filosofía moral que, teniendo como punto de referencia central la noción de juicios madurados en un equilibrio reflexivo, hace necesaria e imprescindible la crítica de las teorías éticas dominantes frente a las cuales su *Teoría de la justicia* pretende poder llegar a constituirse en una mejor y más atractiva alternativa teórica. Y esta es precisamente la explicación más razonable de por qué Rawls no cree en ninguna teoría ética: porque ninguna le satisface. Si todas las teorías éticas –metaéticas– están equivocadas, no resulta sorprendente concluir que dichas teorías son innecesarias (uno podría, sin embargo, decir que, como los filósofos no se han puesto de acuerdo en cosas tan elementales como

“¿qué es la justicia?”, lo mejor sería prescindir de esa pregunta). Así, la *Teoría de la justicia* de Rawls no sería una nueva teoría ética sino una liberación de las teorías éticas dominantes, en particular, del utilitarismo y el intuicionismo.

Aclarado este punto, podemos, ahora sí, preguntar qué es lo que sostiene o afirma esa teoría ética llamada intuicionismo. Dejemos que sea el mismo Rawls quien nos lo aclare:

Consideraré el intuicionismo de un modo más general del que es usual, esto es, como la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué balance es el más justo según nuestro juicio³.

Es claro que al interior de una *familia irreductible de primeros principios* (*irreducible family of first principles*) resulta urgente y pertinente preguntar cuál de ellos en realidad es el primer principio. No tiene mucho sentido decir que una serie de principios distintos y diferenciados entre sí (*irreducible*) son todos ellos a la vez primeros principios, pues ¿qué ha de significar entonces primer (*first*) principio? El asunto es que, si es consecuente, el intuicionista ha de responder que “ya no existen criterios constructivos de orden más elevado que sirvan para determinar el énfasis correcto de los principios competitivos de la justicia”⁴. Rawls es, pues, muy claro en formular las dos características que distinguen a las teorías intuicionistas: (i) se componen de una pluralidad de primeros principios que pueden entrar en conflicto entre sí llevando a que con los mismos principios se ofrezcan soluciones diferentes a un mismo problema moral, y (ii) no incluyen un método explícito o definido ni reglas de prioridad entre estos primeros principios. Del hecho de que para una persona el derecho a la vida tenga prioridad sobre el derecho a la propiedad no se deriva una regla de prioridad, se concluye sólo que esta persona, mediante una facultad particular llamada intuición, hace un balance entre los dos principios para establecer qué es lo correcto en cada caso⁵.

Ciertamente estas teorías representan lo que podríamos llamar intuicionismo moral. Pero a la base de estas teorías está lo que Rawls llama “tesis que se asocian comúnmente con el intuicionismo”⁶ y que uno podría calificar como el intuicionismo fuerte o histórico, y que por lo general se asocia con los *Principia Ethica* (1903) de G. E. Moore, con los artículos de H. A. Prichard recogidos en *Moral Obligation* (1949)

y con *The Right and the Good* (*Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 1994), (1930) de W. D. Ross. Para estos últimos, lo verdaderamente central del intuicionismo moral no está tanto en las conclusiones que de él se derivan —el pluralismo de los primeros principios— cuanto en la epistemología que les es propia a los conceptos morales. Según Moore, por ejemplo, los conceptos de lo que es bueno o correcto no son analizables o descomponibles en elementos diferenciados entre sí; las proposiciones morales deben ser evidentes por sí mismas, y si no lo son, habría que preguntar, primero, si han sido formuladas correctamente, y segundo, si se trata efectivamente de auténticas proposiciones morales.

A juicio de Rawls, estas últimas doctrinas “no son una parte necesaria del intuicionismo tal como yo lo entiendo”⁷, y por eso concentra su análisis en el primer conjunto de doctrinas, que aquí podríamos llamar pluralismo de primeros principios o una concepción más general del intuicionismo.

Acertadamente Rawls piensa que hay muchas clases de intuicionismo, pues como hemos dicho, este es un método que puede aplicarse a cualquier situación en la que deba elegirse entre diversos principios irreductibles entre sí. Pero nuestro autor se concentra en el análisis del concepto de la justicia social, que tiene como base los principios de igualdad (*equality*) y bienestar total (*total welfare*). Toda sociedad que se diga justa debe tener como primeros principios la igualdad y el bienestar de sus ciudadanos. Pero, ¿cómo deben combinarse estos principios a fin de alcanzar la mayor justicia social? El intuicionista cree que la respuesta a esta pregunta puede ser anticipada matemáticamente. Estos principios, que a la vez son o representan valores, pueden ser representados mediante curvas de indiferencia que permiten predecir los juicios que se harán. Optar por la igualdad tendrá consecuencias en la distribución de bienestar, y optar por esta última distribución tendrá consecuencias en el reconocimiento y en la promoción de la primera. Si conocemos una estadística confiable acerca de cómo son apreciados dichos valores en una población dada, podemos anticipar la elección que se hará. Pero lo más interesante quizás sería resaltar que, para Rawls, lo verdaderamente importante es que el intuicionista cree que en todos nuestros juicios acerca de la justicia social “tenemos que llegar a una pluralidad de primeros principios en relación a los cuales sólo podemos decir que nos parece más correcto equilibrarlos de este modo que de aquél”⁸, en lo cual, por demás,

y así lo señala el mismo Rawls, no hay nada irracional. La ignorancia sobre la prioridad de un principio sobre otro no implica irracionalidad en la elección. Lo que cree el intuicionista de la justicia social es que “la complejidad de los hechos morales desafía nuestros esfuerzos por dar una explicación plena a nuestros juicios y que requiere una pluralidad de principios competitivos”⁹. Rawls piensa que el intuicionismo puede desembocar en teorías morales teleológicas –que, como el utilitarismo, privilegian los resultados–, o en teorías morales deontológicas –como la de Kant, que privilegia el modo como se llega a los resultados–. Por su parte, los intuicionistas creen que toda teoría ética –sea cognitiva o no, sea deontológico o no– tarde o temprano habrá de llegar a formular esa diversidad de primeros principios.

2. LA CRÍTICA DE RAWLS AL INTUICIONISMO

El principal problema de Rawls con el intuicionismo es lo que él llama el problema de la prioridad. Y la manera más razonable de refutar el intuicionismo es mostrar lo que éste niega que exista: un criterio razonable para establecer, para construir la prioridad de un principio sobre otro. No debe pensarse que Rawls rechaza absolutamente la intuición como una manera razonable de decidir la prioridad. No se trata de renunciar a la intuición, que al fin y al cabo no es más que una facultad, sino de limitar al máximo el recurso a ella y de intentar resolver de otro modo el problema de la prioridad.

Al decir “resolver de otro modo el problema de la prioridad” queremos decir dos cosas: (i) en forma diferente a como lo hacen los utilitaristas clásicos¹⁰, y (ii) explorando qué otras formas habría para resolver razonablemente el problema de la prioridad entre los principios. Rawls está convencido de que hay otros y mejores modos de resolver el problema de la prioridad, es decir, sin tener que apelar en forma directa y exclusiva a nuestros juicios subjetivos, a nuestras intuiciones. Lo que en el fondo creo que piensa Rawls es que una sociedad que procede siempre intuitivamente con respecto a la justicia social, y que sólo proceda intuitivamente con respecto a la definición de la prioridad, si bien podría ser considerada como una sociedad razonablemente ordenada, no podría ser considerada como una sociedad justa. El provecho no es el criterio definitivo de la justicia.

No voy a ser exhaustivo en la exposición acerca de cómo cree Rawls haber podido superar el intuicionismo. Diré simplemente que su estrategia consiste en formular dos principios, el principio de libertad igual y el principio regulador de las desigualdades económicas y sociales, y que para él existe entre ambos principios un “*serial or lexical order*”¹¹ según el cual sólo del primer principio se puede afirmar que tiene una prioridad sobre el segundo.

La explicación de cómo dicha prioridad es posible es el tema central de la *Teoría de la justicia*, una obra de 587 páginas. Me limitaré a decir, con respecto a los dos principios, que para Rawls estos se justifican en la medida en que no sólo son razonables sino porque “son aquellos que serían escogidos en la posición original. Son el producto de una cierta situación de elección”¹² que no se resuelve intuitivamente, es decir, apelando al juicio que haga cada uno, sino a la elección que cada uno haría en la posición original. Rawls cree –y buena parte de la repetición de sus argumentos en la *Teoría de la justicia* se debe a ello– que las personas, siendo racionales, y gracias a que son racionales, no elegirían otros sino estos principios.

Para Rawls resulta definitivo que estos principios no son evidentes por sí mismos, no son verdades analíticas ni son como verdades matemáticas axiomáticas, sino que deben ser elegidos y contruidos socialmente, y allí, en ese proceso, es donde alcanzan su propia justificación. Con respecto al “*serial or lexical order*” diré solamente que se trata de una prioridad que también es objeto de elección. No es una prioridad autoevidente. Un tal ordenamiento serial de los principios evita tener que igualarlos y así evita tener que resolver entre ellos. Una consecuencia muy clara del respeto a este orden serial es que, en una sociedad bien ordenada, las desigualdades sociales económicas jamás podrán ser reducidas apelando a un criterio de justicia si al mismo tiempo se da una clara violación del primer principio o principio de libertad igual para todos.

Otra manera en la que uno podría intentar resolver el problema de la prioridad de los primeros principios es asumiendo una posición según la cual los juicios éticos no son más que juicios prudenciales, es decir, negando que haya asuntos exclusivamente morales y, por tanto, juicios propiamente morales. Con tal actitud, sin embargo, lo que se hace no sólo es liberar a la teoría de la justicia del problema intuicionista, sino apartar el concepto de justicia del campo de la filosofía moral. La priori-

dad no representaría un problema, en todo caso no un problema moral. Dar prioridad al primer principio (libertad igual para todos) o al segundo (principio regulador de desigualdades sociales) podría ser una decisión difícil y problemática, en cualquier caso no sería un asunto o un problema moral sino prudencial. De aceptarse esto, la teoría de la justicia no sería más que una forma prudencial, conveniente y útil, de organizar la sociedad. Esta posibilidad es claramente rechazada por Rawls¹³. Para él no resulta atractivo rechazar el conocimiento de lo moral para evitar la apelación a la intuición como criterio moral. Sería como botar el bebé junto con el agua de la bañera. Su *Teoría de la justicia* busca precisamente lo contrario: llevar al ámbito de la reflexión moral los problemas de la justicia social, no desenterrarlos de ese ámbito.

Por eso Rawls es claro cuando afirma que su *Teoría* no trata de eliminar la intuición moral sino de reducir su uso: “Al señalar el problema de la prioridad, la tarea es la de reducir y no la de eliminar totalmente la apelación a los juicios intuitivos”¹⁴. En filosofía moral resulta imprescindible cierto tipo de “intuición”, entiéndase no una facultad particular que haya de diferenciarse del entendimiento o la sensibilidad, algo así como el “*moral sense*” de los filósofos británicos de los siglos XVII y XVIII, sino un “conocimiento” o una relación con algún tipo de verdad. Como buen heredero del pensamiento kantiano, Rawls es partidario de un tipo de relación que podríamos llamar “constructivista”, entendiendo por ella lo siguiente: (i) que es posible una verdad objetiva, y (ii) que esa verdad objetiva no existe ni es pensable independientemente de las estructuras cognitivas y morales (trascendentales) del sujeto.

A mi modo de ver ese tipo de constructivismo es el que está contenido en aquel otro que, desde la ficción de la posición original y el velo de ignorancia, se pregunta cuáles serían los principios que deberían regir una sociedad bien ordenada. En esa pregunta, la intuición no ha sido eliminada del todo pero sí ha sido reducida: no decide sobre qué principio ha de tener prioridad. Lo que esta pregunta sí pone en evidencia es qué lleva a las personas a considerar que, como ignoran qué posición van a ocupar en una sociedad bien ordenada, es razonable que, además del principio de igual libertad para todos, elijan un segundo principio según el cual en esa sociedad bien ordenada las desigualdades sociales y económicas sean consideradas desde la perspectivas y expectativas razonables de los menos favorecidos en la sociedad, o como dice Rawls,

“en términos de las expectativas, a largo plazo, del grupo social que esté en la posición menos ventajosa”¹⁵.

Reducir el ámbito de la intuición moral tiene una consecuencia para nada desdeñable: mientras menos intuición, es decir, mientras menor sea nuestra apelación a juicios morales objetivos diversos y personales, mayores posibilidades de lograr que nuestros juicios acerca de lo que sería una sociedad bien ordenada coincidan y concuerden. Como muy bien lo anota Hare, “el terreno más firme que pisa el intuicionista es en aquellos casos en los que casi todos estamos de acuerdo”¹⁶. En efecto: aquellos problemas de tipo moral en los que todos –o casi todos– estamos de acuerdo en cómo deben resolverse, resultan totalmente favorables a las tesis intuicionistas. Sin embargo, hay que decir que, del hecho de que todos consideremos algo como moralmente evidente no se puede concluir que ese hecho contenga propiedades morales objetivas que todos los que lo hemos juzgado en forma similar hemos intuido mediante una facultad particular. Según esto, el intuicionismo como método en la filosofía moral prosperará en aquellas comunidades humanas en donde esos acuerdos o coincidencias morales son abundantes, mientras que la crítica al intuicionismo habrá de surgir en las comunidades humanas en donde esa uniformidad en el juicio moral está quebrada o esté en proceso de ser construida. La concordancia en los juicios morales puede tener diversos orígenes, pero si es un punto al que una sociedad llega y no el punto desde el cual una sociedad parte, las tesis intuicionistas parece que pierden su peso y su atractivo. La crítica de Rawls al intuicionismo coincide así con el proceso de un liberalismo en construcción.

3. MÁS ALLÁ DE RAWLS

Si bien John Rawls elabora una importante y constructiva crítica al intuicionismo en una de sus formas más comunes en filosofía moral (aquella que se centra en la imposibilidad de resolver, por vía del conocimiento filosófico, el problema que surge ante la existencia de una *familia irreductible de primeros principios*), deja de considerar esas otras tesis intuicionistas que él llama *tesis que se asocian comúnmente con el intuicionismo*. Creo haber mostrado, sobre todo al final de mi análisis de su crítica al intuicionismo, que esas tesis comúnmente asociadas con el intuicionismo son, en últimas, el soporte y fundamento epistemológico-moral del intuicionismo que conduce al problema de

la prioridad. Me atrevo a conjeturar la hipótesis que quizás en ello se equivocó Rawls, pues al no tomar suficientemente en serio tesis como la de Sidgwick, según la cual el “deber” es una propiedad indefinible, o la de Moore, según la cual el significado de “bueno” no es analizable, dejó de ver las relaciones conceptuales que existen entre todas las formas posibles de intuicionismo. Rawls dice que esas teorías “no son una parte necesaria del intuicionismo tal como yo lo entiendo”¹⁷. Por eso en lo que sigue voy a intentar presentar brevemente algunas reflexiones sobre el intuicionismo moral más allá de lo que el análisis de Rawls permite.

El intuicionismo moral, a pesar de ser una teoría típicamente anglosajona, se diferencia completamente de otra teoría moral también típicamente anglosajona: el emotivismo. Mientras que este último afirma que los juicios morales no son más que la expresión –en juicios– de sentimientos de aprobación o rechazo a ciertas acciones o actitudes, y niega por tanto que haya verdades morales, esto es, que los juicios morales puedan ser considerados verdaderos o falsos, el intuicionismo afirma que hay verdades morales objetivas acerca de los actos que debemos realizar o evitar. Algunos intuicionistas creen que ello implica afirmar que existe una facultad particular –la intuición moral– mediante la cual accedemos a esas verdades. El hecho es que el intuicionismo, a diferencia del emotivismo, es una teoría moral cognitiva y objetiva, es decir, para la cual es posible conocer la verdad moral, y esta verdad, al igual que en el platonismo, es objetiva en el sentido de que no depende de nuestros juicios acerca de ella.

En el trasfondo del intuicionismo encontramos tesis como la de la irreductibilidad de los predicados morales: la palabra “bueno”, o sus equivalentes en los juicios morales, tiene un significado en el uso moral del lenguaje, que puede ser identificado como la sustitución de una propiedad que caracteriza al hecho al cual se refiere. La bondad contenida en la acción de ayudar a un ciego a cruzar una calle atiborrada de autos mientras cambia el semáforo, es una propiedad que caracteriza ese hecho en la misma forma como la palabra “amarillo” sustituye una propiedad que caracteriza al semáforo cuando decimos que está en amarillo mientras el ciego cruza la calle. Pero también forman parte del intuicionismo teorías sobre el significado de las palabras, como esta que dice que una palabra sólo tiene un significado, un objeto, y su función es sustituir en la proposición la presencia de ese objeto.

Si bien Rawls ha presentado en la *Teoría de la Justicia* argumentos suficientemente sólidos en contra de un tipo de intuicionismo moral con respecto a la justicia social, y lo ha hecho mostrando que sí es posible lo que el intuicionismo niega que sea posible hacer, hay que decir que su obra de ninguna manera representa una refutación de las tesis fuertes del intuicionismo.

Me parece que Rawls no vio la siguiente conexión: el intuicionista que afirma la imposibilidad de resolver por medio de argumentos filosóficos el conflicto que supone tener que dar razones de una elección de prioridad entre el principio de libertad igual y el principio regulador de desigualdades sociales, lo hace porque cree o supone que “la justicia” es un concepto que representa un predicado moral que se utiliza para sustituir, en una proposición, una serie de características que constituyen un estado de cosas objetivo y que no puede ser descrito en términos no morales. Según eso, el intuicionista cree que, en principio, es posible que para algunos la libertad personal tenga prioridad sobre la regulación de las desigualdades sociales y económicas, mientras que para otros la prioridad la puede tener este último principio sobre el primero. Lo que a mi modo de ver el intuicionista no puede resolver satisfactoriamente es la pregunta de cómo sea posible que ambas posibilidades se afirmen como correspondiendo a un estado de cosas objetivo y que no puede ser descrito sino en un lenguaje moral. Para el intuicionista coherente la justicia es una propiedad no natural, pero objetiva, que se expresa en juicios evidentes por sí mismos.

Así entendido, el intuicionismo puede parecer poco plausible y difícil de sostener, sobre todo tras conocer los enormes aportes que ha recibido la filosofía moral de parte de las ciencias psicológicas y antropológicas en el siglo XX. Pero como dice William Frankena, el intuicionismo se nos antoja “poco plausible, aun admitiendo que no se ha demostrado que sea falso”¹⁸. A lo mejor es imposible demostrar que sea falso y debamos darnos por satisfechos si tenemos razones suficientes para pensar que nos parece poco plausible. En todo caso, John Rawls nos ha ayudado bastante en ese sentido al mostrarnos que los juicios sobre la justicia no son juicios descriptivos sino prescriptivos y normativos, y al hacernos ver que la justicia no es una propiedad natural que forma parte de un estado de cosas sino una construcción social a partir de nuestra constitución común como seres que somos, a la vez egoístas, racionales e inteligente.

NOTAS

¹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1985, p 19.

² Richard M. Hare, *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona: Ariel, 1999, p 51. Así mismo ver John Rawls, op. cit. p 51.

³ John Rawls, op.cit. p 53.

⁴ *Ibid.*

⁵ Según Rawls las teorías intuicionistas de este género son las de Brian Barry (*Political Argument*, London, 1965), Richard B. Brandt (*Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.J. 1959: *Teoría Ética*, Madrid: Alianza, 1982) y Nicholas Rescher (*Distributive Justice*, New York, 1966).

⁶ John Rawls, op. cit. p 53.

⁷ *Ibid.*, p 54.

⁸ *Ibid.*, p 58.

⁹ *Ibid.*, p 59.

¹⁰ El utilitarismo resuelve el problema de la prioridad en una forma muy sencilla, esto es, mediante un principio único, último y definitivo, que si bien puede ser de gran provecho social, tiene el problema de que no se sabe de dónde proviene ni se sabe si de hecho todos estén de acuerdo en él, y para el utilitarista han de estarlo: “el ajuste de los valores se resuelve, al menos en teoría, mediante la referencia al principio de utilidad”, *Ibid.*, p 60. Así, una sociedad es justa sólo cuando promueve el mayor bienestar posible de la mayoría.

¹¹ *Ibid.*, p 42. La traducción castellana de la *Teoría de la justicia* hecha por María Dolores González (México: FCE, 1979) es en este punto muy torpe y equivocada, pues traduce “orden lexicográfico consecutivo”; de este *serial or lexical order* dice además la traducción de González todo lo contrario de lo que afirma Rawls: “este es un orden que no exige satisfacer el primer principio en la serie antes de que podamos pasar al segundo”, p 63; mientras que el original dice: “*This is an order which requires us to satisfy the first principle in the ordering before we can move on the second, the second before we consider the third, and so on*” (p 43).

¹² *Ibid.*, p 61.

¹³ *Ibid.*, p 64.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Richard M. Hare, op. cit. p 94.

¹⁷ John Rawls, op. cit. p 54.

¹⁸ William K. Frankena, *Ética*, México: UTEHA, 1965, p 146.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

EL EQUILIBRIO REFLEXIVO EN EL LIBERALISMO POLÍTICO

Arnie Mejía

I

En *La independencia de la teoría moral* de 1975 John Rawls postula que la teoría moral sustantiva puede y debe marchar adelante dejando de lado un buen número de problemas metafísicos, epistemológicos y antropológicos. De no hacerlo, la teoría moral se sumiría en un sinfín de problemas que no permitiría su avance, disminuyendo así la posibilidad de alcanzar su objetivo propio, a saber la elaboración de teorías morales sustantivas. Rawls no se opone al trabajo en esos campos, ni piensa que los avances en esos terrenos de la filosofía no repercuten en la filosofía moral, pero la filosofía moral no puede quedarse cruzada de brazos esperando que se resuelvan problemas que no son centrales a su labor. Para 1991, la fecha de la publicación del *Liberalismo Político*, Rawls da un sutil giro: estos problemas no son sólo un impedimento al progreso sustantivo de la filosofía moral sino además un obstáculo para el consenso fáctico, o en el lenguaje rawlsiano, el *consenso traslapado*¹.

Pocos rótulos le pueden ser adscritos de manera nítida a la filosofía política de John Rawls. Esto se debe a los cambios que sufrió su pensamiento a lo largo de medio siglo y su estilo de escritura, el cual no es siempre muy claro. No obstante, a partir de 1980 el aparato teórico de este filósofo estadounidense se construye de manera que su producto final

sea el consenso. De ahí que el rótulo de teórico de la filosofía política consensual le sea particularmente apropiado.

Otro rotulo que se le adscribe a Rawls es el de Pragmático². Con referencia a esta escuela, el mismo Rawls piensa que el *Liberalismo político* tiene un número de afinidades con la teoría moral de John Dewey; sin embargo, para efectos del presente ensayo, me parece más fructífero asociarlo con William James, y en particular con su criterio de verdad³. Para James la verdad constituye aquello que posee *cash value*, término que refiere al valor útil que tiene una teoría, una idea, una creencia; tomado literalmente se define como el valor efectivo, dinero contante y sonante. Pues bien, la transacción más útil, más efectiva en la teoría moral rawlsiana es el *consenso*.

Buscando el consenso, Rawls emplea dos estrategias: una, el denominado *método de la evitación* (*avoidance method* o *method of avoidance*), el cual consiste en depurar su propio quehacer teórico de problemas filosóficos que conducen a la disensión, y otra, la clásica estrategia deontológica liberal que consiste en que las personas dejen de lado sus nociones de lo bueno para ponerse de acuerdo sobre una concepción de lo correcto (de la justicia en este caso)⁴. Como se puede observar, la primera estrategia (metafilosófica) le pone límites al filósofo en su trabajo teórico, mientras que la segunda se las impone a las personas.

Ahora bien, Rawls es quizá mejor conocido por otro método: el equilibrio reflexivo. Como todo método, el equilibrio reflexivo nos conduce a algo, y en principio este algo es el conocimiento verdadero; no obstante, éste es justamente uno de los focos contenciosos que Rawls quiere evitar⁵. Es importante señalar que el equilibrio reflexivo aparece en *Una teoría de la justicia* de 1971, donde cumple una función de corte epistemológico, a saber, como alternativa a una epistemología fundacionalista o apriorística. Así, en 1971 Rawls se ubica en el campo epistemológico del *coherentismo*.

El *coherentismo* es una respuesta importante a la pregunta por la estructura y fuente de juicios o creencias justificadas, y como *teoría* es un rival directo del fundacionalismo, aunque como *método* no lo es necesariamente. Es perfectamente posible usarlo como método de descubrimiento o confirmación de principios auto-evidentes. De esta manera el método puede ser ligado a una teoría fundacionalista o intuicionista. O, y este es el caso del Rawls del *Liberalismo político*, en el cual el método puede usarse con un fin diferente al de lograr un conocimiento verdadero.

En este caso tiene un fin práctico, a saber, facilitar el consenso alrededor de una concepción de justicia que así cobra objetividad⁶. Con la venia de Rawls, insistiré que aun dentro del *Liberalismo político* el equilibrio reflexivo tiene una importante función epistemológica. Un primer paso para clarificar esta función es determinar si el equilibrio reflexivo es empleado como un método coherentista o si está ligado a una teoría coherentista. Antes de seguir echemos un vistazo a las implicaciones que tiene una teoría coherentista.

II

El coherentismo es una familia de teorías epistemológicas que tienen por fundamento dos tesis, una negativa y otra positiva. La primera dicta que ningún juicio es epistemológicamente independiente de otro, con lo cual se niega la existencia de juicios epistémicos básicos o auto-evidentes. La segunda tesis sostiene que la justificación se deriva del apoyo mutuo entre los juicios de un sujeto.

La idea de apoyo mutuo contiene una prescripción implícita. Como agentes epistémicos sólo debemos contar como epistémicamente legítimo un juicio si poseemos alguna razón para tenerlo, es decir, si tenemos otros juicios que apoyen este juicio particular. De lo contrario, sería epistémicamente irresponsable hacer tal juicio. Lo que está prohibido es dar razones que a su vez no puedan ser inferidas de otras razones. De esta manera, y para el caso de una ética consensual, no es permitido invocar razones a favor o en contra de una propuesta que no se apoye en otras razones. Vale la pena anotar que para el coherentismo la circularidad no se toma como un error de razonamiento, es por el contrario la única forma válida de razonar en cuestiones de justificación. Con este panorama presentado *grosso modo*, entremos a examinar los tres momentos de la teoría de Rawls.

III

Las tres etapas del edificio rawlsiano los denominaré *conjetural*, *modular* y *ordinal*. La primera la he llamado así siguiendo la distinción entre discursos pre-políticos y políticos que nuestro autor sigue en *La idea de razón pública revisada*⁷.

El discurso conjetural se lleva a cabo por fuera del ámbito político.

Por medio de él intento convencer a otros de la razonabilidad de una concepción de justicia desde los principios y creencias que *conjeturo* que nos pertenecen a todos. Considero que esto es exactamente lo que Rawls hace como teórico moral. La segunda etapa se refiere al consenso traslapado entre las doctrinas razonables. La concepción de justicia se convierte así en un *módulo* de dichas doctrinas, es decir su módulo político. La última fase se refiere al momento en el cual una sociedad se encuentra regida por una concepción de justicia completa producto del consenso traslapado. De este modo adquiere el estatus de sociedad bien *ordenada*. Presentaré a continuación lo conjetural, lo modular y lo ordenal.

En la fase conjetural Rawls es mitad filósofo y mitad sociólogo. Como sociólogo recoge datos político-morales de una sociedad democrática y como filósofo los organiza en una concepción sustantiva de la justicia. En ambas instancias debe superar sendas dificultades, a saber, con qué criterio ha de escoger dichos datos, y que método debe seguir para generar la concepción.

Rawls resuelve el primero argumentando que la tradición en la cual se mueve le dicta el criterio a seguir. La libertad y la igualdad, la cooperación, la equidad y la reciprocidad son ingredientes propios de la democracia según la lectura de Rawls. Además, de las diversas concepciones de justicia existentes, y que se basan en principios democráticos, es posible destilar otros principios o juicios particulares. Con esta estrategia el filósofo estadounidense evita fundamentar su teoría en principios normativos auto-evidentes.

Específicamente, Rawls hace uso de dos métodos, a saber, el equilibrio reflexivo y el constructivismo, y de un modelo de representación de la razón empírica (*the rational*) y práctica (*the reasonable*), a saber, la posición original. La cuestión que nos ocupa es la relación entre los dos métodos. Por ahora sólo diré que en esta etapa el equilibrio reflexivo se emplea para verificar que los principios, juicios particulares y *teorías de fondo*⁸ recogidos tengan la mayor coherencia y para verificar que los principios de justicia elegidos en la posición original guardan coherencia con los datos coleccionados, mientras que el constructivismo se emplea para darle objetividad a la concepción de justicia. No debemos perder de vista que todo el proceso en cuestión es obra del filósofo. El equilibrio lo logra con datos ajenos, pero en última instancia es él quien lo realiza.

En la etapa modular, Rawls le pide a las doctrinas comprensivas razonables que busquen razones al interior de sus sistemas doctrinales para aceptar la concepción de justicia y así lograr el consenso que le dé objetividad a la concepción, así como legitimidad y estabilidad. Como ya señalamos, la concepción de justicia ha de convertirse en un módulo coherente dentro de cada doctrina razonable que la adopte. El término razonable es aquí de vital importancia, pues éste le asegura a Rawls que una doctrina está dispuesta a constreñirse por los principios prevalecientes en una democracia. Para Rawls una característica capital de las doctrinas razonables es su renuncia a intentar ganar el mundo para su doctrina.

Otra manera de decir que la concepción política de justicia debe convertirse en un módulo de las doctrinas integrantes del consenso traslapado es afirmando que la concepción esté en equilibrio reflexivo con el resto de la doctrina. Rawls asume que toda doctrina comprensiva razonable puede encontrar razones en su interior para justificar la concepción de justicia.

La etapa ordinal supone una sociedad bien ordenada en razón de estar regulada por una concepción política de justicia completa que informa la constitución de una democracia. En este tipo de sociedad el discurso político se caracteriza por hacer uso de una razón pública fundada en la concepción de justicia y sus principios. Los juicios y actos públicos de todo ciudadano, en especial de jueces representantes públicos, han de estar a tono con la concepción de justicia y, por supuesto, con la constitución (la cual también debe guardar coherencia con los principios). Como producto de esta red de coherencias se da una sociedad con un régimen político legítimo y estable. Una crítica que se le hace a Rawls consiste en resaltar su deseo de estabilidad política. Tanto Habermas como D'Agostino creen ver una fijación del filósofo con esa estabilidad, así como con la estabilidad misma que compromete las libertades políticas en la sociedad bien ordenada, pues en esta instancia el equilibrio reflexivo parece más un poner en línea nuevos juicios o principios con los dos principios originales⁹. El ir y venir entre juicios y principios generales, unas veces alterando los unos, otras veces los otros parece perderse¹⁰.

Con esta y otras críticas en mente, Rawls revisa y expone de nuevo, en 1997, su concepto razón pública. El filósofo advierte que los principios de justicia siguen sujetos al equilibrio reflexivo, es decir, son alterables. Además admite que en una democracia constitucional bien ordenada,

puede haber más de una concepción de justicia que conserva el mismo espíritu. En este caso particular se puede hablar de concepciones de justicia en equilibrio reflexivo entre ellas. Lo importante es que haya una razón pública que sea coherente con dichas concepciones que, pienso, no deben ser vistas como rivales sino como complementos unas de otras, pues en último análisis provienen de una misma raíz, los principios de la razón práctica inherentes en una democracia¹¹. Concluyo aquí la presentación de las tres etapas; paso a clarificar la cuestión que nos ocupa.

IV

He dividido el edificio rawlsiano en tres niveles. Ahora quisiera enfatizar dos momentos: el prepolítico y el político o, como prefiero llamarlos, el interior y el exterior a la teoría. Prefiero esta denominación a la otra, toda vez que el criterio que emplearé para hacer la distinción entre lo interior y lo exterior es diferente al criterio que usa Rawls para diferenciar lo político de lo prepolítico. Mi distinción se basa en el objetivo que cada momento intenta alcanzar.

Ya conocemos los objetivos de la segunda y tercera etapas: el consenso, la legitimidad y la estabilidad política. Aun en una actitud hipotética, estas metas, aun cuando están relacionadas con el trabajo filosófico, son exteriores a él. La meta de la primera etapa también nos es familiar. Ésta no es otra que la construcción de una teoría de justicia sustantiva, pero es necesario preguntarse qué clase de teoría. Rawls nos dice que debe ser objetiva y que de ello se encarga el procedimiento de construcción. ¿Qué, entonces, le añade el equilibrio reflexivo, qué función cumple? Dejemos esta pregunta abierta por el momento, dejando sentado que la función del equilibrio reflexivo al interior de la teoría no es pragmática.

En la etapa modular Rawls toma una posición muy diplomática. El equilibrio reflexivo ha de usarse para encontrar la coherencia entre una doctrina razonable y la concepción sustantiva. La doctrina puede profesar cualquier doctrina epistemológica, ya sea intuicionista, fundacionalista o coherentista. Si es razonable, Rawls acepta cualquier versión. De esta manera el equilibrio reflexivo es simplemente un *método* que busca un alto grado de coherencia entre la doctrina y la concepción. Para el caso de una doctrina razonable intuicionista o fundacionalista, el trabajo consiste en encontrar la forma de cumplir el anterior objetivo sin realizar cambios en los principios auto-evidentes que constituyen la columna vertebral de la doctrina.

En la etapa ordinal, versión 1997, Rawls ofrece su teoría política como una más que puede servir como material empírico para la construcción de una teoría de justicia liberal. El equilibrio reflexivo sigue siendo el método, pero ahora se dinamiza, se multiplica y se hace constante, pues una democracia liberal *deliberativa* se caracteriza por estar sumergida en un proceso dinámico de búsqueda de equilibrio social que difícilmente se alcanza¹². El equilibrio reflexivo, más que una teoría o método, se constituye en un proyecto deliberativo que le da cabida a todos aquellos que estén dispuestos a entrar en una discusión razonable donde el objetivo es ser coherente con uno mismo.

Volvamos a la pregunta que nos permitirá determinar si el equilibrio reflexivo es más que un método en la etapa conjetural o momento interior. A la pregunta acerca de qué es lo que añade el equilibrio reflexivo, podríamos contestar que le da estatus de verdad a la concepción de justicia. Pero Rawls rechaza la noción de verdad para su teoría; por esto podemos suponer que lo que el equilibrio reflexivo intenta es construir una concepción razonable válida. Rawls da pie a esta interpretación cuando nos dice que la razonabilidad es el “criterio de lo correcto” del *Liberalismo Político*¹³. Así, la concepción de justicia es razonable y objetiva en razón del equilibrio reflexivo y del procedimiento constructivista. No obstante, este camino tiene sus dificultades, pues la concepción de razonabilidad que Rawls maneja a partir de 1980 no es lo suficientemente robusta, al menos explícitamente. El método de la evitación se encarga de borrarle el carácter marcadamente kantiano que tenía en 1971¹⁴. Con todo existen elementos implícitos en la definición de razonabilidad que permiten determinar que, en el primer momento del *Liberalismo Político*, el equilibrio reflexivo tiene una función primordialmente epistemológica¹⁵.

En el *LP* la razonabilidad se ve reducida a la capacidad que tiene una persona para proponer y honrar principios y criterios equitativos de cooperación social que se guíen por la reciprocidad y que conjeturamos pueden ser aceptados por otros. Además, debe reconocer que nuestros procesos de pensamiento normales nos pueden conducir al error, o más específicamente, a juicios morales falsos¹⁶. Los elementos epistemológicos saltan a la vista. En primer lugar la razonabilidad implica un conocimiento del otro. Por otra parte, aun cuando existe la posibilidad de caer en juicios falsos, también existe la posibilidad de producir juicios verdaderos. Evidentemente es necesario encontrar un método que

permita aproximarnos a un conocimiento verdadero del otro, así como a juicios morales verdaderos. Quiera o no Rawls, el equilibrio reflexivo cumple esta función. Maticemos, entonces, esta afirmación que parece contradecir lo que el mismo Rawls asevera reiteradamente.

Rawls cree que el consenso traslapado es fácticamente posible apoyado en el método de la evitación. Hasta cierto punto él acierta en esta apreciación. Pero igualmente cierto es que dentro del contexto donde trabaja Rawls su teoría es verdadera y válida, gracias al método del equilibrio reflexivo. El problema radica en la noción tradicional de verdad con que trabaja Rawls, o mejor con su idea de verdades morales objetivas. Las verdades morales objetivas son aquellos juicios morales que gozan de prioridad por ser juicios *a priori* indubitables e incorregibles. Además, suponen la existencia de una facultad mental que permita descubrirlos. Sin embargo, existen teorías coherentistas donde los juicios verdaderos no gozan de ninguna de estas características. Son verdaderos en razón de su relación con otros juicios y siempre son corregibles¹⁷. El equilibrio reflexivo refleja estas tesis tanto en 1971 como a partir de 1980. De esta manera concluimos que en la primera etapa, en el primer momento de la teoría rawlsiana, el equilibrio reflexivo usa supuestos de una teoría coherentista de manera implícita y dichos supuestos no son incoherentes ni con la noción rawlsiana de razonabilidad ni con el procedimiento constructivista¹⁸. Por el contrario, los tres se fortalecen mutuamente.

V

Si mi argumentación es correcta, es decir, si el equilibrio reflexivo es una teoría coherentista al interior de la concepción de justicia de John Rawls mas no al exterior, cabe preguntarse si ello interfiere en el objetivo final, es decir, el consenso. Esta pregunta la dejo abierta, pero diré que en principio el liberalismo político es una teoría excluyente, al igual que equilibrio reflexivo, pues rechaza todo lo que no es coherente con la red que teje. Sin embargo, la naturaleza débil de la verdad en construcción le da cierta plasticidad al equilibrio reflexivo que matiza un poco su rígido

NOTAS

¹ En lo que sigue me referiré al libro como el *LP* y a la presentación de la *Justicia como equidad* en dicha obra como *Liberalismo político*

² Quizá el más enfático en señalar esto es Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

³ John Rawls, 1980, en: *Collected Papers*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001, pp 303-4.

⁴ Donald Moon le da un nombre muy ilustrativo a esta estrategia. En inglés la denomina *bracketing strategy*, o estrategia del paréntesis. Donald Moon, “Practical Discourse and Communicative Ethics”, en: *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp 157-8.

⁵ Para ser más exactos, sobre la verdad el *Liberalismo político* “guarda silencio”.

⁶ John Rawls, *Op. Cit.*, 1980, pp 568-9.

⁷ John Rawls, *Op. Cit.*, 1997, pp 597 y ss. Para los dos últimos tipos de discurso, ver también Rawls, *Op. Cit.*, 1991, p 12 y 35 respectivamente.

⁸ En esta etapa Rawls emplea tres teorías de fondo (*background theories*) inherentes a una sociedad democrática: la de sociedad, la de persona política y la de justicia procedimental. Ver John Rawls, *Op. Cit.*, 1991, pp 14-35.

⁹ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Boston: MIT Press, 1994; Fred D’Agostino, *Free Public Reason: Making it up as We go*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

¹⁰ La respuesta de Rawls a esta acusación la da con gran fuerza en la sección 6 de la *Razón pública revisada*.

¹¹ John Rawls, *Op. Cit.*, 1997, p 581.

¹² El término democracia liberal *deliberativa* es Nuevo en Rawls y quizás obedece a las críticas de Habermas en cuanto al carácter monológico de la *sociedad bien ordenada*.

¹³ John Rawls, *Op. Cit.*, 1991, p 127.

¹⁴ Para aquellos que quieran estudiar las diferencias entre el Rawls de 1971 y el Rawls posterior a 1980, un buen comienzo es comparar las secciones 23 y 40 de *Una teoría de la Justicia* y la lección sobre constructivismo político del *LP*.

¹⁵ Ver John Rawls, *Op. Cit.*, 1991, p 62.

¹⁶ *Ibid.*, pp 48-58.

¹⁷ Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1983; Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989; Keith Lehrer. *Self-Trust: A Study of Reson, Knowledge and Autonomy*, Oxford: Oxford University Press, 1994; Michael Depaul, *Balance and Refinement: Beyond Coherent Methods in Moral Inquiry*, London: Routledge, 1993.

¹⁸ La anterior afirmación se puede deducir de la sección 6 (La objetividad como independiente de una visión causal del conocimiento) en la tercera lección del *LP*.

CAPÍTULO 4

PERSONA POLÍTICA Y EL CIUDADANO MORAL

Aristides Obando Cabezas

Este texto versa sobre uno de los pilares de la filosofía política en la tradición occidental: el concepto de persona. Éste ha sido un elemento clave para concebir la sociedad, el ordenamiento de las instituciones políticas, la justificación del Estado, la legitimidad del poder político y la justicia social. Desde Platón hasta los pensadores de nuestros días ha sido recurrente apelar al concepto de persona como piedra angular en los debates académicos e intelectuales que los más significativos teóricos y doctrinas políticas han suscitado tanto en su momento y contexto como fuera de ellos, pues, las teorías políticas, especialmente las referidas a la justicia, descansan en una determinada concepción de la persona, que articula y justifica sus presupuestos y componentes tanto ideológicos como metodológicos.¹

Con este presupuesto, me propongo indagar: ¿Cuál es el tipo de noción de persona más apropiado para especificar la concepción de justicia que Rawls propone y cuáles serían sus rasgos distintivos?

Aunque expresado de diversos modos, la preocupación constante de Rawls fue encontrar la más apropiada concepción de justicia para especificar los términos de la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, considerados miembros plenamente cooperantes de la sociedad en que viven, pese a encontrarse profundamente separados por las doctrinas particulares que profesan. La justicia como equidad (o imparcialidad)

es la fórmula que ofrece Rawls para responder a la reiterada pregunta de la filosofía práctica: ¿cómo conseguir una sociedad armónica y estable?

Para ello reformuló el ya viejo y gastado modelo contractual clásico, reemplazando el estado de naturaleza por la hipótesis metodológica de una posición original; la guerra de todos contra todos por las circunstancias en que surgen los asuntos de justicia; el pacto sobre el poder político por el acuerdo sobre los principios de justicia. Todo esto con base no en una supuesta naturaleza humana universal, sino en una concepción moral de la persona política extraída de la *cultura pública democrática*² y presuntamente aceptada por los miembros de tales sociedades como una de sus más firmes convicciones; lo cual constituye nuevamente al hombre como fuente originaria del ordenamiento político, como en otra forma lo fue respecto a la justificación del poder político y su ejercicio.

En la etapa que corresponde al *Liberalismo político*³ Rawls especifica los ámbitos de aplicación de su teoría dejando en claro que ella no se refiere a todo tipo de sociedad, sino a aquellas que hacen parte de la tradición política de occidente y que han alcanzado ciertos niveles de desarrollo y estabilidad en asuntos políticos y económicos⁴. En su —a veces acertada— lectura socio-política, la cultura pública democrática concibe a la sociedad como un sistema de cooperación que debe guiarse por procedimientos públicos libremente aceptados y reconocidos como apropiados para regular las pretensiones y conductas de los sujetos cooperantes. Esta tarea de las instituciones políticas orientan el reparto de los bienes sociales, beneficios y cargas de la cooperación social de una manera equitativa e imparcial, pues, la cooperación implica la idea de reciprocidad, en tanto que beneficio apropiado de todos los que participan en ella y cumplen los procedimientos fijados, de tal modo que, cada quien logre lo que quiere alcanzar para sí mismo, es decir, su idea de ventaja o bien racional⁵. Esta manera de concebir la sociedad y el papel que le otorga a las instituciones políticas constituye el punto de partida de Rawls.

A diferencia de las teorías tradicionales de la filosofía política, Rawls no parte de una descripción empírica de la sociedad, ni de una concepción moral de la misma, en términos de cómo debería ser, sino de la manera como es concebida por la tradición política. No obstante, en su discurso se entrecruzan tanto las descripciones empíricas y las concepciones morales, como las de tipo formal o institucional. Esta peculiar forma de

tomar las cosas es igualmente determinante en la manera como concibe a la persona.

El contenido de la justicia en términos de equidad e imparcialidad se justifica al tenor de los desgarramientos y fisuras sociales producidas por el lógico devenir de sujetos que profesan diversas doctrinas que constituyen sus particulares cosmovisiones, las cuales se erigen como verdaderos criterios y referentes para plantear legítimas exigencias al ordenamiento político. Las cosmovisiones además de manifestar lo que es valioso para cada persona en sí misma, expresan un sentir y un estar con relación a la sociedad y el Estado.

Así, lo social es el escenario de la diversidad en sus múltiples expresiones: culturales, étnicas, religiosas, etc., que se entrecruzan con las múltiples desigualdades sociales, políticas, económicas y jurídicas producidas históricamente por la discriminación y exclusión de unos con respecto a otros. En este escenario cohabitan mujeres y hombres tan diversos como desigualdades, sólo formalmente iguales, que llevan a cuenta su historia personal y colectiva, que la exhiben como argumento válido para reclamar de la estructura básica de la sociedad un trato justo, es decir, una adecuada distribución de los bienes sociales, igualdad de oportunidades para el desarrollo de sus cosmovisiones y su debido respeto. En últimas, el reconocimiento no sólo formal, sino material de las diferencias y desigualdades.

Rawls concibe la justicia como máxima virtud de las instituciones públicas, consecuente con ello, su teoría especifica una determinada concepción de la justicia política, sin que esto implique negación del carácter moral que entraña toda idea de justicia. Al tenor de esta consideración, el concepto de persona que incorpora su teoría como fuente originaria y legitimadora del contenido de la justicia es igualmente político.

Lo político en Rawls, es lo público, y esto está constituido por lo institucional, que a su vez determina y preconiza un determinado tipo de moral como expresión de compromisos y actitudes emanados de lo públicamente reconocido y aceptado, esto es, las virtudes cívicas. Así las cosas, el concepto político de persona expresa la percepción formal de las instituciones sobre los miembros de la sociedad, en tanto que sujetos capaces de derecho y obligaciones que participen legítimamente en el escenario público.

La persona política es el ciudadano. Este concepto connota la posición que alguien alcanza con el respaldo del Estado para actuar en la esfera pública. Se trata de un status que desde el punto de vista jurídico es estático en tanto que la persona es portadora de derechos, pero, que desde el punto de vista político es concebido como una práctica en constante proceso. Por ser institucional, Rawls lo presenta como susceptible de ser compartido por diferentes concepciones acerca de la persona, sean éstas de índole moral, religiosa y filosófica, y por ende, apto para fundamentar el posible consenso sobre la justicia como imparcialidad.

Le asisten dos variables al concepto de ciudadano: El Estado y la esfera pública. En efecto, el ciudadano es una persona situada en la esfera pública, la ciudadanía es una posición alcanzada con el consentimiento y el respaldo del Estado. Sin estos dos factores no existiría ciudadanía, por ende tampoco ciudadano. Siendo el ciudadano una percepción institucional de la persona y la ciudadanía la relación jurídico-política entre él y el Estado, se especifica y se proporciona una identidad pública inalterable a cada persona que a su vez lo compromete con la manifestación de ciertas actitudes cívicas, que en el caso de Rawls se expresa en la aceptación voluntaria de las restricciones estatales. Este es el componente moral de la persona política.

Claro es entonces, que no todo tipo de noción de persona es propicio para el modelo rawlsiano; se requiere una concepción política. La especificidad de esa concepción está determinada por la cultura política de la que es originario, en este caso, la tradición democrática occidental de ciertas sociedades. Por ello, según Rawls, dado que la explicación de la justicia como imparcialidad inicia con la idea de que la sociedad es un sistema justo de cooperación entre generaciones sucesivas, la concepción de persona que se adopta es afín a ella.

Si nos remontamos hasta el mundo antiguo, el concepto de la persona era entendido tanto por la filosofía como por la ley, como el concepto de alguien que puede desempeñar un papel en la vida social y por ende ejercer y respetar los varios derechos y deberes propios de ellas. Por lo tanto, decimos que una persona es alguien que puede ser ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida⁶.

Se trata, entonces, de una concepción normativa de índole moral que,

según Rawls, parte de la concepción cotidiana de las personas como unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidades y que se adapta a una concepción política de la justicia y no a una doctrina comprensiva. “Es en efecto, una concepción política de la persona que en virtud de los objetivos de la justicia como imparcialidad, constituye una concepción apropiada como cimiento para una ciudadanía política democrática” y –agrega– “en tanto que concepción normativa, debe distinguirse de una explicación de la naturaleza humana derivada de las ciencias naturales y la teoría psicológica”⁷.

En la definición de los rasgos distintivos del tipo de persona requerido para el funcionamiento de una sociedad estable⁸, Rawls asume que las personas concretas poseen un sentido de justicia que ejercitan y unas ideas de bien que persiguen en su realización. Como ciudadano toda persona es libre e igual, como persona moral el ciudadano rawlsiano se caracteriza por ser racional y razonable; todos estos rasgos debidamente articulados expresan la identidad pública y la dimensión moral que propicia el ejercicio pleno de la autonomía. La persona en tanto que ciudadano moral es un sujeto autónomo, cuya dignidad se manifiesta en la capacidad para decidir sobre sus ideas de bien en perspectiva a los requerimientos de la justicia pública, antes que a sus intereses, contingencias y/o cosmovisiones de orden particular. Así, lo que define a la persona moral no son sus ideas de bien, sino su capacidad autónoma de decisión y la actitud de compromiso con lo público.

En términos morales, las personas son libres en virtud de la capacidad para tener un sentido de justicia y la de adoptar una concepción del bien, a los cuales se le suman los poderes de la razón, es decir, juicio, pensamiento, etc. Son iguales por cuanto poseen aunque sea en el grado mínimo necesario esos poderes para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad.

La capacidad para tener un sentido de justicia hace que cada persona esté en condiciones de entender, aplicar y actuar según la concepción pública de justicia, expresándose de ese modo la disposición, la voluntad y el deseo de actuar en relación con las demás personas en términos que ellas también pueden suscribir públicamente.

La capacidad para adoptar una concepción de bien expresa que cada persona está en condiciones para conformar, examinar y buscar una ventaja mutua o un bien racional propio, lo cual implica que lo que es valioso para cada quien está determinado por su concepción del bien⁹.

Según Rawls, estas concepciones no son fijas, sino que pueden cambiar más o menos radicalmente en el transcurso de la vida. Por ello, aunque la identidad “privada o moral” es importante, lo realmente valioso es la identidad pública de la persona, la cual es común para todos y permanece independiente de las contingencias particulares.

El sentido de justicia y la capacidad para las ideas del bien están conectados con dos ideas básicas de la cooperación social; la primera es la idea de condiciones justas de cooperación, es decir, los términos que cada persona puede aceptar razonablemente siempre y cuando todos los demás también lo acepten. La segunda es la idea de ventaja o bien racional que cada persona persigue. Esta conexión establece un paralelismo con la idea de lo razonable y lo racional.

Lo razonable ha de entenderse en relación con la disposición humana de actuar moralmente en contraposición a la acción egoísta. Según Rawls, esto es la disposición para proponer principios reguladores equitativos y necesarios para un sistema de cooperación y de someterse voluntariamente a ellos. Lo racional está relacionado con la capacidad para perseguir una concepción determinada del bien, expresa por lo tanto el interés de cada quien en los medios y fines de orden personal o comunitario.

En esos términos el tener un sentido de justicia manifiesta una sensibilidad moral para participar en el sistema de cooperación obedeciendo los principios reguladores, que orientan la idea de reciprocidad, lo cual no se manifiesta en la capacidad para las ideas de bien. Se trata entonces, de dos ideas independientes: el sentido de justicia no se deriva de las ideas de bien, ni lo racional se deriva de lo razonable. ¿Cómo hacer para que la persecución de una idea de bien vaya siempre acompañada de un sentido de justicia? Para ello lo razonable debe operar como límite y restricción de lo racional. He aquí el concepto de razón pública.

Ahora bien, el ejercicio libre e igual de los poderes morales, son condiciones necesarias para que la persona sea autónoma, lo cual significa ser capaz de elegir principios para regular los propios intereses, preferencias y motivaciones, y ser capaz de cambiar de identidad personal. Por ello el concepto de ciudadano que incorpora la teoría de Rawls, concibe a las personas como fuentes originarias y auténticas de reivindicaciones válidas, como responsables, en tanto, capaces de alterar sus finalidades y aspiraciones si la situación de razonabilidad así lo requiere. La libertad y la igualdad son condiciones de la autonomía. No puede existir una

persona autónoma sin ser considerada previamente libre e igual.

La autonomía descansa en los poderes morales, se manifiesta en el ejercicio que hacen las personas de formar, revisar y perseguir una concepción del bien y deliberar de acuerdo con él, para llegar a acuerdos con otros estando sujetos a restricciones razonables. En consecuencia, lo fundamental para entender la noción de persona en la teoría de Rawls, es la identidad pública y la competencia moral.

Esta noción articula coherentemente las partes y presupuestos de la teoría rawlsiana. No obstante, la manera como Rawls concibe lo político deviene en serios problemas a la hora de pensar en la aceptabilidad y alcances de la definición del punto de vista moral de las personas así concebidas, pues, en la perspectiva rawlsiana, lo político es lo institucional, de ahí que la concepción política de la persona especifique la percepción formal que el Estado a través de las instituciones tiene sobre los individuos; esto es, el ciudadano.

El concepto de ciudadano y los criterios utilizados para su definición históricamente han revestido una dinámica de inclusión y de exclusión de los miembros de la sociedad respecto a la posibilidad de participación en el poder político, y en relación a privilegios de diversos órdenes en el sistema social. Por lo tanto, se diluye la posibilidad de conseguir una sociedad estable y justa a partir de este concepto, pues, no todos están incluidos en él. Así, no es posible una sociedad en la que quepamos todos respecto a beneficios y cargas de la cooperación.

Aunque Rawls no lo expresa, el concepto de ciudadano es en ciertos términos extensible a muchos miembros de la sociedad. Como concepto institucional es posible presuponer su formal aceptación, pero, ello no implica necesariamente la moralidad que expresa. En la teoría de Rawls el concepto preconiza unas virtudes o actitudes públicas al margen y por encima de la contingencia que determinan los puntos de vista morales no públicos; desconociendo de este modo que son estos puntos de vista los que constituyen la significación y valía de las personas en su esfera privada.

Es pertinente también señalar que aunque el concepto político de persona constituye un punto de convergencia entre concepciones no políticas acerca de la persona, en el caso de la teoría de Rawls, este presupuesto no es plenamente satisfecho, porque el sujeto de derecho que expresa, está pensado en términos políticos antes que plenamente jurídicos. En esta

última perspectiva la persona como ser natural de derechos y obligaciones independientemente de su status político, exige una determinación de la justicia que desborda lo políticamente institucional.

NOTAS

¹ Por ejemplo, es posible que consideremos infortunado el andamiaje sobre el cual se construye y justifica el tipo de poder político que defiende Hobbes en el *Leviatán*. Pese a ello es preciso reconocer que él no puede ser de forma distinta en virtud de la lógica interna de la teoría y ante todo, del presupuesto del que emana: una particular concepción sobre la naturaleza humana. Lo mismo sucede con otras teorías y por supuesto con la de Rawls. Es posible no estar de acuerdo con las estructuras, fundamentos e implicaciones de una teoría, e incluso disminuir, rechazar el concepto de persona que la sustenta; ello no constituye argumento sólido para negar, ni invalidar su fundamental papel.

² La cultura pública democrática comprende las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación; entre ellas, el poder judicial, textos históricos y documentos de conocimiento común. John Rawls, *Liberalismo Político*, México: FCE, 1996, p 38.

³ Esta etapa inicia en 1980 y culmina en 1993.

⁴ Aunque el contexto social al que se dirige la teoría de Rawls es específico: “la sociedad norteamericana”. Es posible que ella comparta con nuestras sociedades subdesarrolladas ciertas características generales; por ejemplo, estamos inmersos en la cultura política occidental, las desigualdades sociales y la diversidad de tipo étnico, cultural o doctrinario son evidencias empíricas que devienen en conflictos que en ocasiones se desbordan y se expresan en actos de barbarie, exigiendo determinaciones institucionales en términos de justicia. Por ello es posible pensar la teoría desde nuestra realidad concreta, claro está guardando las debidas particularidades y proporciones.

⁵ Así pareciera que la sociedad es un sistema cerrado al que sólo pertenecerían quienes están en la capacidad de participar en el esquema de cooperación social. Para Rawls es claro que este esquema es simplemente parte de un recurso metodológico, pues la estructura básica de la sociedad debe dar cuenta de las necesidades y responder a las legítimas pretensiones de quienes por diversas

razones no están en capacidad para participar en la cooperación, pero hacen parte integral del sistema social.

⁶ John Rawls, *Liberalismo político*, México: FCE, 1995, p 42.

⁷ *Ibid.*, p 41-42.

⁸ Una sociedad estable o bien ordenada en términos rawlsianos es aquella en la que todos saben que la estructura básica se guía por la concepción de justicia como equidad e imparcialidad y actúan conforme a los principios que la preconizan.

⁹ Vínculos con otras personas, lealtades a grupos y asociaciones, una visión de la relación con el mundo de carácter religiosa, filosófica y moral que sirve de referencia para entender el valor y significado de los fines y vinculaciones de las personas.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

CAPÍTULO 5

JOHN RAWLS Y EL RESURGIR DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA LIBERAL

Liliana María López

Mucho se ha escrito sobre la muerte de la filosofía política en las décadas del cincuenta y sesenta, y mucho se ha hablado sobre su posible resurgimiento o renacimiento a finales de la década de los setenta y comienzos de la década de los ochenta. Anthony Quinton, por ejemplo, al intentar describir el clima teórico previo a los años setenta señalaba que en esos años se asistía al fin de la filosofía política. Este autor afirmaba, enfáticamente, que el desarrollo de la ciencia política y de la sociología política, el auge del positivismo lógico y la existencia de cierto consenso básico en torno a los “temas centrales de la filosofía”, describía un momento del pensamiento político marcado por el abandono a las preguntas acerca del deber ser de la política y, por tanto, un momento del pensamiento marcado por el abandono de la filosofía política. En el trasfondo del argumento de Quinton se encuentra la intención de demostrar que, por oposición, en los años ochenta se aprecia un claro resurgir de aquellas preguntas, temas y construcciones epistemológicas propias del campo de la filosofía política, es decir, en estos años se hace evidente, según este autor, el retorno o resurgimiento de la filosofía política.

Posiblemente se pueda aceptar, de manera algo ligera, que los años cincuenta y sesenta están marcados por este vaciamiento de los temas clásicamente tratados por la filosofía política. El auge del conductismo

y la ciencia política, el marcado cientificismo y el predominio del rígido paradigma del positivismo lógico darían cuenta de ello. Igualmente se puede aceptar que los años ochenta están efectivamente marcados por el desplazamiento en los saberes de la política hacia un terreno que se puede caracterizar como el retorno de la filosofía política.

Isaiah Berlin, a propósito de la afirmación de Laslett en 1956, según la cual la filosofía política independientemente de lo que hubiese sido para esta época estaba muerta, afirma que sólo podemos hablar de su muerte si sus presuposiciones medulares, empíricas o metafísicas, ya no son aceptadas y si otras disciplinas han pasado a ejecutar el trabajo originalmente emprendido por ella. Por tanto, hablaremos de la existencia o el resurgimiento de la filosofía política si no existe un acuerdo amplio sobre los conceptos de los que ella se ocupa, si hay diferencias acerca de cómo deberían establecerse y si tales discusiones indican previsibles desarrollos.

Siguiendo la tesis de Berlin creo que es necesario matizar aquellos planteamientos que decretan la muerte de la filosofía política. Obras de autores como Popper, Hayek, Aron, Plamenatz y los de la denominada Escuela de Frankfurt, entre otros, demostrarían que esta matización es necesaria. Pero, siguiendo la tesis de Berlin, podemos afirmar que a partir de la década de los 70 se aprecia un florecimiento de la filosofía política liberal.

El triunfo de la democracia y el auge del liberalismo, a partir de la década de los setenta, redimensionaron los escenarios de la reflexión política y abrieron un espacio para la discusión de las viejas cuestiones planteadas por los clásicos del pensamiento filosófico. Sin embargo, la particularidad de este resurgir de las reflexiones ligadas a la filosofía política reside en el lugar central que ocupan en él las nuevas y viejas preguntas sobre los alcances y limitaciones del liberalismo. Lo que pretendo señalar es que, en esencia, se trató de un retorno de la filosofía política en clave liberal, cuyo finalidad era demostrar que las cuestiones referidas al Estado, el orden, la legitimidad, la ciudadanía, la libertad y la justicia no estaban plenamente resueltas en occidente. No sobra anotar que el debate sobre los límites y alcances del liberalismo, en términos de su deber ser, se circunscribió, fundamentalmente, a la pregunta acerca de lo que debería ser una sociedad justa y democrática. Y precisamente, en el contexto de esta pregunta, la *Teoría de la Justicia* y el *Liberalis-*

mo Político de John Rawls, se convirtieron en la ventana a través de la cual irrumpió el debate sobre la libertad, la justicia, los derechos y la ciudadanía a finales de la década del setenta. El pensamiento de Rawls es, en sentido estricto, uno de los puntos de partida de los principales debates éticos, morales y políticos en el complejo mundo de finales del Siglo XX y comienzos del siglo XXI, y no resulta exagerado afirmar, tal como lo han hecho algunos autores liberales y no liberales, que los caminos de la filosofía política contemporánea conducen a Rawls, bien sea porque se trata de seguir sus pasos o porque se trata de desandarlos.

Aceptar que la *Teoría de la Justicia* de Rawls marca un punto de inflexión importante en el pensamiento político –al simbolizar el resurgimiento de la filosofía política liberal– y aceptar que su obra cumple con las expectativas de quienes esperaban el surgimiento de una obra convincente de filosofía política en el Siglo XX (Berlin, Laslett y Antony Quinton, entre otros), no puede conducir a la invisibilización y ocultamiento de otros autores y otras obras filosóficas, de mucha importancia, producidas en el período que va de la década del cincuenta a la década del setenta. Por ejemplo, no puede llevarnos a pasar por alto la producción académica de Hannah Arendt, esa pensadora “inclasificable” que “no siguió las huellas trazadas por las comunidades académicas de su tiempo”; o de Isaiah Berlin, ese académico que produce fascinación por sus generalizaciones históricas, sus críticas al racionalismo kantiano y su forma audaz de defender el liberalismo radical después de estudiar sistemáticamente a autores antiliberales; o de Jürgen Habermas, quien desde la teoría sociológica y la filosofía moral y política ha mostrado que una de las patologías de la modernidad fue la colonización y desencantamiento con relación a una esfera exclusiva donde el hombre, como hombre, podía realizarse libremente. Tampoco puede llevarnos a desconocer la severa y polémica crítica de Carl Schmitt al liberalismo y los valiosos aportes que derivan de su noción de la política y lo político como lucha.

Esta mención excluyente con relación a algunos de los filósofos políticos que aparecen antes de Rawls y permite afirmar, siguiendo las tesis de Parekh, que la *Teoría de la Justicia* de Rawls fue el reflejo de la filosofía política de las décadas de los cincuenta y setenta, y “su importancia historia yace no en simbolizar el renacimiento de la filosofía política sino en preparar la transición hacia las dos décadas siguientes”¹.

Transición que estará marcada por el resurgimiento, en sentido estricto, de una filosofía política liberal que es crítica en su naturaleza, universal en su objeto de estudio y fundacional en su orientación².

Posiblemente, la diferencia fundamental entre Rawls y los filósofos políticos que lo anteceden, es que los segundos eran, fundamentalmente, críticos del pensamiento liberal en general. Rawls, por el contrario, estudia y analiza de forma amplia y acrítica la democracia liberal desde una perspectiva centrada en la filosofía política liberal. Lo que pretendo señalar es que Rawls, apelando a las instituciones y juicios morales de la democracia, introdujo innovaciones teóricas y metodológicas para inaugurar un nuevo paradigma del pensamiento liberal, esto es, aquel que se conoce como el liberalismo deontológico. El autor de la *Teoría de la Justicia* ofreció un rostro “amable” y “ecuánime” del liberalismo y fue el pilar de la permanente y renovada relectura de los debates éticos, morales y políticos clásicos sobre los derechos y la ciudadanía. Además, intentó resolver las clásicas dicotomías del pensamiento filosófico político, dando prioridad a los valores políticos del lenguaje liberal, y postuló una concepción de justicia que, teóricamente, resultaba ser la más apropiada para una sociedad democrática o para un régimen constitucional perfectamente justo o casi justo. Es en este sentido, y sólo en éste, que podemos hablar de ese retorno de la filosofía política con la obra de Rawls.

No sobra señalar que este resurgir de la filosofía política liberal, propiciado por la obra de Rawls, es central en el desarrollo del pensamiento político de las últimas décadas, pues alrededor de él se generó un esfuerzo sistemático y profundo por pensar, normativa y empíricamente, las clásicas dicotomías presentes en los valores políticos de occidente. Con Rawls y contra Rawls, se revitalizaron las tradiciones filosóficas del comunitarismo y el republicanismo, y se desarrolló una inabarcable producción académica en torno a las clásicas aporías y dicotomías del pensamiento liberal. Libertad versus igualdad, universalismo versus particularismo cultural, individualismo versus holismo, lo público político versus lo privado, la ciudadanía como status versus la ciudadanía como pertenencia a una comunidad de origen, son sólo algunas de las dicotomías presentes en los debates filosóficos, morales, éticos y jurídicos que surgen como réplica o defensa de la obra de John Rawls.

Para no crear una falsa lectura de lo que estoy diciendo considero

necesario hacer dos pequeñas anotaciones. La primera señala, que Rawls es el gran gestor del resurgimiento de la filosofía política liberal. Pero es sólo uno de los autores fundamentales dentro de lo que se conoce como el resurgimiento de la filosofía política pues, tal como lo señala Atilio Borón, sería injusto silenciar el hecho de que esta reanimación de la filosofía política de occidente fue también impulsada por la creciente influencia adquirida por el marxismo y distintas variantes del pensamiento crítico vinculadas al mismo desde los años setenta, especialmente en Europa Occidental, América Latina, y en menor medida en los Estados Unidos. La segunda anotación señala, simplemente, que Rawls y su obra son hijos de su tiempo. En este sentido, es necesario reconocer que en este reverdecer de la filosofía política aparecen factores concurrentes como la crisis del capitalismo keynesiano, el resurgimiento del conflicto de clases, la guerra de Vietnam, las luchas por la liberación en el Tercer Mundo y el florecimiento de nuevos antagonismos y nuevos movimientos sociales en los capitalismo avanzados. Hasta aquí las dos anotaciones.

En este punto resulta ya pertinente preguntarse ¿cuáles son esas temáticas fundamentales que reaparecen con Rawls y que marcan el resurgir de la filosofía política liberal? Los temas que se podrían seleccionar para dar respuesta a este interrogante son muchos. Por ejemplo, podríamos centrarnos en sus nociones de libertad e igualdad y mostrar la necesaria prioridad que Rawls da a la libertad; podríamos, igualmente, trabajar la idea de la posición original y mostrar como recupera el modelo contractualista de Kant y Rousseau; podríamos reflexionar sobre la neutralidad de su liberalismo político y la exclusión de los asuntos éticos; finalmente, podríamos reconstruir sus tesis sobre el consenso y el pluralismo y preguntarnos por el status que tiene una noción de lo político que excluye el conflicto y la contingencia. Como se ve, las opciones son múltiples. Sin embargo, de manera arbitraria, excluyente y minimalista, considero que hay dos tópicos que permiten mostrar por qué con la obra de Rawls resurge la filosofía política liberal. El primero está relacionado con la aceptación ya generalizada de que Rawls inaugura las nuevas teorías contractualistas y ofrece una particular forma de justificación normativa y política del orden social. El segundo hace referencia a la recuperación de los principios de la pluralidad y el consenso como elementos centrales de la configuración de la unidad social en sociedades complejas.

1. LA RECUPERACIÓN DE LA METÁFORA DEL CONTRATO SOCIAL

La idea del contrato social, entendida como un contrato a través del cual miembros de una sociedad, en una situación prepolítica o de libertad originaria o de igualdad de poder, acuerdan unánimemente la organización de su convivencia futura, fue durante muchos siglos la concepción utilizada para justificar o criticar a las instituciones políticas. En el siglo XIX y gran parte del XX, este modelo de justificación política fue desplazado por concepciones utilitaristas y socialistas. Sin embargo, después de un periodo que ha sido caracterizado como de estancamiento, la idea del contrato social resurge, en la segunda mitad del siglo XX, como un modelo válido de legitimación y justificación de las instituciones y comportamientos políticos.

Muchos autores coinciden en señalar que este nuevo desarrollo en las teorías contractualistas está estrechamente ligado a la aparición de la *Teoría de la justicia* de Rawls; obra que recupera algunas tesis básicas de las teorías clásicas del contrato social y presenta un modelo de legitimación política sustentado en una teoría amplia de la justicia política, que puede ser aplicado a sociedades complejas y plurales. El fin de la justicia como equidad es postular una noción pública de la justicia para una sociedad bien ordenada³, es decir, un modelo teórico que se levanta sobre los principios de justicia que acordarían, por unanimidad, individuos representativos de grupos sociales en una hipotética situación original.

La teoría de la justicia de Rawls se reclama heredera de la teoría contractualista de Kant y Rousseau, sin embargo, la situación original propuesta por este autor no hace referencia a un contrato para dar vida a una sociedad o una forma de gobierno que supere un hipotético estado prepolítico de naturaleza, sino que postula un acuerdo, fundado en principios de justicia, que debe servir para dar forma a la estructura básica de la sociedad. Su objetivo es, entonces, establecer⁴ los principios que personas libres y racionales, interesadas en promover sus propios planes de vida, aceptarían en una posición inicial de igualdad, con el fin de establecer los fundamentos de una sociedad justa o casi justa.

Para asegurar la simetría e imparcialidad entre las partes en el procedimiento contractual, Rawls introduce el *velo de ignorancia*. Con él nombra aquella situación en la cual los contratantes conocen los hechos

generales constitutivos de la sociedad, pero desconocen su lugar y el de los demás en ella, su status económico, sus capacidades y sus respectivas concepciones del bien. El velo de ignorancia le da una característica central a la situación original; en primer lugar, garantiza el nivel de imparcialidad y universalidad del acuerdo, al despojar a los participantes de sus consideraciones particulares de vida buena y, en segundo lugar, confiere un carácter autónomo a los participantes en el acuerdo.

Cuando los hombres actúan de acuerdo a estos principios de justicia expresan su naturaleza de seres libres y racionales. Respecto al primer aspecto, la idea de universalidad subyacente a la teoría de la justicia de Rawls; es la idea de universalidad⁵ planteada por Kant en la primera enunciación del imperativo categórico que establece, como norma fundamental, confrontar las máximas subjetivas con una voluntad universal-general libre de los intereses egoístas. Sin embargo, Rawls se distancia de la teoría moral comprensiva de Kant y para ello contrasta su constructivismo político con el constructivismo moral de este autor. Le interesa analizar la idea de universalidad y generalidad subyacente a la ética kantiana pero sólo a partir de las nociones de autonomía y de persona moral y política⁶.

Con el procedimiento contractual y la reducción de la información a la cual están sometidos los participantes por medio de velo de la ignorancia, Rawls pretende asegurarse frente a las posibles contingencias naturales y sociales y, en este sentido, el dispositivo del velo de ignorancia (criticado por muchas razones) permite poner en paréntesis los intereses inmediatos y obliga a analizar el orden social desde una perspectiva externa e imparcial⁷. Para Rawls, la situación original es realmente equitativa mientras en ella participen seres morales. Los contratantes tienen un valor moral que les permite buscar racionalmente el beneficio de sus representados, dentro del marco de lo que es razonable, justo y correcto. La valoración de la personalidad moral está representada en dos potestades: un sentido público de la justicia y la capacidad para desarrollar un proyecto de vida de acuerdo a una concepción determinada del bien⁸.

La posición original es un *mecanismo de representación* que por su carácter hipotético y no histórico, lleva a un nivel más alto de abstracción la idea del contrato social. Como mecanismo de representación, la posición original constituye un experimento mental pensado para la clarificación pública y la autoclarificación. En este sentido, es un me-

canismo de representación que modela tanto lo que consideramos como condiciones equitativas del acuerdo entre ciudadanos libres e iguales y las restricciones apropiadas sobre las razones. Rawls conjetura que los principios de justicia que las partes acordarían son equitativos y están o podrán ser respaldados. Las ideas del consenso entrecruzado, del pluralismo razonable, de la razón pública y el deber de la ciudadanía, son introducidas para dotar de mayor realismo “la idea de una sociedad bien ordenada y para ajustarla a las condiciones históricas y sociales de las sociedades democráticas”⁹. En esta idea del contrato social, brevemente esbozada, aparecen tres elementos centrales de eso que denominamos el resurgimiento de la filosofía política liberal rawlsiana.

En primer lugar, la recuperación del individuo y de su libertad, que no puede ser intercambiable y disminuida por exigencias de bienestar colectivo, solidaridad o felicidad común. Con este matiz claramente liberal, Rawls recupera en términos contemporáneos la discusión planteada por Benjamin Constant y retomada y ampliada en el siglo XX por Berlin y Bobbio.

En segundo lugar, la formulación de un acuerdo sobre dos principios liberales. La libertad e igualdad y la consecuente prioridad de la libertad, en especial de aquella referida a las libertades clásicas de la tradición liberal, esto es, libertad de pensamiento, libertad de asociación, garantías a la integridad física, libertad de participación política o ejercicio de la democracia.

En tercer lugar, la defensa del universalismo que parte de la consideración de que existen ciertos bienes primarios y valores o principios políticos que deben ser respetados en cualquier tiempo y lugar y, que suponen que en una sociedad justa las libertades de la igualdad de ciudadanía se establecen definitivamente.

2. PLURALIDAD Y CONSENSO: EL FUNDAMENTO POLÍTICO DEL CONTRATO SOCIAL

Algunos críticos de Rawls afirman que este autor debilita el ideal democrático y postula una concepción restringida y esencialista de lo político¹⁰. Comunitaristas radicales, como Michel Sandel, Charles Taylor y Alasdair MacIntyre vieron que Rawls trazaba límites morales al egoísmo privado pero no cuestionaba, en realidad, la concepción

individualista del pensamiento liberal y, por tanto, acusaron a Rawls de subordinar lo ético a lo político y de postular una falsa neutralidad del Estado liberal. Por su parte, republicanos como Habermas, vieron en el liberalismo político de Rawls una prioridad de las libertades negativas y una instrumentalización de las libertades políticas, y mostraron las dificultades que conlleva el trazar, a priori, una frontera entre la autonomía privada y la autonomía pública. Demócratas radicales, como Chantal Mouffe, descalifican la obra de Rawls en su totalidad y muestran la supuesta incapacidad del liberalismo político para pensar lo político tal y como es y no como debiera ser. Otros autores, como Michael Walzer, sin oponerse a los ideales liberales, encontraron necesario concebir de manera más compleja la igualdad social.

Posiblemente en estas ideas generales se recogen las críticas que suscitó la obra de Rawls. Posiblemente estoy omitiendo muchas otras. Sin embargo, lo que sí puedo afirmar, con alguna certeza, es que ellas evidencian el resurgimiento de la filosofía política a partir de las réplicas que generó el liberalismo político de Rawls. De manera muy general lo que pretendo anotar es que podemos atribuir a Rawls la paternidad en el resurgimiento en la filosofía política, en la medida en que su liberalismo político dio origen a una amplísima producción bibliográfica centrada en cuatro ejes problemáticos: la idea del pluralismo; su tesis del consenso sobre los valores políticos; la idea de la razón pública, y el ideal de ciudadanía. Y no sobra anotar, por si queda alguna duda respecto al papel de Rawls en este reverdecer de la filosofía política, que alrededor de estos problemas se abrieron cátedras por doquier, se organizaron seminarios y conferencias en los más apartados rincones del planeta, se publicaron revistas y apareció una impresionante parafernalia de informaciones, referencias bibliográficas, anuncios y convocatorias de todo tipo.

Si emprendemos la tarea de presentar los contenidos de estos ejes problemáticos generados a la sombra del Liberalismo político de Rawls, tendríamos que señalar que gran parte de la producción bibliográfica de la filosofía en los últimos años se ha ocupado de cuestionar la tesis rawlsiana según la cual, es posible lograr un consenso duradero, sobre valores políticos, entre individuos aislados, plurales y escindidos entre su identidad ética y política. De manera más puntual, se puede afirmar que el resurgimiento de la filosofía política, a partir de la obra de Rawls,

está estrechamente relacionado con las polémicas que genera una concepción de la justicia política que conecta el consenso, la pluralidad y el conflicto, sin apelar a una visión homogenista de comprensión de la razón práctica y de las instituciones políticas.

La hipótesis sobre la cual se articula el Liberalismo político de John Rawls y, por tanto, la hipótesis sobre la cual versan las críticas contra Rawls, está ligada a la respuesta que este autor da a la pregunta ¿cómo es posible que exista, a través del tiempo, una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que están divididos por doctrinas comprensivas de carácter religioso, filosófico y moral que son conflictivas e incluso inconmensurables? Es decir, ¿cómo es posible la unidad y la estabilidad en sociedades plurales y conflictivas?

Rawls responde a esta pregunta estableciendo como punto de partida la distinción que hace el liberalismo político entre una doctrina comprensiva razonable del mundo y las simples doctrinas comprensivas –visiones éticas del mundo–. En la doctrina comprensiva razonable, y en quienes la profesan, hay un reconocimiento a los límites que impone la razón pública, es decir, a los límites impuestos por las esencias constitucionales y las cuestiones básicas de justicia. Distanciándose del liberalismo de Kant y Hume, de las tesis republicanas y de las tesis comunitaristas, Rawls señala que en las simples doctrinas comprensivas hay una concepción de vida buena con pretensiones de universalidad, es decir, que ellas son doctrinas de carácter religioso, filosófico o moral que pretenden dar respuesta a todas las preguntas de la existencia.

En términos de la relación entre la pluralidad y el consenso, la distinción entre estos dos tipos de doctrinas tiene implícita la diferenciación entre el pluralismo razonable y el pluralismo como tal; todo ello en el marco de lo que son las razones públicas y las razones no públicas de la justicia política, es decir, las razones que exponen los individuos, en su calidad de ciudadanos, para definir los elementos constitucionales de la estructura básica de la sociedad –el bien del público– y las muchas razones de la sociedad civil que pertenecen a lo que Rawls llama el trasfondo cultural¹¹.

Pensar una noción de unidad social y de justicia política que sea respetuosa de la pluralidad propia del mundo moderno implica, desde la perspectiva del liberalismo de Rawls, pensar la pluralidad como el resultado natural y necesario de la razón humana en condiciones de

libertad. Si se asume esta premisa, profundamente liberal, entonces las ideas del liberalismo político tienen que estar unidas a una concepción de la persona, como un sujeto racional y razonable, y a la idea de una noción de justicia que le de cuerpo a una sociedad bien ordenada, es decir, a una sociedad con un régimen constitucional perfectamente justo o casi justo, por utilizar nuevamente el calificativo del autor.

Lo razonable está ligado a la idea de reciprocidad y remite a la aceptación de los términos equitativos de la cooperación social. Este sentido de reciprocidad implica un nivel de responsabilidad en la esfera política y social y, por tanto, hace referencia al ejercicio público de la ciudadanía o, si se quiere, a la ciudadanía que es el resultado del deber de civilidad. Lo racional, como una idea substancialmente distinta, implica un nivel de juicio y deliberación sobre los fines e intereses y un equilibrio sobre los fines últimos con respecto al plan particular de vida que se tenga. Lo racional no se limita a la relación instrumental medio-fin pues, para Rawls, lo que le falta a los agentes racionales es una forma particular de sensibilidad moral que los comprometa con términos equitativos de cooperación¹².

Tomando lo razonable y lo racional como ideas independientes, Rawls afirma, en su intento por recuperar al liberalismo político, que no es posible derivar una idea de la otra y, fundamentalmente, que no pueden derivarse principios públicos de justicia de las preferencias particulares y de los principios de elección racional (tal como lo hizo Hobbes). Lo razonable pertenece al ámbito público en tanto explicita los términos justos de cooperación de individuos que interactúan estableciendo y reconociendo los principios públicos de justicia que regulan las relaciones sociales. Por su parte, lo racional hace parte del ámbito en el cual el individuo elige y desarrolla un proyecto particular de vida –ámbito privado–.

Lo razonable, en conexión con su sentido público y de reciprocidad, no tiene un carácter altruista –lo imparcial que sólo actúa en favor de los demás–, ni un carácter racional egoísta –la preocupación por el yo y la búsqueda de fines personales y afectos–. En esencia, el carácter de lo razonable está dado por el compromiso de los individuos con principios de justicia que se espera sean aceptados por los demás y se refiere a la razón cooperativa y al conjunto de argumentos que se intercambian en la esfera pública para lograr un consenso sobre las cuestiones políticas fundamentales.

A la hora de equilibrar objetivos y estimar el lugar que les corresponde en determinado proyecto de vida, los individuos se enfrentan a las graves dificultades que implica hacer juicios correctos de racionalidad. Por otro lado, al momento de valorar y sopesar demandas de carácter intersubjetivo que surgen en el ámbito público se deben hacer juicios razonables y válidos. Este hecho inevitable, que es en suma la pluralidad y la diversidad, postula que en la vida pública y política ocupa un lugar importante la idea democrática de tolerancia.

Al afirmar que la concepción pública de la justicia ha de ser política y no metafísica, Rawls establece que un aspecto central del pensamiento liberal se encuentra en la postulación de un tipo de Estado y de instituciones políticas que no deben favorecer ninguna doctrina comprensiva del mundo y ninguna concepción particular –privada– del bien. En este sentido, el Estado liberal se declara neutral e independiente de las doctrinas filosóficas, religiosas, metafísicas o morales presentes en la sociedad. El liberalismo político no se detiene a analizar si los juicios de valor de determinada doctrina comprensiva son correctos o válidos y no pretende que los ciudadanos suscriban una misma doctrina comprensiva razonable, sino la misma concepción política de la justicia. La cultura pública de la democracia está marcada por una diversidad de doctrinas razonables e irrazonables –pluralismo razonable y pluralismo como tal–, pero lo central de una teoría pública de la justicia es la existencia de un consenso entrecruzado que define la estabilidad de la justicia como imparcialidad. Al respecto Rawls señala:

La idea de lo que denomino consenso entrecruzado razonable– es que la concepción política de la justicia es elaborada primero como un punto de vista independiente que se puede justificar por tanto sin considerar, o intentar ajustarse, o incluso conocer lo que son, las doctrinas comprensivas existentes. Con dicha idea se intenta poner obstáculos en el camino de todas la doctrinas razonables que apoyan una concepción política eliminando de dicha concepción cualquier idea que vaya más allá de lo político y de la que no podría esperarse aprobación de todas las doctrinas razonables¹³

El consenso entrecruzado propuesto por Rawls, representa el terreno en el cual los ciudadanos pueden suscribir un acuerdo básico sobre la

justicia que, sin apoyarse en una doctrina comprensiva del mundo y su noción particular del bien, permita que las diferentes doctrinas se lleven a cabo. El fundamento de este consenso es la defensa de la idea liberal de la neutralidad del Estado en cuanto:

- i- asegura para todos los ciudadanos la igualdad de oportunidades para promover sus doctrinas comprensivas del mundo,
- ii- no tiene como propósito favorecer o promover ninguna doctrina comprensiva particular ni dar mayor asistencia a quienes la profesan y,
- iii- no hace nada para que los ciudadanos acepten una determinada concepción política, en detrimento de otra, a menos que tenga que tomar medidas para cancelar o compensar los efectos de una concepción política que haga tal cosa¹⁴.

El reconocimiento que Rawls hace del pluralismo moral, cultural y político, como rasgo incuestionable y necesario de las sociedades contemporáneas, le permite recuperar el discurso político liberal y, al mismo tiempo, acentuar la reflexión sobre la tolerancia y la neutralidad propia del discurso político de la modernidad. La delimitación clara y precisa entre la esfera pública política y los ámbitos privados, le permite responder, además, al gran interrogante de cómo es posible la unidad social en el marco de sociedades plurales, complejas y fragmentadas.

El reconocimiento del pluralismo razonable, la reivindicación de un sujeto político que es racional y razonable, la idea de que es posible un consenso entre diferentes doctrinas comprensivas del mundo y, la fundamentación de un estado neutral, son las piezas centrales en la construcción del liberalismo deontológico que da forma al nuevo paradigma liberal defendido por Rawls. Paradigma liberal que marca los derroteros del resurgimiento de la filosofía política y traza las pistas sobre las cuales discurren, de manera crítica, los planteamientos generales de los republicanos, comunitaristas y liberales libertarios –radicales–. De los comunitaristas, cuando intentan cuestionar la neutralidad del Estado y postulan sociedades homogéneas articuladas a concepciones del bien; de los republicanos cívicos, cuando evocan la imagen de sociedades pequeñas y homogéneas con tradiciones políticas comunes y con individuos virtuosos deliberando directamente sobre las cuestiones políticas; y de los liberales radicales cuando afirman que el sujeto político –el

ciudadano— es sólo un consumidor de bienes y, postulan que el Estado debería ser pensado como una empresa gigantesca y a los ciudadanos como sus clientes.

3. EL IDEAL DE CIUDADANÍA

Una buena medida del resurgimiento de la filosofía política desde la década de los ochenta se encuentra en la gran cantidad de textos académicos que hoy tratan de preguntarse por el deber ser de la ciudadanía. En los últimos años hemos visto proliferar artículos y textos de filosofía política cuyo objetivo central es revisar y repensar las tesis clásicas sobre la cuestión de la ciudadanía. Incluso, no resulta exagerado afirmar que esta avalancha de replanteamientos realizados desde la filosofía ha permeado a la sociología política, a la antropología cultural y a la ciencia política, convirtiendo lugares comunes de reflexión en paradojas y paradojas en lugares comunes. Posiblemente, la reflexión sobre el deber ser de la ciudadanía constituye el campo temático en el cual se ha evidenciado con más claridad el resurgimiento de la filosofía política en los últimos años y, no sobra señalar, que el cuerpo central sobre el cual se ha estructurado este campo temático de reflexión filosófica está conformado, principalmente, por los debates entre liberales, comunitaristas y republicanos.

De manera directa o indirecta, la discusión filosófica contemporánea ha estado ligada a las disputas libradas por liberales, comunitaristas y republicanos alrededor del problema de la ciudadanía. Estas disputas se reducen a la confrontación permanente entre tres ideales de ciudadanía: en primer lugar, aquel ideal que asume la ciudadanía como el estatuto legal que se adquiere por la posesión de derechos individuales y civiles; en segundo lugar, aquel ideal que señala que la ciudadanía es un conjunto de derechos ligados a la pertenencia a una comunidad de origen con la que se tienen mediaciones culturales, históricas y lingüísticas y, en tercer lugar, aquel ideal que asume que la ciudadanía consiste en pertenecer a una entidad política y ejercer los derechos políticos que esta sociedad le otorga al individuo.

Antes de avanzar es importante anotar que en el marco de este debate los autores liberales, los comunitaristas y los republicanos operan, como bien lo anota Wellmer, sobre el suelo de las mismas sociedades, esto es,

sociedades liberales y democráticas. En este sentido, podría decirse que su disentimiento, es un disentimiento dentro de orientaciones valorativas comunes. Simplificando las cosas puede señalarse, entonces, que tanto los liberales como los comunitarios ponen el énfasis en elementos a veces complementarios y a veces antagónicos de una misma tradición. Mientras que los liberales ponen el acento en la inviolabilidad de los derechos individuales y la libertad negativa, los comunitarios apelan al republicanismo de los orígenes de la sociedad americana, esto es, a la tradición del autogobierno democrático en comunidades y sociedades abarcables.

En este punto es pertinente volver a Rawls. Es claro que en la obra de este autor no vamos a encontrar un párrafo dedicado a la defensa del ideal de ciudadanía liberal, tampoco encontraremos un ensayo dedicado al tema. Sin embargo, podemos afirmar que en su *Liberalismo político* está siempre latente un ideal de ciudadanía sustentado en la idea según la cual los ciudadanos operan en diversas esferas y lógicas sociales y, por tanto, poseen diversos niveles de pertenencia. Al dotar a los ciudadanos liberales de esta doble identidad y al acentuar la dimensión de la autonomía de los sujetos en la esfera pública, Rawls recupera la idea liberal de la condición siempre social de los individuos. Y esta idea será una referencia obligada (para criticar o no) de las elaboraciones teóricas sobre la ciudadanía realizadas por los comunitaristas y republicanos.

El ciudadano liberal de corte rawlsiano no puede dejar de interesarse por el estado moral de su comunidad. Pero no es un ciudadano ético, sin embargo, está dotado o es portador de una autonomía racional y una autonomía plena. No es, por tanto, sólo un ciudadano. Él es también un individuo y podría ser, de hecho lo es, un yo más denso y complejo que el “yo comunitario”. Para explicarme es necesario ver, con más detalle, las nociones de autonomía propuestas por Rawls, pues ellas son las que perfilan su ideal de ciudadanía.

La primera de estas formas de autonomía hace referencia a la capacidad individual para formar, revisar y proseguir una determinada concepción del bien. La segunda se refiere a la posesión que tienen los individuos de un sentido público de la justicia, es decir, a la capacidad de los individuos para reconocer y acatar los términos equitativos de la cooperación social, esto es, para contar con el sentido de la justicia de los demás y reconocer las diferentes cargas de juicio aceptando sus consecuencias.

La autonomía racional se manifiesta en la capacidad para formar y revisar una concepción del bien y en la capacidad de deliberar sobre esta concepción. Las partes son racionalmente autónomas cuando la elección de los principios de justicia permite especificar los términos justos de la cooperación, siendo estos términos el resultado de un proceso de deliberación racional. Aquí la posición original se convierte en un caso de justicia puramente procedimental, es decir, un procedimiento de justicia que no obliga a las partes a suscribir un principio de derecho o de justicia previo.

La posición original modela la concepción de la persona en tanto que los ciudadanos, situados unos frente a otros, pueden especificar los términos justos de la cooperación social a la luz de su propia ventaja o del bien que persiguen. Igualmente, las personas son consideradas racionalmente autónomas, cuando pueden desarrollar y ejercer los dos poderes morales de que están dotadas como miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad durante toda su vida¹⁵.

Mientras que la autonomía racional –privada– es modelada en la posición original, por medio de las deliberaciones de las partes a través de sus representados; la autonomía plena –pública– se modela mediante los aspectos estructurales de la posición original, es decir, por la forma como están situadas las partes y por las restricciones a que están sujetas sus deliberaciones. En palabras de Rawls:

Una plena autonomía incluye, no sólo la capacidad de ser racional, sino también la capacidad de fomentar nuestra concepción del bien de una forma congruente con el respeto a los términos equitativos de cooperación social, es decir, con los principios de justicia¹⁶.

La autonomía plena se refiere, entonces, a ciudadanos de una sociedad bien ordenada que: a) interactúan en la vida pública según principios de justicia públicamente reconocidos, b) se guían por un sentido efectivo de la justicia (sensibilidad moral) y, c) son representados de manera justa como personas libres e iguales. Es una autonomía política y no ética, porque los ciudadanos afirman en la esfera pública los términos de cooperación social –los valores políticos– y dejan a la esfera privada la decisión sobre valores éticos mediados por sus doctrinas comprensivas razonables. En este sentido, la autonomía plena, como potestad de los individuos, constituye el sustrato sobre el cual se fundamenta la idea

rawlsiana de ciudadanía pues, en el ejercicio de esta forma pública de la autonomía se forman las virtudes políticas de la civilidad, la cooperación social, la tolerancia y el sentido público de la justicia¹⁷.

La idea de la virtud política y la capacidad de ejercer la autonomía plena delimitan, entonces, una noción de ciudadanía que no puede apoyarse en supuestos sustantivos o comprensivos del mundo pues, el ciudadano que subyace al liberalismo político de Rawls, se encuentra constreñido por el uso de la razón pública. Dicha condición permite a los ciudadanos desarrollar sus visiones éticas del mundo, sin que estas visiones determinen la esfera público-política. Como lo señala Carlos Thiebaut, el ideal de ciudadanía rawlsiano comporta entonces un nivel de civilidad que se refiere a las disposiciones de los ciudadanos para explicarse, unos a otros, sus razones en el foro público y, en este sentido, “la idea de virtud política requiere de un particular ejercicio de la racionalidad práctica”¹⁸.

Rawls intenta diferenciar claramente la autonomía pública de la privada y, en este sentido, escinde la identidad pública del ciudadano de su identidad no pública (aquella que determina su concepción del bien). Esta diferenciación y la prioridad que asigna al primer principio delinea un tipo de ciudadanía para la cual, lo fundamental, es la garantía del status jurídico y político del individuo sobre su status ético. En este sentido, es claro que Rawls sigue dando prioridad a la libertad de los modernos sobre la libertad de los antiguos o, en términos de Isaiah Berlin, da prioridad a la libertad negativa sobre la libertad positiva. Al respecto señala Habermas:

Los liberales han puesto el acento en la ‘libertad de los modernos’, en primer lugar, en la libertad de creencia y de conciencia así como la protección de la vida, la libertad personal y la propiedad, es decir el núcleo del derecho privado subjetivo. El republicanismo, por el contrario, ha defendido la ‘libertad de los antiguos’, es decir aquellos derechos de participación y de comunicación política que posibilitan la autodeterminación de los ciudadanos. Rousseau y Kant ambicionaron deducir ambos elementos simultáneamente de la misma raíz, esto es, de la autonomía moral y política: los derechos básicos liberales no podían encasquetarse como meras limitaciones externas de la praxis de la autodeterminación ni podían ser instrumentalizados para

ésta. También Rawls sigue esta intuición. Sin embargo, de la estructuración en dos etapas de su teoría se sigue una prioridad de los derechos básicos liberales que deja el proceso democrático en cierta medida en la sombra¹⁹.

Rawls, en su defensa de la ciudadanía liberal, señala que la autonomía privada y pública tienen igual peso y son cooriginarias, pues están enraizadas en una o en las dos facultades morales, en la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien respectivamente. Como antes, estas dos facultades no están jerarquizadas y ambas son aspectos esenciales del concepto político de la persona²⁰. En síntesis, la posibilidad de coexistencia de la unidad social y el pluralismo se encuentra relacionada con el ejercicio de la racionalidad como posibilidad de tener una concepción permisible del bien –en el marco de doctrinas comprensivas razonables– y con el ejercicio de la autonomía plena (lo razonable), es decir, con la existencia de ciudadanos que no sólo poseen una concepción particular de vida buena –autonomía privada– sino que, además, poseen un sentido público de la justicia –autonomía pública–. La articulación de estos dos aspectos en el liberalismo político constituye la base de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables en el cual coexiste la unidad y la pluralidad social.

De esta forma, la unidad de una sociedad democrática bien ordenada se logra en virtud de:

... un consenso (alrededor de las doctrinas comprensivas razonables) sobre la concepción política (de esa sociedad); y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos, y cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses de los ciudadanos²¹.

Es decir, cuando los valores políticos no entran en conflicto con los múltiples valores éticos de los ciudadanos.

Con el concepto político de persona Rawls dibuja, entonces, una noción de ciudadanía que se encuentra inscrita en el marco del pensamiento liberal. Es, por tanto, una noción de ciudadanía que no requiere supuestos sustantivos o comprensivos, que no se sustenta en la idea del bien común y que no está sujeta a la participación directa. La ciudadanía

liberal propuesta por Rawls se fundamenta en los valores políticos y en el uso de la razón pública y escinde la autonomía privada de la pública al establecer la prioridad de las libertades básicas (la libertad negativa) sobre las libertades democráticas.

Es en definitiva una idea de ciudadanía la que marca el resurgir del pensamiento liberal en la medida en que, aunque los derechos políticos estén incluidos en el primer principio de la justicia, un ciudadano es aquel que tiene derecho a la participación política. Lo único que se requiere de él es el reconocimiento de los principios de justicia.

4. A MANERA DE RECAPITULACIÓN

El modelo neocontractualista de *Teoría de la justicia* y el siempre dudoso modelo contractualista de *liberalismo político* y de las obras posteriores, presenta una forma de entender la relación entre la noción de bien y de justicia, que en términos del liberalismo clásico, puede entenderse como el contraste entre lo público y lo privado. En otros términos, el modelo contractualista de Rawls postula la necesaria estructuración normativa del ámbito de lo público y, en este sentido, reivindica una noción de ciudadano que posee diversas concepciones del bien y actúa en una esfera pública que en ningún caso puede estar determinada por alguna de estas concepciones.

Este presupuesto, presente en *Teoría de la justicia* y, de manera más radical, en *Liberalismo político*, da forma al paradigma liberal inaugurado por Rawls, esto es, aquel que tiene como trasfondo a la teoría de la justicia como equidad y cuyo eje central es la existencia de una práctica de argumentación pública sobre la justicia que tiene presente el hecho del pluralismo razonable y la existencia de concepciones diversas del bien. Paradigma liberal que, esquemáticamente, se puede agrupar alrededor de las preguntas por el cómo establecer una forma de discurso público al que todos puedan apelar y cómo desarrollar e implementar una concepción pública de la justicia, para una sociedad habitada por ciudadanos diversos, con concepciones incompatibles del bien y que no pueden dejar de pensar en sí mismos como aspirantes de bienes.

Y precisamente estas preguntas constituyen la clave para entender el resurgimiento de la filosofía política liberal en clave rawlsiana y, de manera general, el resurgimiento de la filosofía política en clave liber-

al, republicana, comunitarista o radical. En sentido genérico se puede afirmar que la respuesta rawlsiana a esta pregunta dio origen al debate filosófico entre comunitaristas, liberales y republicanos. Debate que no ha dejado de crecer desde la década del 80 y que, por el contrario, ha pasado de planteamientos estrictamente epistémicos o teóricos a debates y discusiones normativas y evaluativas de prácticas políticas y contextos sociales particulares.

La recuperación rawlsiana de la metáfora del contrato social y la delimitación de las aporías a las que se enfrenta el pensamiento liberal en las sociedades actuales, abrió las puertas para la irrupción de un fresco y renovado debate filosófico que puso en evidencia que la libertad, la igualdad, el consenso, la ciudadanía y la pluralidad eran cuestiones que la filosofía política debía de nuevo afrontar. La filosofía política de Rawls, sin ser filosofía aplicada, sirvió entonces de punto de referencia para abordar cuestiones y preguntas – tales como el deber ser del Estado, de la política, de la libertad, de la ciudadanía, del consenso, del conflicto y de la libertad en sociedades complejas y plurales– que la ciencia política y la sociología política no estaban en capacidad de precisar.

NOTAS

¹ Bhikhu Parekh, “Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea”, en: *La política # 1*, Barcelona: Paidós, 1996, p 14.

² *Ibid.*, p 14-15

³ Para Rawls, una sociedad está bien ordenada cuando esta diseñada para promover el bien de sus miembros y, fundamentalmente, cuando está efectivamente regulada por un concepto de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen. ver John Rawls, *Teoría de la justicia.*, México: FCE, 1978, p 21.

⁴ *Ibid.*, p 28.

⁵ Es necesario señalar que Rawls replantea su teoría universal de la justicia en la conferencia sobre el derecho de gentes o, al menos, es claro en afirmar lo que sería una teoría de la justicia para sociedades liberales y cerradas y, una teoría de la justicia entre los pueblos. Ver John Rawls, “El Derecho de Gentes”, en: Stephen Shute y Susan Hurley (Comp.) *De los derechos humanos*, Madrid: Trotta, 1998, pp 47-81.

⁶ En su libro *Liberalismo Político* Rawls sustituye la idea moral de persona –presente en el texto *Teoría de la justicia-* por la noción política de persona. Ver John Rawls, *Liberalismo Político*, México: FCE, 1995, pp 51, 101-134.

⁷ Angelo Papacchini, *Filosofía y derechos humanos*, Cali: Universidad del Valle, 1994, p 276.

⁸ Sobre las dos potestades morales ver John Rawls, *Sobre las Libertades*,

Barcelona: Paidós, 1990, p 49 y ss.

⁹ Algunos de los replanteamientos a sus nociones básicas pueden verse en: John Rawls, *Justicia como equidad*, Barcelona: Paidós, 2001, p 58.

¹⁰ Una concepción que define qué y cómo debe ser lo político en todos los tiempos.

¹¹ Las razones públicas se refieren a aquellos valores que son parte constitutiva de la agenda política —esencias constitucionales— y que no presuponen mayores conflictos. *Ibid.*, Pág. 210 y ss.

¹² Sobre las características de esta sensibilidad moral ver John Rawls, *Liberalismo Político*, parágrafos 7 y 8 de la conferencia número dos.

¹³ J. Rawls, “Réplica a Habermas” en: *J. Habermas / J. Rawls. Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós, 1998, p 93.

¹⁴ Ver John Rawls, *Liberalismo político*, p 188.

¹⁵ Como ya se señaló, una de las críticas que varios autores le han hecho a la noción de autonomía plena es que Rawls excluye los casos difíciles, esto es, las múltiples variaciones en capacidades morales, intelectuales y físicas y sus determinadas concepciones del bien. Ver Amartya Sen, “¿Igualdad de qué?”, en: *Libertad, igualdad y derecho*, Seleccionadas Tanner Lectures en Moral Philosophy, Barcelona: Ariel Derecho, 1988, pp 153-154.

¹⁶ John Rawls, *Sobre las libertades*, p 49.

¹⁷ Estas virtudes no son de ningún modo las virtudes clásicas del aristotelismo pues ellas representan valores políticos (no representan valores éticos).

¹⁸ C. Thiebaut, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona: Paidós, 1998, p 226.

¹⁹ J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en: *J. Habermas / J. Rawls. Debate sobre el liberalismo político*, p 66.

²⁰ La autonomía plena —política— en Rawls no tiene el sentido que le atribuyen los republicanos. Ésta sirve para el mantenimiento de la estabilidad política pero, no posee el sentido de autolegislación democrática atribuida por las teorías sobre el republicanismo. Su noción de ciudadanía aunque hace referencia a valores políticos y a ciertas virtudes civiles, no significa que la ciudadanía esté determinada por el ejercicio directo de los derechos políticos y democráticos. Ver *Ibid.*, p 120.

²¹ John Rawls, *Liberalismo político*, p 137.

RAWLS Y LA AUTONOMÍA POLÍTICA

Carlos Alberto Carvajal Correa

Uno de los conceptos centrales en el debate sobre el liberalismo político es el de autonomía. Así lo demuestran las objeciones a la teoría de John Rawls por el tratamiento a las libertades negativas y positivas y a la forma como resuelve su relación. Jürgen Habermas ha planteado en particular agudos comentarios a algunos temas como la posición original y el consenso entrecruzado, que apuntan finalmente al mencionado concepto. La interpretación de las relaciones entre ambos tipos de libertad y las consecuencias derivadas de la preponderancia de unas u otras, tienen que ver con el tipo de dispositivo conceptual adoptado, en este caso el llamado punto de vista moral entendido en términos de contrato o de procedimiento argumentativo. Como consecuencia de estos distintos puntos de partida o mecanismos de representación, resultan diferentes soluciones al problema de la cooriginariedad de ambos tipos de derechos y libertades.

La crítica que ha llevado a cabo Habermas parte de su concepción procedimental de la praxis argumentativa sin tener que recurrir a una hipótesis como la posición original. Desde esta perspectiva se coloca en la defensa de los derechos o libertades positivas de participación política de los ciudadanos, con lo cual dirige sus objeciones a la supuesta preponderancia atribuida por Rawls a las libertades de los modernos que, según aquel, deja el proceso democrático en la sombra. Se hace por tanto necesario examinar la relación que atribuye Rawls a las libertades en

el constructo de la posición original, pues de ello depende si es posible armonizarlas, como igualmente la solución al asunto de la autonomía pública y privada, y en su conexión la posibilidad de formular una teoría estrictamente política de la justicia.

De entrada Habermas ha descalificado la posición original porque ella se limita a una forma de autonomía meramente racional de sus agentes, razón por la cual no pueden ser representantes adecuados de individuos plenamente autónomos. La carencia de esta autonomía los deja dotados de un mínimo de capacidades, insuficientes para la toma de decisiones sobre principios de justicia dirigidos a gobernar la sociedad bien ordenada compuesta por dichos individuos. Considera Habermas que desde la condición de egoístas racionales movidos por su propio interés, no pueden asumir las implicaciones del ejercicio público de la razón práctico-política por medio del cual se guían ciudadanos autónomos.

En efecto, los ciudadanos en la sociedad bien ordenada poseen, además de su capacidad para una concepción del propio bien, un sentido de la justicia que no poseen las partes en la posición original, por medio del cual están en condiciones de sopesar las expectativas propias y las ajenas, lo que concreta su personalidad moral y los capacita para tal uso público de su razón. En este sentido puede decirse que los ciudadanos son autónomos, a diferencia de las partes que se mueven exclusivamente por el propio interés, esto es, como egoístas racionales, desde donde, según Habermas, son aún incapaces de adoptar la perspectiva recíproca que requiere la justicia.

Así pues, dadas las restricciones en que se mueven los agentes de la posición original, pensadas para garantizar la imparcialidad de la elección, Habermas duda de la efectividad de dicha autonomía en los posteriores momentos de la teoría, y mucho más en la sociedad real constituida jurídicamente. Para él la autonomía política sólo puede alcanzarse en el procedimiento democrático realmente llevado a cabo y que forma la voluntad de los ciudadanos considerados a sí mismos libres e iguales. De lo contrario, estarían sometidos a las decisiones ya tomadas de una vez por todas donde sus derechos no podrían ser cuestionados ni cambiados, así como tampoco su proyecto político plasmado en la constitución, en cuyo seno reposarían decantados los debates teóricos de legitimación. En estas condiciones los ciudadanos no podrían –nos dice– “reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición original en la

vida real de su sociedad...”¹, ni la constitución misma podría pensarse en tanto proyecto propiamente dicho, sino como resultado posterior a las discusiones llevadas a cabo en la posición original en el ejercicio de una autonomía meramente racional. Todo esto da como resultado una determinación de aquellos derechos que resulta anterior a cualquier proyecto desplegado en la sociedad, limitando de este modo, según él, la práctica de la autodeterminación política.

En otras palabras –según Habermas– el establecimiento previo de estos derechos en el marco de la posición original equivale a la eliminación de su proceso de realización e institucionalización jurídica, a través de un ejercicio real y no virtual de la autonomía política. Este carácter prioritario de las libertades negativas conduciría a una restricción o degradación del proceso político de tal manera que la autodeterminación de los ciudadanos quedaría restringida o limitada por estas libertades.

Con esta interpretación sobre la preeminencia de las libertades negativas en la teoría de Rawls, Habermas considera que queda comprometida la autonomía política de los ciudadanos puesto que han sido excluidos del proceso democrático al establecerse de una vez por toda cierta concepción de su sociedad. Las discusiones que legitiman procesos como el constitucional o el legislativo supuestamente ya se han establecido a nivel teórico, relegando el ejercicio del uso público de la razón y en consecuencia subordinando la autonomía a la estabilidad política. Igualmente, en la medida en que la prioridad de las libertades básicas sostiene la distinción entre la autonomía pública y privada, propicia la supeditación del proceso democrático de formación de la voluntad a dichas libertades, y finalmente la limitación de la esfera de lo político.

En esta misma dirección, Habermas ha cuestionado la representación que llevan a cabo los individuos de la posición original sobre la base del egoísmo racional y la garantía de imparcialidad que pueda brindar el velo de ignorancia. Considera que los ciudadanos plenamente autónomos y dotados de capacidades morales no pueden ser representados por individuos carentes precisamente de cualidades que dan origen a intereses de orden superior, pues están restringidos a una condición puramente racional. Para adoptar una perspectiva de reciprocidad en las discusiones como lo requiere la justicia, estos deberían poseer competencias cognitivas que les permitieran acceder al carácter deontológico de los principios. Con un sentido puramente formal de la justicia y una au-

tonomía meramente racional, no pueden tomar las decisiones morales que tendrán que mantener en la sociedad bien ordenada.

A estas inquietudes de Habermas sobre la primacía de las libertades subjetivas, que han implicado poner en duda el mecanismo contractual de la posición original dentro del cual se modela la autonomía política, en el sentido de que sea la forma adecuada de operacionalizar el punto de vista moral, Rawls había anticipado algunas explicaciones en oportunidades anteriores. En lo fundamental esta idea había sido presentada como la conjetura de que los representantes de ciudadanos que se consideran a sí mismos libres e iguales, en tanto que individuos racionales situados en condiciones razonables, alcanzarían los principios razonables de justicia que regirían el modelo de sociedad bien ordenada correspondiente a una democracia constitucional.

En general los interrogantes sobre el diseño de la posición original habían sido ya abordados en forma general desde su texto de 1983 “Justicia como imparcialidad: Política no Metafísica”, aduciendo que se trataba de un mecanismo de representación que:

describe las partes (cada una de las cuales es responsable de los intereses esenciales de una persona libre e igual) situadas equitativamente para alcanzar un acuerdo sujeto a las restricciones apropiadas sobre lo que ha de contar como buenas razones².

Rawls introdujo así la idea de lo razonable como previa a lo racional, superando la dificultad encontrada en *Teoría de la Justicia* donde aparecía la teoría de la justicia como una parte de la teoría de la elección racional, dependencia considerada posteriormente como un error ya que es la elección racional la que está “... sujeta a las condiciones razonables para caracterizar las deliberaciones de las partes...”³. En tanto mecanismo de representación el significado de la posición original lo proporcionan pues sus propios rasgos, de los cuales el más importante es el velo de ignorancia que permite la condición razonable de simetría para quienes han de alcanzar un acuerdo sobre principios de justicia. En tal sentido agrega Rawls en su Réplica a Habermas que los ciudadanos libres e iguales representados por aquellos individuos racionales inmersos en condiciones razonables, “se contemplan como alcanzando por sí mismos un acuerdo acerca de dichos principios políticos en condiciones que representan a aquellos ciudadanos igualmente como razonables y racionales”⁴.

Podemos afirmar que en términos generales en el modelo contractual de Rawls se retoma la idea de imparcialidad, con el propósito de “universalizar” lo que los involucrados en una práctica social puedan querer, como la condición que le proporciona la validez al acuerdo. Sin embargo, este punto de vista imparcial no viene asegurado o fundamentado del mismo modo, ni tampoco representa un principio que, como sucede con el principio de universalización de la ética discursiva, conduzca a la aceptación de las normas de acción por medio de razones que avalen dicho acuerdo. Para dar cabida al logro de un consenso autónomo, se hace necesario establecer previamente condiciones procedimentales que pertenecen al marco del acuerdo más que al procedimiento a través del cual éste puede lograrse. Estas condiciones que soportan el peso normativo, cumplen la función de restricciones al egoísmo de los participantes, los cuales podrán orientar sus intereses dentro de una autonomía meramente racional, hacia la finalidad de un consenso universal en torno a intereses.

En contraste con la interpretación que hace la ética discursiva del punto de vista moral, donde los sujetos en actitud orientada al entendimiento están dotados de la convicción moral que les garantiza la imparcialidad dentro del procedimiento discursivo, podríamos decir que en la consideración contractual de este punto de vista, las condiciones en las que se mueven los individuos obligan a que estos prescindan de consideraciones provenientes de su convicción de sentirse obligados moralmente, y lo hagan desde el cálculo racional y motivos prudenciales. Desde esta perspectiva tomada aisladamente, esto significa que quedaría en manos del teórico moral el diseño de tal situación, así como su examen a partir de las intuiciones morales de los individuos en la sociedad, examen que se practica con el fin de sopesar a la luz de estas intuiciones el acuerdo alcanzado en la posición original, en el procedimiento conocido como “equilibrio reflexivo”.

Pero, si bien es cierto se presenta esta diferencia con la ética discursiva, la teoría de la justicia guarda rasgos esenciales como el recurso a las intuiciones morales que precisan de un método de reconstrucción racional. En este caso Rawls ha optado por el constructivismo, desde donde puede evitar recurrir a compromisos con razones de carácter epistémico como lo hace Habermas con la teoría consensual de la verdad, para una comprensión analógica de las pretensiones de validez normativas. Dado que Rawls no establece esta relación que implica una respuesta frente al

sentido de la objetividad de los juicios morales, se remite a una adecuada reconstrucción en términos procedimentales del punto de vista social.

Este procedimiento tiene como finalidad establecer la conexión entre la concepción de persona moral y política, definida en la cultura de las sociedades democráticas modernas a partir de las intuiciones que en ellas subyacen según las cuales los individuos se consideran a sí mismos como libres e iguales, con los principios de justicia cuyo contenido representa el resultado del procedimiento, esto es, lo que es objeto de construcción. En la medida en que los individuos en la posición original acuerdan los principios desde su condición de agentes meramente racionales de construcción, lo que restringe su autonomía a este carácter, se precisa de la condición más amplia proyectada desde la razonabilidad que en tanto tales personas pueden aceptar. Pues es razonable aceptar las restricciones que definen la posición original, ya que obedecen a suposiciones comúnmente compartidas desde las cuales los individuos se representan la libertad y la igualdad como miembros de esa sociedad.

Parece razonable suponer que los grupos en la posición original son iguales, esto es, tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios; cada uno puede hacer propuestas, someter razones para su aceptación, etc. Obviamente el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia⁵.

La condición de razonabilidad determina así la noción de objetividad que se le puede asignar al punto de vista social reconstruido por medio del procedimiento, evitando el recurso a una decisión de carácter epistémico sobre la relación entre las razones y las intuiciones a que están ligadas, intuiciones que caracterizan a los individuos y al mismo tiempo sirven de base a su razonabilidad.

En su deslinde con las posturas epistémicas y su obligado referente al problema de la verdad, Rawls contrasta su acepción del constructivismo con el intuicionismo racional basado en un orden independiente de valores sobre los cuales podemos formular aseveraciones verdaderas, orden que es objeto de la razón teórica a partir de las percepciones e intuiciones de un sujeto considerado en su acepción parcial o simple de sujeto co-

gnoscente, cuya voluntad es movida por el reconocimiento de primeros principios y valores morales. Por su parte el constructivismo, asociado a Kant en el terreno de la construcción de los conceptos matemáticos pero extendido por Rawls al campo práctico moral y político, tras una consideración no formalista del imperativo categórico, considera que los principios de justicia social, son el resultado, en tanto contenido de la teoría, del procedimiento de construcción que representa la estructura de la misma. No puede interpretarse este resultado ni la teoría en su conjunto en términos de “verdadera” por la correspondencia con el orden social al que se dirige, pues lo que allí se ha puesto en juego es la autocomprensión de los ciudadanos de una determinada sociedad, tanto respecto a sí mismos como a la forma como conciben su cooperación, con el fin de articular la teoría que les parezca más “razonable”, asunto que sólo puede ser competencia del uso práctico de la razón. Al respecto afirma:

El constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos pueden aceptar. Fuera del procedimiento de construir los principios de justicia no hay hechos morales⁶.

Es necesario, pues, entender cómo opera el procedimiento de construcción poniendo énfasis en el modo como los llamados “criterios del razonamiento correcto” están “incorporados y abiertos a la opinión”. Para el razonamiento moral según Kant, la representación del procedimiento la proporciona el imperativo categórico que contiene los requisitos que la razón desde sí misma impone como razón pura práctica y que constituyen las condiciones para evaluar las máximas en su corrección. En el constructivismo político las concepciones de ciudadano y de sociedad bien ordenada modelan o dan forma al procedimiento, haciendo las veces de punto de partida o de material con el cual se puede iniciar la construcción, conjuntamente con los llamados principios de la razón práctica.

De allí que Rawls encuentre necesario aclarar que no todo se construye, sino únicamente el contenido de la concepción política representada en los principios acordados por las partes en la posición original. Ésta solamente se esboza como un recurso de procedimiento para representar a los ciudadanos de una sociedad bien ordenada. Las condiciones de racionalidad y razonabilidad deberán ser reflejadas en

el diseño del procedimiento, y aplicadas a las partes representantes que desde la posición original tienen que seleccionar los principios. Puede decirse que de manera análoga a como en el constructivismo moral kantiano se parte en el imperativo categórico de los requisitos señalados por la razón, en el constructivismo político se tienen en cuenta los criterios de razonabilidad y racionalidad provenientes de la consideración de los ciudadanos de la sociedad bien ordenada para dar forma al procedimiento, criterios que deberán luego aplicarse a los principios y a las normas de la justicia política.

Para Habermas, no obstante, el esfuerzo de Rawls por presentar una versión intersubjetiva del imperativo categórico con el procedimiento de construcción de principios, pierde su valor por la privación de la información a causa del velo de ignorancia. Según él, estas restricciones orientadas al hallazgo de un resultado sustantivo entorpecen el carácter procedimental que Rawls ha adoptado, pues la carencia de información reduce las perspectivas de universalización del imperativo en su intención de encaminar hacia lo que todos podrían querer sin excepción, en razón de que ubica a los agentes de construcción exclusivamente desde su condición racional, con lo cual se cuestionan de paso las condiciones razonables en que están inmersos, ligadas a la razonabilidad de las personas.

Si no se quiere obviar esta condición del imperativo categórico y al mismo tiempo permitir la expresión de las distintas visiones comprensivas, esto es, habida cuenta del *factum* del pluralismo en que se encuentran las sociedades modernas, Habermas considera que debe llevarse a cabo la verificación en términos reales, es decir, efectivamente intersubjetivos, del punto de vista moral. Con tal fin propone la aplicación del principio de universalización a partir de la asunción ideal de rol como punto de vista moral que permite situar a cada uno de los participantes en la perspectiva de todos los demás, para la búsqueda sin coacciones de las normas rectoras de su praxis social.

La restricción de la información en la posición original que redundará en la construcción de unos principios con los cuales deberán estar de acuerdo los ciudadanos una vez el velo de ignorancia se ha levantado, significa para Habermas que los contenidos normativos implícitos en ella para asegurar la imparcialidad, como los relacionados con las concepciones de ciudadano políticamente autónomo, de sociedad bien ordenada y de términos equitativos de cooperación, están a cargo del teórico que

propone el diseño de este punto de vista.

Esta perspectiva de Habermas desconoce sin duda la situación en la que se encuentra el teórico mismo en tanto ciudadano que participa en las discusiones sobre justicia social, y en el caso concreto de la justicia como imparcialidad, cómo se arma el punto de vista para encontrar principios. Desde esta situación comparable a la esfera pública de Habermas pero restringida al dominio de lo político, situación donde se encuentran los ciudadanos con sus doctrinas comprensivas, se dirigen las propuestas con el objeto de ser discutidas y puestas en consideración. Allí estarán incluidas también las llamadas por Rawls concepciones modelo como la concepción de ciudadano libre e igual, de sociedad bien ordenada, etc. En esta situación se espera que surta efecto la discusión de los ideales, principios y juicios políticos hasta alcanzar un punto que puede ser aceptado como razonable, producto de su juiciosa ponderación en el denominado equilibrio reflexivo.

Ahora bien, Rawls ha hecho énfasis, desde su ensayo “El Constructivismo kantiano”, en el concepto de persona y en el carácter de razonable que le es asociado. Teniendo en cuenta que lo que se busca son las bases del “razonamiento político y el entendimiento dentro de una cultura pública”, representadas por la teoría y cuyo papel es posibilitar la aceptación de las instituciones sociales erigidas sobre aquellas bases, una concepción de la justicia sólo se puede justificar a los ciudadanos de una sociedad democrática moderna sobre razones suficiente y públicamente reconocidas. Por esto para Rawls la tarea de justificación de una concepción de la justicia se encuentra íntimamente relacionada con la razonabilidad, tal como lo expresa en la pregunta:

*¿Cómo puede la gente decidir cuál es la concepción de la justicia –para que sirva a su papel social– (la más) razonable para ellos en virtud de cómo conciben sus personas e interpretan los rasgos generales de la cooperación social entre personas así consideradas?*⁷

Las condiciones racional y razonable de los ciudadanos en la sociedad bien ordenada provienen de su consideración como poseedoras de los dos poderes morales: un sentido de la justicia y una concepción del bien. El primero representado en el procedimiento por las condiciones razonables de simetría en que se colocan las partes y por las restricciones

impuestas por el velo de ignorancia, y el segundo a través de su racionalidad. No obstante, la capacidad para un sentido de la justicia tiene una proyección más amplia que la de una concepción del bien, ya que tiene que darle forma al procedimiento en su conjunto, puesto que éste se encuentra presente en general en los razonamientos de los ciudadanos, en su vida política como miembros de una sociedad bien ordenada. En esto se diferencian dichos ciudadanos de los representantes solamente racionales de la posición original, pues los ciudadanos de la sociedad bien ordenada son tanto personas razonables como racionales. De allí que en su calidad de representantes que han de seleccionar principios, las partes deberán tener en cuenta no sólo que estos sean aceptados mutuamente, sino además deberán preguntarse “cómo afectará esto a las concepciones de sí mismos de los ciudadanos y a sus motivaciones para actuar conforme a tales principios”⁸. En estas condiciones se asienta el carácter público que ha de tener la concepción política de la justicia para dicha sociedad.

Posteriormente en *Liberalismo Político* Rawls continúa recalcando los rasgos del constructivismo en su papel de estructura del procedimiento conducente a la construcción y formulación de un contenido constituido por los principios de justicia, dentro de un dispositivo en el cual agentes racionales debaten constreñidos por las condiciones razonables de dicho dispositivo. A esto añadió también una concepción de lo razonable aplicada ampliamente a varios sujetos y no solamente como condiciones marco de la posición original, lo cual significa que esta noción se retoma ahora desde el contenido mismo de “una concepción política razonable”, a la cual se asocian los que considera los dos aspectos del ser razonables de las personas: “su disposición a proponer y a acatar los términos justos de la cooperación social entre iguales, y su reconocimiento de la anuencia a aceptar las consecuencias de la carga del juicio”⁹. Se trata de saber por lo tanto cómo entran estos aspectos en el procedimiento.

Es necesario, entonces, especificar el surgimiento de las características asociadas a las concepciones de sociedad y de persona que han de interactuar con los principios de la razón práctica en la puesta en marcha del procedimiento de construcción. En la medida en que el constructivismo político no procede solamente de la razón práctica sino que requiere de un procedimiento que modele las concepciones de sociedad y de persona, es preciso saber cómo surgen y cuáles son las características más apropiadas

das. Estas concepciones complementarias de los principios razonables y racionales de la razón práctica entran a formar parte como concepciones mismas de dicha razón, en tanto son caracterizadas o informadas por tales principios, y utilizadas por las personas en sus relaciones efectivas con los demás. Puesto que los sujetos aplican estos principios en sus prácticas sociales y políticas, las concepciones de sociedad y de persona son pues “concepciones de la razón práctica”. La relación de complementariedad entre estos dos aspectos de la razón práctica, sus principios y las concepciones de sociedad y de persona, constituyen así una relación compleja en la cual, al tiempo que la racionalidad y razonabilidad son principios de dicha razón, también modelan estas concepciones a través de los dos poderes morales: una concepción de la justicia y una concepción del bien. Por esto a la pregunta de Rawls: “¿cómo deben ser las personas para ejercer la razón práctica?”, se responde que deben poseer aquellas facultades morales que requieren a su vez de tales principios.

Rawls había señalado desde *Una teoría de la justicia* los rasgos de la sociedad bien ordenada y en el texto sobre el constructivismo kantiano ha enfatizado sobre el papel de esta concepción modelo, tanto en lo que compete propiamente a dicha sociedad como a los individuos que la componen y a sus demás rasgos. La conexión de esta concepción modelo con la de persona se evidencia en particular en los rasgos atribuidos a los miembros de esta sociedad desde los aspectos de su moralidad, su igualdad, y su libertad. Con la primera se relacionan su sentido de la justicia y su concepción del bien, con la igualdad su igual derecho de determinación y capacidad de valorar los principios que acuerden, y en tanto libres porque se consideran a sí mismos con “derecho a plantear pretensiones sobre el diseño de sus comunes instituciones en nombre de sus propias metas fundamentales y de sus propios intereses de orden supremo”¹⁰. Estas características de las personas, que hacen parte de los rasgos de la concepción modelo de sociedad bien ordenada, se suman a los rasgos que propiamente definen esta sociedad, enunciados por Rawls con detalle en un primer término¹¹.

La concepción de sociedad bien ordenada con sus rasgos, entre los que se cuenta los de la concepción de las personas morales como libres e iguales, no obstante no considerar aún ningún principio sustantivo para dicha sociedad, condiciona desde su aspecto formal la tercera concepción modelo, mediante la cual se logrará la construcción de tales principios.

De este condicionamiento se deriva la importancia de las dos concepciones básicas en las que están contenidas las intuiciones que han de ser representadas en la concepción mediadora de la posición original, cuya función es conectar la concepción de persona con los principios para la sociedad bien ordenada. En especial deben estar representadas la libertad, la igualdad y su autonomía expresada por su capacidad para un sentido de la justicia y una concepción del bien. La primera caracteriza a los ciudadanos de la sociedad bien ordenada que con plena autonomía se encuentran en el ejercicio público de los principios de justicia, y la segunda a los agentes de construcción dotados de una autonomía meramente racional.

La relación compleja antes mencionada entre los dos aspectos de la razón práctica da a entender que ni sus principios ni sus concepciones se construyen, sino que aparecen en el pensamiento práctico “mediante actividades guiadas por reglas públicas reconocidas y procedimientos que los cooperadores aceptan y consideran normas que regulan apropiadamente su conducta”¹². Para ello, nos dice Rawls, se requiere una concepción de lo recto y del bien que haga posible la aceptación de tales reglas indispensables para que los ciudadanos guíen sus actividades y sus conductas. Pero esta concepción a su vez reclama la utilización de los principios de la razón práctica, así como las concepciones políticas de sociedad y de persona, y por ende de individuos racionales y razonables, libres e iguales. Dado que tal concepción del bien sólo es pensable por la existencia de ciudadanos que en tanto poseedores de sus dos facultades morales pueden ser considerados políticamente como libres e iguales, ellos no representan un sujeto moral en general sino que su moralidad está referida a su condición de miembros de una sociedad. Así considerados estos individuos, al tiempo que hacen uso de la razón práctica, abren el contexto de los problemas políticos a los que se aplican los principios que los guían. En consecuencia, la naturaleza de la cooperación social entre ellos se debe caracterizar desde el marco de las relaciones en las que se encuentran inmersos, a diferencia de otro tipo de relaciones determinadas desde fuera por alguna otra instancia.

De allí que si la cooperación social tiene que producirse dentro de un pluralismo razonable, el método constructivista se presente como el recurso más adecuado para la situación en la cual los ciudadanos deciden autónomamente los términos de la cooperación social. Estos términos

han de concordar con los principios a que han llegado sus representantes ubicados según las condiciones razonables de simetría e imparcialidad con las que aquellos convienen y que proceden de las bases de su cultura pública política. La afirmación de esta concepción constructivista permite descubrir así los principios que ellos pueden aceptar en tanto libres e iguales, principios en los cuales expresan de manera autónoma sus valores políticos. La autonomía política, como derivada del procedimiento de construcción, permite presentar estos valores de manera ordenada como valores fundados en la razón práctica, de la cual surgen en conexión con las concepciones políticas de ciudadano y de sociedad como sistema justo de cooperación.

De este modo, el carácter razonable está referido al uso práctico político de la razón, que contiene bajo la forma de nociones y principios latentes en el sentido común de los ciudadanos de esa sociedad, las bases más profundas del acuerdo en torno a sus instituciones sociales. A partir de allí se planteará como meta para la filosofía política explicitar aquellas nociones y principios en articulación con sus tradiciones históricas, bajo la forma de una concepción que es propuesta a dichos ciudadanos. Su justificación va más allá de un razonamiento correcto a partir de premisas, no obstante ellas sean correctas y compartidas.

Así, por ejemplo, la concepción de las personas como libres e iguales, racionales y razonables, como parte de esas convicciones subyacentes en la cultura, ha de ser explicitada y llevada a consideración de los ciudadanos, quienes estarían en capacidad de aprobarla una vez les ha sido expuesta adecuadamente. En tanto esta concepción pertenece ya a la forma como los individuos de esa sociedad se consideran a sí mismos, y en esa medida pueden concebir sus relaciones de ciudadanos, no se trata de una consideración teórica externa o ajena a la sociedad real a la cual pertenecen, razón por la cual se debe poder establecer una conexión entre tal concepción y los principios alcanzados como producto del procedimiento.

La procedencia de los elementos de construcción así obtenidos, esto es, a partir de las intuiciones o convicciones más profundas que determinan las relaciones efectivas en la sociedad, permite por lo demás afirmar el carácter práctico y no epistemológico de la tarea de justificación de la teoría, puesto que se apoya en los fundamentos de aceptación de los ciudadanos, considerados por ellos como los más razonables. No se

deduce de la consideración de un orden previo de valores o verdades morales, aún cuando éste sea afirmado por los ciudadanos mismos, en relación con el cual se determinaría la verdad de la teoría, pues de este modo se estaría partiendo de una interpretación explícitamente dada bajo la forma teórica de su concepción comprensiva. En este sentido Rawls es enfático en el carácter práctico tanto de la tarea de justificación como en el trabajo de indagación de las convicciones “más profundas” consideradas las más razonables de la cultura pública. No obstante, esta tarea, que implica el reconocimiento por parte de los ciudadanos de las razones que cuentan para ellos como lo correcto o lo justo, no es previa, sino que hace parte y se lleva a cabo desde dentro del procedimiento mismo de construcción, pues dichas convicciones modelan el procedimiento en el que han de ser presentadas a través de los agentes racionales considerados como libres e iguales.

En la medida en que la libertad y la igualdad como intuiciones asociadas o definitorias de la concepción de persona no son evidentes por sí mismas, es necesario encontrar su interpretación más adecuada y acorde con esta concepción. Para que se produzca tal adecuación, esta interpretación debe tener arraigo igualmente en “las nociones más fundamentales de nuestra vida pública”, lo que se logra presentando dichas intuiciones en la formulación de lo que ha denominado una concepción modelo, que en tanto parte integrante a su vez de la concepción de la justicia, debe conducir a su adecuado entendimiento sobre aquellas. Este entendimiento depende de la claridad con que se formule tal concepción, conjuntamente con la que expresa las relaciones que individuos así considerados guardan con su sociedad, esto es, la concepción modelo de una sociedad bien ordenada. Este sería un primer paso para intentar posteriormente formular principios de justicia en conexión y a partir de estas concepciones.

Pero el carácter político pareciera por otra parte haber requerido un viraje de la concepción inicial plasmada en *Teoría de la Justicia* con el que se haría descansar más el peso en la concepción política de persona que en el procedimiento mismo, según el cual tenía una mayor incidencia el ejercicio argumentativo de formación racional de la voluntad en cumplimiento de la tarea encomendada dentro de la posición original de llegar a un acuerdo sobre principios. Rawls registra con mayor énfasis el cambio hacia lo político en el texto de 1985: “Justicia como Impar-

cialidad: Política no Metafísica”, donde reafirma el carácter práctico pero a la vez estrictamente político de la justicia como imparcialidad, cuyo sujeto son las instituciones básicas de la sociedad. Tal viraje significa para Habermas un alejamiento de los presupuestos normativos o idealizaciones que harían posible aquella práctica comunicativa y el consenso a que podrían llegar los individuos racionalmente motivados, como resultado del desempeño discursivo de las pretensiones de validez implícitas en sus juicios. No obstante, Habermas también había cuestionado el procedimiento como forma deficiente de operativizar el punto de vista moral, por sus adherencias sustantivas como la concepción misma de persona que según él se ha definido previamente, lo que le hacía perder su carácter intersubjetivo y procedimental. Pero teniendo en cuenta que la concepción de persona es simplemente representada en la posición original como dotada de las facultades para un sentido de la justicia y una concepción del bien, y que estas facultades a su vez definen una intuición proveniente de la cultura pública política, puede afirmarse que dado este papel no se desvirtúa el carácter procedimental con el que operacionaliza el punto de vista moral.

Sería de suponer igualmente que este desplazamiento hacia un énfasis en la concepción política de persona tuviera consecuencias en cuanto a la fundamentación de los principios. Pero el papel que en el procedimiento de construcción ocupa esta concepción está dado por individuos que logran el acuerdo en torno a principios que todos pueden aceptar desde un marco razonable, concepto que define no sólo a las personas sino las condiciones del procedimiento mismo. Por ello puede decirse que un constructivismo en términos estrictamente políticos, conserva su peso normativo tanto por parte del procedimiento como por la concepción de persona.

Es sabido además que las dos concepciones modelo básicas de persona y sociedad bien ordenada requieren una tercera concepción que modele idealmente las deliberaciones para la selección de los principios que regirían a ciudadanos así considerados como miembros de esa sociedad. De allí que este mecanismo de representación de la libertad y la igualdad de esos individuos tenga que considerar restricciones para las partes en concordancia con las intuiciones que las definen en tanto personas. El objetivo de acordar estos principios daría por cumplida la meta del constructivismo de entablar la conexión entre estos y una concepción

de persona, lo que significaría el logro de criterios de justicia para un modelo de sociedad representada en la sociedad bien ordenada.

Las restricciones para la búsqueda de los principios deben entenderse como la delimitación de un aspecto de la racionalidad a partir del cual pueden definirse los agentes de construcción, lo que permite considerarlos racionalmente autónomos, resaltando de este modo una de las características de la persona moral tal como sería concebida desde la posición de los miembros de una sociedad bien ordenada. Estas restricciones son, sin embargo, las que harán posible representar a los ciudadanos de esa sociedad en uso de una plena autonomía.

Como ha podido verse, la autonomía racional y el papel que cumplen los agentes de construcción se comprende y garantiza con la introducción del concepto de justicia puramente procesal en sus deliberaciones, según el cual no se anticipa criterio alguno de justicia que determine el acuerdo. Esta idea se encuentra incorporada a la posición original dada la consideración de racionales que les compete a los individuos tras el velo de ignorancia, como la única forma de proceder que estos tienen para promover sus intereses. En este sentido el concepto de autonomía racional forma parte de la concepción de persona moral que afirmarían los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, como la parte restringida de su razón autónoma en la cual se expresa su concepción del bien. El resultado del procedimiento de deliberación consistente en una concepción determinada de la justicia, sin importar el acuerdo a que se llegue, refleja el peso que para las partes tienen los argumentos que se han esgrimido. La ausencia de cualquier concepto previo de justicia o de bien asegura la independencia o autonomía racional de las partes, así como el seguimiento del procedimiento asegura la corrección del mismo. El resultado representado por los principios de justicia, es en este sentido el fruto de una valoración estrictamente racional que representa la garantía para la promoción de los intereses de todos y cada uno. En tal sentido puede decirse también que “lo justo viene definido por el resultado del procedimiento mismo”¹³.

Se hace necesario pues determinar para estos agentes racionales de la posición original los intereses que pueden guiar sus deliberaciones, dado el tipo de ciudadanos que representan, para los cuales deben escoger los principios que mejor expresen el diseño de las instituciones de la sociedad bien ordenada. En tanto ciudadanos de esta sociedad

que se consideran a sí mismos libres e iguales están en posesión de las facultades que les permiten ser portadores de estas intuiciones, a la vez que de los dos intereses llamados de orden supremo que harán posible el desarrollo y ejercicio de ellas. La relación entre estas facultades y los intereses de orden supremo que determinan la deliberación y la conducta de los agentes racionales, se hace necesaria dado el carácter moral con que han sido definidos los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, de los cuales son representantes. Se requiere pues para el objetivo de las deliberaciones consistente en acordar los principios de justicia, adscribir a los representantes meramente racionales de los ciudadanos de la sociedad bien ordenada en su condición de personas morales, estos dos intereses de orden supremo, así como del de proteger y promover la concepción del bien de los ciudadanos representados.

Pero además de estas características atinentes a los intereses, atribuidas a los agentes racionales ubicados de la posición original, Rawls considera necesario para la búsqueda y acuerdo sobre principios que ha de llevarse a cabo en la posición original, especificar preferencias y deseos de las partes que lleven sus deliberaciones a un resultado definido. Este planteamiento aunque contrasta con las restricciones atribuidas al velo de ignorancia, se dirige a asegurar una concepción del bien y la posibilidad de un acuerdo racional de manera autónoma a través del ejercicio de las facultades. La concepción del bien está referida más que a bienes propiamente dichos, a condiciones sociales y medios omnivalentes (*all-purpose means*) que permiten desarrollar y ejercer las facultades morales por los intereses de orden supremo que en ellas se tiene. Esto significa que la especificación de los bienes primarios es posible sobre la concepción de persona y de sus intereses tal como ha sido mencionada, y no a partir de una deducción empírica o histórica sobre hechos sociales generales. De este modo Rawls aclara su posición frente a la presentación de estos bienes en *Teoría de la Justicia*, donde aparecen como producto de una investigación psicológica, estadística o histórica¹⁴.

La inquietud que en este punto se plantea Rawls apunta a la relación entre estos bienes primarios y el concepto de autonomía racional atribuido a los agentes de construcción. El concepto de justicia puramente procesal había excluido toda concepción del bien o de lo justo como previa y orientadora de las decisiones, lo que garantizaba de hecho una parte de esa autonomía. Ahora, la estrecha relación entre los intereses de orden

supremo de las personas morales, interesadas en promover sus facultades, y los bienes primarios, garantiza aún más su alejamiento de toda heteronomía moral, puesto que no son necesidades ni inclinaciones de orden natural las que componen aquel listado ni guían sus deliberaciones. En consecuencia, esta segunda condición ligada a la concepción de persona moral, reafirma un concepto de autonomía que no depende exclusivamente del aspecto procedimental y de las restricciones introducidas por el velo de ignorancia con las que se caracteriza en principio la posición original. Son estas restricciones las que conducen a la preferencia por los bienes primarios, pero como concreción del ejercicio de las facultades morales inspirado por los intereses de orden supremo.

En esta concepción de la autonomía racional propia de los agentes de la posición original, están por lo tanto representados rasgos de la autonomía plena de los ciudadanos de la sociedad bien ordenada en la medida en que se guían por los principios adoptados por aquellos. Pero, aún teniendo en cuenta las características que definen las personas morales de esta sociedad, a partir de sus dos facultades morales, se pregunta Rawls por la forma como la posición original incorpora los elementos que se requieren para el ejercicio de la autonomía plena. Se trata de los elementos que definen toda cooperación social, el primero de los cuales está referido a los llamados “términos de cooperación equitativos”, entendidos como los “términos que puede razonablemente esperarse que cada participante acepte, con tal que todos los demás asimismo los acepten”¹⁵. Este elemento de lo razonable se caracteriza además por la idea del beneficio mutuo y recíproco de los participantes en la cooperación, mientras el elemento de lo racional, “expresa la concepción del provecho racional de cada participante”. Como se sabe, esta es la condición de los individuos en la posición original que ellos adoptan en representación de este elemento que también pertenece a los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, y que significa la realización de una de sus dos facultades morales, la de la concepción del bien, gracias al interés de orden supremo para llevarla a cabo. Bajo su condición de meramente racionales, y por lo tanto racionalmente autónomos, estos individuos sólo podrán guiarse dentro de las restricciones mencionadas por principios de elección racional, lo cual explica en principio de qué manera este elemento se incorpora a la posición original.

Sin embargo, para Habermas, el origen de la distinción entre ambas

formas de autonomía se levanta sobre la escisión de la personalidad moral conducente a una identidad pública y una privada, protegidas respectivamente por los denominados derechos liberales y de participación. Esta escisión es heredera, según él, de la comprensión moderna que establece a priori la esfera de los valores políticos, sobre la cual “se delimita una esfera de libertad prepolítica que resulta inaccesible a la autolegislación democrática”¹⁶. Tal distinción parece contradecir a su juicio la experiencia histórica del desarrollo de la voluntad política en la formación de los estados sociales, donde las relaciones y la frontera entre ambas clases de autonomías está a disposición de dicha voluntad de una manera variable, desconociendo también la raíz común de los derechos individuales y políticos.

Rawls ha dado respuesta a esta inquietud de Habermas según la cual los derechos y libertades negativas han sido instaurados a la manera de un orden colocado por encima de los ciudadanos, con la explicación sobre las cuatro etapas en que se desarrolla su teoría (*four-stage sequence*) tal como podría ser vista desde la sociedad civil. Estas son: la posición original, la etapa constitucional, la etapa legislativa y la etapa de los jueces. Con esta explicación quiere negar la supuesta supremacía y condicionamiento que ejercen las libertades negativas sobre el proceso democrático, pues precisamente su preocupación compartida con Habermas en la misma línea de Rousseau y Kant, es que las libertades negativas y positivas tienen el mismo origen, pues se encuentran en el primer principio, según dice el mismo Rawls. Según esto, tal situación tampoco podría derivarse de la estructuración de la teoría en las dos etapas de la construcción de principios y de su aplicación, a la que ha atribuido Habermas, entre otras, dicha consecuencia.

La idea de la secuencia en cuatro etapas de la teoría de la justicia muestra que se trata de un marco general de pensamiento utilizable por quienes aceptan la justicia como imparcialidad para entender y aplicar sus conceptos y principios. Luego “no describe ni un proceso político efectivo ni uno puramente teórico”¹⁷, sino que representa una guía para los diferentes momentos o etapas que garantiza la imparcialidad y razonabilidad del juicio, que es por supuesto un juicio político. En cada etapa puede decirse que los ciudadanos se representan a sí mismos o asumen el papel según el caso, pero no son realmente constituyentes, legisladores o jueces. Bajo estas circunstancias no habría por qué cuestionar la carencia

de autonomía plena en la posición original como un impedimento para desempeñar la función representativa o para elegir los principios.

La autonomía política expresa así los valores estrictamente políticos de los ciudadanos concernientes a sus instituciones políticas, como también a sus deliberaciones y decisiones en la construcción de un régimen constitucional. La secuencia en cuatro etapas en que se estructura la teoría, tiene en cuenta las restricciones de cada una de ellas para discutir sobre los asuntos políticos que de hecho siempre discuten en la sociedad real. Esto significa que si Habermas está de acuerdo con la idea de que la construcción de un régimen justo es un proyecto, debería también aceptar que incluso los ciudadanos de una sociedad bien ordenada están en capacidad para revisar y cambiar su constitución y sus leyes cuando las circunstancias lo requieran. Alcanzarían de esta forma su plena autonomía política que no puede darse a su vez por fuera de “una constitución razonablemente justa que garantice su libertad e igualdad, con todas las leyes y preceptos subordinados adecuados que regulan la estructura básica”¹⁸.

Es claro entonces que el concepto de lo razonable está presente desde el trasfondo de la posición original en su papel de especificar las restricciones de la deliberación y la ubicación simétrica de las partes, con lo cual se responde a los términos de cooperación social razonablemente aceptados, hasta las etapas constitucional, legislativa y judicial. Pero también puede ser reconocido en los tres niveles que se completan con la sociedad bien ordenada y la sociedad real, donde los ciudadanos aceptan o al menos creen que las instituciones diseñadas según tal concepción, satisfacen su propia concepción de la justicia¹⁹. Por otra parte, su representación se apoya en la restricción de la teoría a la estructura básica como objeto, lo que respalda la situación de igualdad y de ignorancia de los representantes de sujetos morales. La llamada “justicia de fondo” constituye los principios adoptados para esta estructura básica, según la cual las personas son tratadas en su condición de morales e iguales. Esto, a su vez, en la medida en que los principios han sido adoptados por representantes de tales personas situados en condiciones equitativas.

Así, las restricciones que implica lo razonable, enmarcadas en los términos equitativos de cooperación puestos a consideración y aceptados por personas dotadas y en ejercicio de las dos facultades morales, reflejan una doble relación respecto de lo racional. Por una parte lo

presuponen y por otra lo subordinan, lo primero en la medida en que sin una concepción del bien que movilice el deseo racional no puede haber cooperación social y, por lo tanto, no pueden ser calificadas estas relaciones dentro de parámetros de lo recto o lo justo, y lo subordinan porque estas restricciones significan delimitación de los fines últimos que dichas personas pueden perseguir. Para Rawls esta relación de subordinación de lo racional respecto de lo razonable representa la unidad en estos dos conceptos de la razón práctica, gracias al carácter previo de lo razonable al determinar las condiciones para la deliberación racional. Tal subordinación se traduce en la prioridad de lo justo o lo recto sobre lo bueno.

Dada esta prioridad de lo razonable, que expresa condiciones implícitas en la personalidad moral por las facultades que poseen los individuos de la sociedad bien ordenada, quienes actuarían por el deseo de orden supremo de guiarse por principios de justicia, y dado el reconocimiento y justificación pública de estos principios generado por la posición original en la medida en que allí se han representado adecuadamente tanto la libertad y la igualdad como la racionalidad y razonabilidad de aquellos ciudadanos, queda asegurada de este modo su autonomía plena como miembros de dicha sociedad. Al respecto afirma Rawls: “Al actuar a partir de esos principios, y afirmarlos en la vida pública, como derivados de ese modo, –los ciudadanos– expresan su plena autonomía”²⁰. Esta relación permite comprender el papel fundamental que juega lo razonable no sólo para determinar los rasgos de la posición original, sino en relación con la autonomía plena, por la justificación pública que pueden hacer de los principios los ciudadanos de la sociedad bien ordenada.

Ahora bien, el concepto de lo razonable, además de pertenecer en principio a los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, lo encontramos proyectado también en la actitud de los ciudadanos de la sociedad real que tras un debido examen de las diferentes propuestas a la luz de sus más firmes convicciones, en lo que se ha denominado el procedimiento del equilibrio reflexivo, determinan cual de estas teorías es la más razonable para ellos por ser la que mejor interprete la libertad y la igualdad. En este sentido la autonomía plena, a diferencia de la autonomía racional que sólo es posible en los términos hipotéticos de un mecanismo de representación, constituye “un ideal moral que forma parte del ideal más comprensivo de sociedad bien ordenada”²¹, ideal que pertenece por supuesto a los ciudadanos de la sociedad real.

La autonomía plena es pues, como lo afirma Rawls, “un ideal factible de la vida política” asociado al ideal de persona moral, condicionados ambos por lo que llama los “hechos generales”, constituidos por el sistema de creencias y conocimientos tenidos por verdaderos en la sociedad. Los diversos aspectos de este ideal quedan representados según la forma como se establece la posición original a partir de los conceptos de lo racional y lo razonable. De allí también que una concepción de persona moral y política se diferencie de una teoría de la naturaleza humana que pertenecería a aquellos hechos generales desde los cuales juzgarían los individuos de la sociedad real si una concepción de la justicia es la más adecuada. Esta posición se diferencia tanto de la que tienen los ciudadanos en la sociedad bien ordenada como la de los agentes de construcción en la posición original, y que Rawls considera como un tercer punto de vista: “el de ustedes y yo”, lugar donde se llevaría a cabo el equilibrio reflexivo general y amplio, es decir, sopesando y haciendo los ajustes y revisiones indispensables a la teoría resultante frente a todas las convicciones en todos sus niveles.

Es de anotar que, no obstante el papel fundamental de este ideal moral y político de persona, siempre estará presente una concepción de la naturaleza humana para ser propuesta a los agentes racionales que han de decidir sobre principios, como parte de los hechos generales no excluidos por el velo de ignorancia y que pertenecen a las creencias y conocimientos de los habitantes de la sociedad real, hechos de los cuales necesariamente hay que partir. Es claro entonces que una concepción de la naturaleza humana no puede hacer parte o definir el marco de condiciones razonables de la posición original. Esta ingerencia no va más allá de la misma medida en que todas las doctrinas razonables hacen factible la existencia de un ideal político de persona.

La concepción de la mencionada autonomía plena asociada a los términos equitativos de cooperación social que razonablemente puede esperarse, implica además la aceptación pública de los principios. Esta aceptación pública se produce en varios niveles que comprenden el reconocimiento general de los principios como reguladores adecuados y efectivos de las instituciones sociales, sobre la base de creencias públicamente compartidas y métodos de investigación científica que se presupone son aceptados normalmente por los miembros de una sociedad bien ordenada. Pero además de estos niveles de aceptación pública

que se darían en la sociedad bien ordenada, debe darse una aceptación que justifique públicamente la concepción de la justicia por parte de los ciudadanos de la sociedad real. Según Rawls esta justificación está ya presente en la cultura pública, tanto en las instituciones como en las tradiciones²². Se produce entonces cuando los ciudadanos reflexionan y sopesan la concepción propuesta a la luz de sus convicciones.

De allí que Rawls ha reservado el término “publicidad plena” para la sociedad bien ordenada cuando se producen todos los niveles de publicidad. Esto es posible si se considera que en esta sociedad deben coexistir diversas concepciones de bien dentro de un ideal de cooperación entre personas que se consideran libres e iguales, definido por términos equitativos que contemplan tanto lo racional como lo razonable. De otra parte esta concepción se aplica a las instituciones de la estructura básica con efectos a largo plazo sobre el carácter y las metas de los ciudadanos, lo que contribuye también al examen público de dichos términos de cooperación y en consecuencia al cumplimiento de la exigencia de publicidad plena. Lo decisivo es que en el marco de la sociedad bien ordenada el consenso que representa la publicidad plena se limita a los principios de justicia social y política y no a otras esferas sobre las cuales no es posible acuerdo público, tales como en asuntos religiosos, filosóficos etc. “El consenso al que se aplica la publicidad tiene limitado su alcance a la constitución moral pública y a los términos fundamentales de la cooperación social”²³.

Puesto que la publicidad está ligada estrechamente a los principios, objeto de construcción en la posición original, ella está representada en dicho dispositivo en la medida en que las partes evalúan las distintas concepciones de justicia que se les presentan con el fin de elegir la que pueda ser reconocida a la luz de las condiciones de la publicidad que desde los distintos niveles se estipulan. El acuerdo sobre estas condiciones que tocan con reglas y formas de razonamiento, así como con métodos, procedimientos y creencias socialmente aceptadas, tienen repercusión tanto en la elección como en la aplicación de los principios. De allí que las restricciones contempladas por el velo de ignorancia como lo que razonable y públicamente se acepta por conocimientos y creencias verdaderos, se reflejen en el nivel de publicidad que tienen estas creencias y conocimientos para los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, con exclusión de las demás doctrinas comprensivas tenidas por ellos como

verdaderas. Rawls encuentra la razón de esta exclusión en el carácter práctico de la filosofía política, que busca un punto de vista imparcial entre las distintas concepciones constitutivas de las circunstancias subjetivas de la justicia, pero que al mismo tiempo se ve ante la imposibilidad de “un acuerdo razonado y libre de coacciones” en torno a ellas. De este modo, se pone de presente una característica del constructivismo kantiano al hacer depender los principios de consideraciones prácticas, y no adaptarlos a las circunstancias de la vida social o a las limitaciones del razonamiento humano.

Así pues, si bien es cierto que en la posición original la autonomía de las partes es sólo racional, las condiciones razonables de la deliberación han sido aceptadas públicamente, con lo cual los principios adquieren una justificación pública que refleja la aceptación por parte de los ciudadanos tanto de los términos de la cooperación social, como de los rasgos de su personalidad moral y política, es decir, la libertad y la igualdad.

Esta situación de aceptación pública y razonable que tiene su origen en las discusiones de los ciudadanos refleja “una lectura intersubjetivista del concepto kantiano de autonomía”²⁴, tal como lo admite el propio Habermas, que conduce a la aplicación de este concepto al terreno de la autonomía política de ciudadanos que toman decisiones en el marco de un estado democrático de derecho, sobre la base de buenas razones expresadas dentro de los parámetros de lo que ha denominado el uso público de la razón. Con este concepto que le imprime el carácter procedimental a la razón práctica, los ciudadanos pueden discutir los elementos esenciales de su constitución formulados a la luz de los principios elegidos en la posición original, y así ejercer autónomamente su poder político.

Rawls rechaza por ello la interpretación que, sin embargo, hace Habermas sobre el origen de la prioridad de las libertades subjetivas en la justicia como imparcialidad, como establecidas de manera definitiva y con anterioridad a la voluntad política, pues dichas libertades no han sido definidas temporalmente primero en la posición original, ni tienen un valor anterior a las libertades políticas, sino que surgen como resultado del proceso constituyente, es decir, sobre un trasfondo más amplio y fruto de las deliberaciones producidas a lo largo del tiempo. En este sentido, en el caso de ser fijadas en la carta de derechos de la constitución, como lo acepta aunque no lo exige la justicia como imparcialidad, son resultado de la voluntad popular y no anteriores a ella, y aunque restringen

en efecto la legislación de la mayoría ya que ésta debe tener en cuenta las libertades de conciencia, pensamiento y expresión, esto no significa que constituyan una constricción externa sobre la soberanía popular.

Con esta explicación quiere mostrar Rawls que no se trata de una proyección directa de la autonomía sobre la sociedad constituida jurídicamente como lo sostiene Habermas, pues esto implicaría una relación que en realidad no se da entre las distintas etapas, desconociendo además el papel que cumplen las partes en cada una de ellas. Tampoco es admisible que se trate de un ordenamiento que no pueden experimentar los ciudadanos como proceso histórico en el cual deben ser reactualizadas o apropiadas de generación en generación las intuiciones morales y políticas, ya que de hecho ellos hacen uso de tales intuiciones y emplean el marco de justicia que les ha sido legado, esto es, en el que han nacido y se encuentran, ya que "... dichas intuiciones son obra de las generaciones pasadas que nos las transmitieron a medida que nosotros crecimos en su seno"²⁵.

Se puede afirmar que la comprensión de la posición original en su carácter de mecanismo de representación, en el cual se expresan las relaciones complejas que surgen a partir de las características de las intuiciones básicas de persona y sociedad bien ordenada, principalmente las contenidas en los conceptos de razonabilidad y publicidad, así como la comprensión del papel que juega la secuencia de cuatro etapas de la aplicación de la teoría, permiten clarificar las inquietudes en relación con la posibilidad de un despliegue efectivo de la autonomía política. Con ello se demuestra igualmente que las libertades subjetivas no están por encima ni son anteriores a las libertades políticas, y que dicha secuencia es compatible con la idea de que las libertades de los modernos están sujetas a la voluntad constitucional. La justicia como imparcialidad, en su carácter de concepción política, encuentra la conexión interna entre las dos formas de autonomía a través de la concepción de persona y sus dos facultades morales, y no solamente desde el ejercicio de la autonomía política como sostiene Habermas. Las libertades individuales tienen así su asiento en su respectiva facultad moral y en los intereses de orden supremo que se le asocian, que en su conjunto expresan los rasgos de las personas en tanto miembros de una sociedad con su cultura, sus organizaciones e instituciones políticas.

NOTAS

¹ Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en: *Jürgen Habermas / John Rawls. Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Piados, 1998, p 67.

² John Rawls, “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, en: *Revista Diálogo filosófico* (Trad. Emilio Martínez Navarro, Madrid), “it describes the parties, each of whom are responsible for the essential interests of a free and equal person, as fairly situated and as reaching an agreement subject to appropriate restrictions on what are to count as good reasons”. “Justice as Fairness Political not Metaphysical”, en: Samuel Freeman (Ed.) *Collected Papers*, Harvard University Press, 2001.

³ *Ibid.*, Nota # 20 “... subject to reasonable conditions to characterize deliberations of the parties”.

⁴ John Rawls, “Réplica a Habermas”, en: *Jürgen Habermas / John Rawls. Debate sobre el liberalismo Político*, p 85.

⁵ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México: FCE, 1979 (Trad. M. Dolores González), p 37.

⁶ John Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en: *Justicia como equidad* (Trad. Miguel Ángel Rodilla), Madrid: Tecnos, p 140.

⁷ John Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, p 139.

⁸ John Rawls, *Liberalismo Político*, Bogotá: FCE, 1996, (Trad. Sergio René Madero Báez), p 113.

⁹ John Rawls, *Liberalismo Político*, p 105.

¹⁰ John Rawls, “El constructivismo kantiano en teoría moral”, p 142.

¹¹ *Ibid.*, p 142. “Primero, tal sociedad está regulada de forma efectiva por una concepción pública de la justicia; esto es, es una sociedad en la que todos aceptan, y saben que los otros igualmente aceptan, los mismos principios de lo recto y de la justicia. Es también el caso que la estructura básica de la sociedad, la articulación de sus más importantes instituciones formando un sistema social, satisface de hecho esos principios y todos creen, en base a buenas razones, que los satisface. Finalmente, los mismos principios públicos de la justicia se fundan en creencias razonables en tanto que establecidas por métodos de investigación generalmente aceptados en la sociedad; y lo mismo ocurre con la aplicación de esos principios para juzgar las instituciones sociales”.

¹² John Rawls, *Liberalismo Político*, p 117.

¹³ John Rawls, “El constructivismo Kantiano...”, p 144.

¹⁴ *Ibid.*, p 147.

¹⁵ *Ibid.*, p 148.

¹⁶ Jürgen Habermas, “Reconciliación...”, p 68.

¹⁷ John Rawls, “Réplica a Habermas”, p 102.

¹⁸ *Ibid.*, p 107.

¹⁹ John Rawls, “El constructivismo kantiano...”, p 156.

²⁰ *Ibid.*, p 152.

²¹ *Ibid.*, p 153.

²² *Ibid.*, p 156.

²³ *Ibid.*, p 158.

²⁴ Jürgen Habermas, “Reconciliación...”, p 41.

²⁵ John Rawls, “Réplica a Habermas”, p 104.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LA TENSION REPUBLICANA EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS

Oscar Mejía Quintana

INTRODUCCIÓN

El *resurgimiento de la filosofía política* en la segunda mitad del siglo XX se origina, cronológicamente, con la publicación de la *Teoría de la Justicia* (1971) de John Rawls, cuyos planteamientos constituyen un audaz intento por fundamentar una nueva concepción de la moral, la política y el derecho, y de sus relaciones entre sí, con sustanciales connotaciones para el desarrollo institucional de la democracia e inaugurando con ello un proyecto alternativo, similar al de Habermas, que hoy se inscribe en lo que ha dado por llamarse democracia deliberativa. El planteamiento rawlsiano genera un debate sin precedentes en el campo de la filosofía moral y política que, aunque se inicia en los Estados Unidos, se extiende rápidamente a Europa y otras latitudes por sus implicaciones para la estructuración o *reestructuración institucional* de los estados y sociedades, en el marco de una tendencia globalizadora que exige radicales reformas internas en los mismos.

Las primeras reacciones a la propuesta rawlsiana, en la misma década del 70, van a provenir, desde la orilla liberal, de los *modelos neocontractualistas*, todas teniendo como denominador común la reivindicación de la libertad sin constricciones, la autorregulación de la economía sin intervencionismo estatal, la minimización del Estado y la reivindicación del individuo y su racionalidad instrumental. Iniciando la década de los

80 se origina la *reacción comunitarista*, que da origen a una de las más interesantes polémicas filosófico-políticas del siglo XX¹, configurando una especie de versión contemporánea de los “Jinetes del Apocalipsis” por lo radical de la misma y la sustancial confrontación que le plantean a todo el proyecto liberal de la modernidad.

En este marco se desarrollan *tres ramificaciones* de la filosofía política contemporánea. Una primera la constituye el *republicanismo* que encuentra su renacer, después de casi un siglo², en la década de los setenta, con los estudios de Pocock y Skinner³ que, paralelo al comunitarismo y alimentándose del mismo, reconstruye los presupuestos de la tradición republicana y su crítica al liberalismo⁴. Una segunda, que se consolida desde la década de los ochenta, la encontramos en el *marxismo analítico*, cuyos principales exponentes serán Jon Elster y Philippe Van Parijs, entre otros⁵, y que se presenta, en la versión del primero, como un “rawlsianismo de izquierda”, problematizando la posibilidad, incluso, de una “vía capitalista al comunismo”.

Entre estos diques se va bosquejando una tercería, tanto como consolidación de sus propios planteamientos como en respuesta a los mismos, expresada en la obra del último Habermas, *Facticidad y Validez* (1992) donde propone una teoría discursiva del derecho y la democracia, así como, en Rawls, con la publicación de *Liberalismo Político* (1993). En ambas obras los dos autores, retomando muchos de los presupuestos republicanos⁶, coinciden en la propuesta de un modelo de *democracia deliberativa* que a su vez se ha visto enriquecido por diversas interpretaciones desde las tendencias anotadas.

A continuación se presentará un recorrido por la evolución del pensamiento filosófico político de John Rawls con posterioridad al planteamiento de *Teoría de la Justicia*, buscando señalar como Rawls experimenta un giro en sus planteamientos, giro que se encuentra relacionado con la asunción y el reconocimiento que este autor hace de los planteamientos y propuestas del republicanismo. El escrito pretende ilustrar como *hipótesis de trabajo*, que en su obra tardía se presenta un acercamiento y recuperación de los ideales republicanos con el objetivo de superar una serie de fallas detectadas en sus planteamientos tempranos y, a la vez, responder a una serie de cambios y modificaciones presentes en la sociedad, que han generado la desactualización de los planteamientos del Rawls de *Teoría de la Justicia*.

Con relación a esta hipótesis se construyen dos subhipótesis, la primera de las cuales señala que en la preeminencia que, con posterioridad a *Teoría de la Justicia*, Rawls da a la cuestión de la estabilidad sobre la noción de desobediencia civil, se muestra claramente la asunción del ideal republicano. La segunda subhipótesis sostiene que en la preeminencia que, en la obra tardía, obtiene la lectura moderada del equilibrio reflexivo, se puede apreciar claramente la influencia que sobre Rawls ejercen Pocock y Skinner.

Para realizar este trabajo el texto hace en primer lugar un repaso de la *Teoría de la Justicia* (1), donde se quiere dejar en claro las ideas fundamentales que animan el constructo de la posición original (1.1) junto a las propuestas de la desobediencia civil y las dos lecturas del equilibrio reflexivo (1.2); para mostrar como en la idea de un constructivismo kantiano en teoría moral (1.3) Rawls comienza a dar un giro hacia el comunitarismo, asumiendo sus críticas y tratando de darles solución a través de la idea de la *persona moral*.

Con posterioridad a esto, y como paso previo al estudio del giro hacia el republicanismo, se hará un estudio de la llamada tradición republicana (2), donde se espera aclarar la relación de ésta con el liberalismo y la división que existe a su interior entre una corriente que podríamos denominar *neo-republicanismo* (2.1) de origen y evolución anglosajona, representada por autores como Pocock y Skinner, y el *post-republicanismo* (2.2) que se desarrolla en Francia y que tiene como representantes a una nueva generación de autores, dentro de los que se destacan Luc Ferry, Alain Renaut y Sylvie Mesure.

La tercera parte está dedicada a la exposición de los cambios que Rawls realiza en su obra tardía (3). Por un lado se revisarán los cambios y giros hechos por Rawls en *Liberalismo Político* (3.1) donde se destacará la propuesta de un consenso entrecruzado (3.1.1) y la idea de la razón pública y los esenciales constitucionales (3.1.2). De igual manera, se mostrarán las reformulaciones hechas por Rawls en *Justicia como Equidad: una Reformulación* (3.2), para resaltar los cuatro papeles que, en opinión de este autor, cumple la filosofía política en la actualidad (3.2.1) y la reflexión que desarrolla acerca de la cuestión de la estabilidad (3.2.2).

Para concluir se recuperaran las críticas que Habermas hace a Rawls en el *Debate sobre el Liberalismo Político*, donde se pueden apreciar los problemas y, sobre todo, los límites que tienen la teoría de Rawls, los

cuales no logran ser superados con las sucesivas reformulaciones que introdujo en su pensamiento.

1. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

1.1. LA POSICIÓN ORIGINAL

La crisis de legitimidad de la sociedad contemporánea pretenderá ser superada por John Rawls a través de unos principios de justicia consensualmente concertados que permitan orientar y corregir el ordenamiento jurídico-político desde unos criterios que puedan satisfacer las expectativas, diferencias y desigualdades de la pluralidad de sujetos colectivos que conforman la ciudadanía. El paradigma del derecho que se deduce de esta *concepción política de la justicia* plantea un procedimiento consensual de construcción jurídica⁷ en la concepción, concreción y ejecución de contenidos, instrumentos y productos jurídico-legales de todo orden⁸.

Desde la *Teoría de la Justicia*⁹ Rawls ha concebido este procedimiento de argumentación consensual como el instrumento para garantizar que los principios de justicia social o cualquier tipo de principios normativo-procedimentales que deban orientar la sociedad sean escogidos dialógicamente, rodeando el proceso de las condiciones necesarias para que no sea contaminado por intereses particulares y se garantice la universalidad y validez normativa de los mismos¹⁰.

El constructo metodológico que utiliza para ello es el de la *posición original*, con el cual se pretende describir un estado hipotético inicial que asegure la neutralidad de los principios y la simetría discursiva y, como consecuencia de ello, la imparcialidad a su interior¹¹. El *velo de ignorancia*, principal mecanismo metodológico, tendrá el propósito de representar la potencial discusión simétrica pública sobre la estructura básica de la sociedad, asegurando la libertad e igualdad argumentativas de los seres humanos y grupos sociales, con el fin de garantizar que la concepción pública de la justicia que se concierte sea el fruto de un procedimiento dialógico amplio y participativo.

La concepción de justicia pública que de ello se deriva no sólo constituye el fundamento dialógico-moral, extra-sistémico, de todo el ordenamiento jurídico político sino que, simultáneamente, es un criterio de interpretación y legitimación de todas las medidas que el Estado tome en torno a la sociedad. De allí se desprenden tanto las interpretaciones

constitucionales como las interpretaciones ciudadanas sobre cualesquiera leyes y medidas que afectan el orden social, tanto en su esfera pública como privada.

1.2. LA DESOBEDIENCIA CIVIL Y EL EQUILIBRIO REFLEXIVO

En la *Teoría de la justicia* el concepto de desobediencia civil aparece como la parte final de las instituciones de la justicia, después de todo el proceso de fundamentación que Rawls había venido adelantando en los capítulos anteriores. De aquí puede deducirse que Rawls delimita su teoría de la desobediencia civil¹² a un marco político específico. Efectivamente, para Rawls, la desobediencia civil encuentra el ambiente propicio para su desarrollo en una sociedad casi justa, en su mayor parte bien ordenada y por consiguiente en una sociedad democrática que no está exenta de cometer injusticias contra una parte de sus integrantes.

Una vez establecido este marco se puede entrar a estudiar la definición de desobediencia civil que aporta Rawls. Ésta se concibe como un “acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno”¹³. La desobediencia civil es un mecanismo de excepción con el que cuentan las minorías para defenderse de una mayoría que promulga leyes que están perjudicándolas y no quiere hacer caso a sus reclamos y exigencias. A través de la desobediencia civil se está apelando al sentido de justicia de la comunidad, argumentando la violación del acuerdo entre personas libres e iguales. Para Rawls también vale la pena tener en cuenta que:

...la desobediencia civil es un acto político, no sólo en el sentido que va dirigido a la mayoría que ejerce el poder político, sino también porque es un acto guiado y justificado por principios políticos, es decir, por los principios de justicia que regulan la constitución y en general las instituciones sociales¹⁴.

Dentro de la sociedad el manejo de la desobediencia civil resulta ser algo muy delicado, por lo cual Rawls coloca una serie de condiciones para su correcto ejercicio: en primer lugar la desobediencia civil se aplica a casos claramente injustos como aquellos que suponen un óbice cuando se trata de evitar otras injusticias. Se trata de restringir la desobediencia a las violaciones de los dos principios de justicia rawlsianos y de manera

más específica a la violación del principio de libertad. Por otro lado, la desobediencia civil se concibe como el último recurso en ser utilizado, una vez han sido agotadas todas las vías legales debido a la falta de atención e indiferencia de las mayorías. Finalmente, la desobediencia civil debe darse dentro de un marco de absoluto respeto a la ley, porque ella “expresa la desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley, aunque está en el límite extremo de la misma”¹⁵. Con ella “se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta”¹⁶.

Para Rawls esta última condición resulta ser muy importante pues permite probar a las mayorías que el acto del desobediente es político, sincero y legítimo, lo que apoya el llamado que se hace a la concepción de justicia de la comunidad. Para que la desobediencia civil de resultados favorables Rawls también señala una serie de restricciones o precauciones que deben tener en cuenta los desobedientes: no se debe pretender colapsar o desestabilizar el sistema, se debe estar seguro de la imposibilidad de recurrir a los medios legales y se debe realizar un estudio concienzudo de la situación, para examinar la conveniencia del acto de desobediencia y de ser necesario recurrir a formas alternativas de protesta.

Pese a todo Rawls reconoce la posibilidad de una radicalización de la desobediencia civil, llegando a adquirir formas violentas, en caso de no ser debidamente atendidas las demandas de los desobedientes. Puesto que “quienes utilizan la desobediencia civil para protestar contra leyes injustas no están dispuestos a desistir de su protesta en caso que los tribunales no estén de acuerdo con ellos”¹⁷, esta situación no deslegitima el acto de desobediencia. En este punto surge la pregunta por cuál es la última instancia posible para evaluar las razones y los actos de los desobedientes. El último tribunal de apelación, sostiene Rawls, es el electorado en general. No hay peligro de anarquía en tanto haya cierto acuerdo entre las concepciones de justicia que detentan los ciudadanos. Aunque la desobediencia civil está justificada lo cierto es que parece amenazar la concordia ciudadana. En ese caso, la responsabilidad no recae en aquellos que protestan sino en aquellos cuyo abuso de poder y de autoridad justifica tal oposición porque usar el aparato coercitivo para mantener instituciones injustas es una forma de fuerza ilegítima a la que los hombres tienen derecho a resistirse.

Para concluir, vale la pena recordar que el adecuado uso de la desobediencia civil garantiza y fortalece la estabilidad del sistema político, pues por medio de ella se refuerzan las instituciones justas, permite rechazar las injusticias y corregir las divergencias y disputas. A través de medios como la desobediencia civil logran encontrar anclaje en la realidad las figuras y constructos de la democracia constitucional, que por momentos resultan ser excesivamente formales y teóricos.

Sin embargo, en el campo de la filosofía práctica existe un constructo aún más radical que la misma desobediencia civil, el equilibrio reflexivo, con la cual la plausibilidad de los principios se irá comprobando paulatinamente al contraponerlos con las propias convicciones y contrastarlos con orientaciones concretas en situaciones particulares¹⁸. Esta figura admite dos lecturas, la primera es *metodológica* y consiste en buscar argumentos convincentes que permitan aceptar como válidos el procedimiento y los principios derivados. En este momento se denomina equilibrio porque "... finalmente, nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación"¹⁹. Este equilibrio no se concibe como algo estable o permanente, sino que se encuentra sujeto a transformaciones por exámenes ulteriores que pueden hacer variar la situación contractual inicial.

No basta justificar una determinada decisión racional, deben justificarse también los condicionantes y circunstancias procedimentales. En este sentido, se busca confrontar las ideas intuitivas sobre la justicia, que todos poseemos, con los principios asumidos, logrando un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta alcanzar una perfecta concordancia. En este proceso tienen cabida tanto los juicios éticos como las concepciones morales de los individuos. Para esta lectura el equilibrio reflexivo se constituye en una especie de auditaje subjetivo desde el cual el individuo asume e interioriza los principios concertados como propios, pero con la posibilidad permanente de cuestionarlos y replantearlos de acuerdo a las nuevas circunstancias.

Ello se convierte en un recurso individual que garantiza que el ciudadano, en tanto persona moral, pueda tomar distancia frente a las decisiones mayoritarias que considere arbitrarias e inconvenientes; de esta manera, la "exigencia de unanimidad... deja de ser una coacción"²⁰. La voluntad general no puede ser impuesta con el argumento de ser moral-

mente legítima por ser mayoritaria: tiene que ser subsumida libremente por el individuo, en todo tiempo y lugar. El equilibrio reflexivo es la polea que permite articular la dimensión política con la individual, dándole al ciudadano, como persona moral, la posibilidad de replantear los principios de justicia y la estructura social que se deriva de ellos cuando sus convicciones así se lo sugieran. De esta manera Rawls pretende resolver la contradicción que había quedado pendiente en el contractualismo clásico entre la voluntad general y la autonomía individual, que Kant había intentado resolver sin mucha fortuna.

La segunda lectura del equilibrio reflexivo es *política* y, sin duda, más prospectiva. Aquí, los principios *deben ser refrendados* por la cotidianidad misma de las comunidades en tres dimensiones contextuales específicas: la de la familia, la del trabajo y la de la comunidad, en general. Sólo cuando desde tales ámbitos los principios universales pueden ser subsumidos efectivamente, se completa el proceso. En este punto pueden darse varias alternativas: la primera es la aceptación de los principios, y del ordenamiento jurídico-político derivado de ellos, por su congruencia con nuestro sentido vital de justicia. La segunda es la marginación del pacto pero reconociendo que los demás sí pueden convivir con ellos y que es una minoría la que se aparta de sus parámetros, reclamando tanto el respeto para su decisión como las mismas garantías que cualquiera puede exigir dentro del ordenamiento. La tercera es el rechazo a los principios y la exigencia de recomenzar el contrato social, es decir, el reclamo por que el *disenso radical* sea tenido en cuenta para rectificar los términos iniciales del mismo. Normativamente significa que el pacto nunca se cierra y que siempre tiene que quedar abierta la posibilidad de replantearlo.

1.3. CONSTRUCTIVISMO KANTIANO Y TEORÍA MORAL

Ante las múltiples críticas de liberales y comunitaristas, Rawls se permite corregir y llenar los vacíos que evidencian sus críticos. Aquí, específicamente se concentra en el aspecto moral de su planteamiento volviendo sobre la teoría kantiana, lo que sugiere la reasunción de elementos como la autonomía y el procedimiento de consensualización²¹. Sin ser propiamente kantiana (pues, como algunos anotan, cuando más se reclama kantiano es cuando más claramente comienza a evidenciarse la toma de distancia frente a Kant) la revisión rawlsiana evidencia el

precedente constructivista que infiere de la filosofía práctica kantiana²².

El propósito de este apartado será explicar el *constructivismo kantiano* como el elemento que permite a Rawls asumir las críticas comunitaristas a su propuesta original, siendo éste el punto en donde se muestra el giro que el autor hace hacia el comunitarismo. En esta etapa se da capital importancia al concepto de persona moral y a las facultades que ésta posee, su sentido de justicia y su concepción de bien.

El constructivismo kantiano tiene un objetivo político fundamental: busca *superar el conflicto* que ha desgarrado a la democracia, fundamentando su solución a través de la persona moral del ciudadano. En tal sentido, articula el contenido de la justicia con una concepción de persona, en tanto libre e igual, capaz de actuar racional y razonablemente y, como tal, cooperar socialmente²³.

El conflicto que ha dividido a la democracia ha sido el que se ha presentado entre dos tradiciones: la de la libertad, a partir de Locke, y la de la igualdad, a partir de Rousseau. La primera prioriza las *libertades cívicas* (pensamiento, conciencia, propiedad), y la segunda las *libertades políticas*, subordinando las primeras a estas últimas. El punto de superación de esta dicotomía puede encontrarse en una interpretación de la libertad y la igualdad congenial con la de persona moral. La justicia como equidad articula la concepción de persona moral con la de sociedad-bien-ordenada a través de un procedimiento de argumentación moral ilustrado en el modelo de la posición original. Con ello establece una mediación entre las dos, conectando la persona moral que elige los principios de justicia de una sociedad con el esquema de cooperación social de esa misma sociedad.

La autonomía plena se realiza en la vida diaria de los ciudadanos. Ella se define como racional, en cuanto la búsqueda del provecho personal de cada participante. Y aunque está incorporada a la estructura de la posición original, el criterio guía será siempre el que lo razonable subordina y presupone lo racional. Ello expresa un rasgo de unidad de la razón práctica: la razón práctica empírica está subordinada por la razón práctica pura. Esta unidad está garantizada porque lo razonable encuadra a lo racional, lo cual es una característica del constructivismo kantiano: la prioridad de lo justo sobre lo bueno.

Las personas morales poseen *dos capacidades morales*: la capacidad para un sentido de justicia efectivo²⁴ y la capacidad para formar, revisar

y perseguir racionalmente una concepción del bien. De éstas se derivan *dos intereses supremos*: el de realizar sus facultades y el de ejercer sus facultades, los cuales gobiernan la deliberación y la conducta en sociedad, con lo cual se garantiza que la moral no se quede a nivel abstracto. De ello se desprende un tercer *interés de orden superior*: proteger y promover su concepción del bien. La pregunta en este punto es si el conocimiento de los bienes primarios no vicia la argumentación de las personas morales. Para Rawls, los bienes primarios son condiciones sociales de la realización y el ejercicio de las facultades morales. La autonomía está dada en que las partes no se someten a principios a priori de justicia y en que se mueven por intereses de orden supremo. Constituyéndose este punto en un esfuerzo por superar los problemas que la crítica comunitarista había señalado al planteamiento de *Teoría de la Justicia*, y de igual manera, el punto que marca un acercamiento de Rawls a dicha posición.

Pero todo esto, a su vez, hace parte de los rasgos que caracterizan a una sociedad–bien–ordenada: poseer una concepción pública de justicia, estar constituida por personas morales libres e iguales, y tener estabilidad en el sentido de justicia. La primera, hace referencia a la necesidad de que la concepción de justicia esté abierta a la discusión de la ciudadanía haga parte de su vida social. La segunda, porque el ciudadano es concebido como persona moral y como tal debe ejercer y realizar sus facultades, una de las cuales es poseer un sentido de justicia efectivo. La tercera se entiende como la necesidad de que, independientemente de lo que las partes decidan en una situación hipotética de argumentación sobre el particular, lo importante es que la sociedad mantenga y persiga un *sentido de justicia* como parte estructural de sí misma. Si no se cree en la justicia sería inútil todo tipo de discusión sobre la misma y toda eventual reforma o justificación institucional con base en ella.

Como queda claro, el engranaje de todo ello reside en la persona moral. La concepción de la justicia como equidad tiene en esa noción el fundamento de todo el edificio categorial. De allí por qué Rawls aclare las confusiones iniciales que parecían acercarla a la del “egoísta racional” del utilitarismo, y precise el contenido racional y pleno de la autonomía. Aclarando el alcance real de la persona moral, libre e igual, en una sociedad bien ordenada, teniendo en la justicia procedimental perfecta, derivada de la posición original, el puente metodológico que

une ambos términos, pero simultáneamente mostrando que la *proyección de la persona moral* es el ciudadano de una sociedad justa y que la condición de ésta, a su vez, es la persona moral²⁵.

2. LA TRADICIÓN REPUBLICANA

En su artículo “La Discussion Républicaine du Libéralisme Moderne” Sylvie Messure y Alain Renault²⁶, consideran el republicanismo en estrecha relación con el liberalismo político y su proyecto socio-político, describiéndolo no como un modelo opuesto sino como “una crítica interna de la modernidad política”²⁷. Ambos planteamientos tendrían, en este sentido, un suelo común: *el sustrato liberal (le socle libéral)*, herencia del proyecto ilustrado y constituyente primordial de la modernidad, cuyos principios básicos en orden de importancia serían los siguientes²⁸: el principio de limitación estatal, el principio de soberanía popular, el principio de valorización del individuo y sus libertades, el principio de neutralidad estatal con respecto a la religión y la moral.

El surgimiento del pensamiento republicano se debe a una serie de problemas que Tocqueville²⁹ descubrió en esos principios de la modernidad³⁰ y que giran principalmente en torno al principio de *valorización del individuo*. En efecto, la preponderancia de este principio implica una desvalorización del de soberanía popular hasta el punto de generar una contradicción entre ambos. De la misma manera, el liberalismo corre el riesgo de producir un Estado tutelar cuando, con el objeto de evitar la atomización, trata de reintegrar la sociedad, lo cual implica una violación del primer principio y en general de los ideales modernos. Estos problemas parecen revelar, entonces, una dinámica autodestructiva al interior de la modernidad. Cualquier teoría que se inscriba y tome como base la modernidad debe dar solución a estos problemas: en consecuencia, los republicanos pretenden introducir un cambio en la dinámica liberal-democrática que le evite caer en las contradicciones señaladas y le permita mantener intactos sus cuatro principios básicos. Como salida a los problemas del liberalismo, Tocqueville (defensor de la democracia como un “progreso irresistible” y admirador de la “república americana”) propuso la recuperación de las libertades positivas o libertades de participación para salvar las libertades negativas³¹. En esta misma línea, los pensadores republicanos buscan dar un giro republicano al liberalismo

que resuelva los problemas aludidos respecto de los principios liberales mismos.

Esta concepción tiene varios problemas, que amenazan su puesta en práctica; el más importante de ellos consiste en hacer actuar a los individuos, volcados sobre ellos mismos, para mantener el proceso democrático. Debido a que en una sociedad liberal se tiende a convertir el individualismo en egoísmo, el individuo puede experimentar una fuerte apatía hacia el ejercicio de sus derechos de participación, al no percibir ninguna ventaja en retorno y acabar por desatender el ámbito de lo público. En otros términos, el reto que debe afrontar el republicanismo es cómo volver virtuosos a los ciudadanos sin recaer en las concepciones socio políticas premodernas³².

En el intento de resolución de este problema, el republicanismo se ha dividido históricamente en dos vertientes: el republicanismo anglosajón o neo-republicanismo (donde se destacan autores como Pettit, Skinner y Pocock) y la línea francesa o post-republicanismo, que suscriben Mesure, Renaut y Ferry.

2.1 EL NEO-REPUBLICANISMO ANGLOSAJON

El republicanismo, que durante gran parte de la modernidad había permanecido desconocido y poco trabajado, fue reintroducido en el debate filosófico político a mediados de los setenta por obras de Quentin Skinner y J. G. A. Pocock³³. Quienes realizaron una recuperación del pensamiento de Nicolás Maquiavelo y pretendieron encontrar en él una teoría constitutiva para un tercer movimiento surgido de la modernidad, alternativo tanto al liberalismo como al socialismo.

Skinner, coloca el origen del ideal republicano en la filosofía moral romana y especialmente en los planteamientos de autores que contribuyeron a dar realce al ideal de la República, como fueron Livio, Salustio y Cicerón. Con posterioridad a Roma, este ideal fue recuperado en la Italia del renacimiento y de manera paradigmática por Maquiavelo, quien hizo uso de él para desarrollar su propuesta sobre la autonomía de las ciudades-estados de la época, como independientes y completamente ajenas al poder de la iglesia. Bajo la influencia de Maquiavelo autores ingleses como James Harrington^T y John Milton adelantaron defensas acerca de los estados libres, que terminaron cristalizando en la independencia de los Estados Unidos³⁴.

Skinner³⁵ parte de la reformulación del ideal republicano, tal como aparecía expresado en la obra de Maquiavelo, para concluir que el republicanismo no podía interpretarse como un movimiento antimoderno en su esencia, puesto que la tradición maquiavelica en su integridad presenta una reivindicación de la libertad negativa³⁶. La principal propuesta de Skinner sostiene que para construir el ideal republicano se debe tener como punto fundamental una serie de virtudes cívicas dentro de las que figuraban entre otras:

...la igualdad, la simplicidad, la honestidad, la benevolencia, la frugalidad, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la adnegación, la laboriosidad, el amor a la justicia, la generosidad, la nobleza, la solidaridad y, en general, el compromiso con la suerte de los demás (pues) sólo gracias a la presencia de ciudadanos así dispuestos hacia su comunidad la república iba a tener la oportunidad de sobrevivir frente a contratiempos seguros³⁷.

En esta línea también se encuentra Pocock, quien parte del rechazo a la separación, originada por el liberalismo, entre derecho y moral, que se constituirá en la base de una estrategia de regeneración moral, donde se desarrollará como ideal ético la idea de un *humanismo cívico*, y de esa manera recuperan la idea tocquevilliana de un republicanismo político, puesto que:

...la comunidad debe representar una perfecta unión entre todos los ciudadanos y todos los valores dado que, si fuera menos que eso, una parte gobernaría en el nombre del resto (consagrando así) el despotismo y la corrupción de sus propios valores. El ciudadano debe ser un ciudadano perfecto dado que, si fuera menos que eso, impediría que la comunidad alcanzase la perfección y tentaría a sus conciudadanos... hacia la injusticia y la corrupción... La negligencia de uno solo de tales ciudadanos, así, reduce las oportunidades de todo el resto, de alcanzar y mantener la virtud, dado que la virtud aparece ahora politizada; consiste en un ejercicio compartido donde cada uno gobierna y es gobernado por los demás³⁸.

En la actualidad el exponente más destacado del neo-republicanismo es Philip Pettit³⁹, quien trata de solucionar el problema por medio del

desarrollo de la noción de libertad como no-dominación. Con base en esto considera que el republicanismo se define por tres condiciones, la primera de ellas es la no incertidumbre, la segunda es la no sumisión a los poderosos y la última es la no subordinación. Esas características configuran la democracia republicana como una democracia de tipo disputatorio, que tiene como elementos esenciales el ser deliberativa, incluyente y reponsable, así como el primado de la virtud cívica entre los ciudadanos. En cuanto al aspecto procedimental puede decirse que este tipo de democracia opera en los estados de derecho, especialmente en aquellos que se rijan por un sistema federal, sean bicamerales y posean mecanismos para controlar el poder de las mayorías.

2.2. *EL POST-REPUBLICANISMO FRANCÉS*

La línea francesa, que suscriben Messure, Ferry y Renaut, realiza una crítica directa a los anglosajones, arguyendo que ellos han desviado el ideal republicano al convertirlo en una mera instrumentalización que tiende a corregir de manera formal y funcional los mencionados problemas del liberalismo. En abierta oposición a este modelo instrumental, los autores proponen un “republicanismo político” que crea estructuras políticas más participativas y democráticas a lo largo de toda la sociedad, para mostrar al individuo que su participación en la soberanía popular no es inútil y corresponde a su interés. La comprensión de este punto constituye la única garantía de funcionamiento del Estado de Derecho democrático. Es decir, sólo la democracia realmente liberal puede corregir los defectos y patologías del individualismo.

Mesure y Renaut exponen un primer intento de respuesta, desarrollado por los republicanos franceses en el siglo XIX⁴⁰ quienes, además de querer imprimir una inflexión original a los principios de la modernidad, buscan recoger y enriquecer la herencia de 1789. De ella recogen la idea de la existencia de un tipo de derecho natural, no reducible al derecho positivo e independiente de cualquier tradición, absoluto y ahistorico, en lo que constituye una fuerte divergencia con el historicismo marxista que reduce el derecho a un simple epifenómeno de la lucha histórica de clases⁴¹.

Para estos republicanos el derecho se fundamenta en normas meta-históricas y meta-positivas, según las cuales lo que da legitimidad a una norma es su conformidad con las exigencias de la razón. Para el

republicanismo la razón sobrepasa la historia y define ideales atemporales, de ahí que se lo considere como un “racionalismo político”. En acuerdo con este fundamento racional los principios republicanos deben ser enseñables y la educación misma se convierte en elemento central dentro de su planteamiento: ella introduce al individuo en la sociedad para que pueda desenvolverse cívicamente dentro de la comunidad.

Otro elemento decisivo para el republicanismo es su original interpretación de la declaración de los derechos del hombre. Frente a la pregunta sobre cuáles son los valores jurídicos irreductibles a condiciones históricas de emergencia, los liberales toman partido por los “derechos libertades” (particulares) mientras los socialistas se la juegan por los “derechos créditos” (sociales). Los republicanos toman un camino alternativo que consiste en hacer aparecer al lado de las libertades fundamentales una consideración que afirma “la felicidad común es la meta de la sociedad”, aún cuando, a diferencia de los socialistas, no realizan una crítica de las libertades formales. Así pues, frente al derecho individual liberal, los republicanos rescatan una especie de “derecho social” entendido como un deber de ser solidario con la comunidad. Este concepto de solidaridad se debe entender en términos de “fraternidad”, de ahí que para los republicanos sea una obligación de la nación el asegurar la subsistencia de los menos favorecidos de sus integrantes. De este modo, con los derechos alternativos, llamados derechos de participación, el republicanismo supone que los derechos libertades garantizan, por su propio ejercicio, el respeto a las ideas de solidaridad y fraternidad⁴².

3. RAWLS Y EL REPUBLICANISMO

3.1 LIBERALISMO POLÍTICO

La obra del 93 culmina una larga serie de revisiones que Rawls introduce a la versión original de su *Teoría de la Justicia*. *Political Liberalism*⁴³ recoge el núcleo de aquéllas e integra una nueva visión de la justicia que éste ha calificado de *concepción política* de la misma, la cual constituye un giro sustancial que sin duda se origina en las críticas formuladas por el comunitarismo al planteamiento original. En efecto, el libro formula varios cambios de fondo, siendo el más importante la distancia que toma frente al kantismo y la definición de un constructivismo no comprehensivo, como columna metodológica de su teoría. Pese

a que mantiene varios conceptos que Rawls siempre ha sostenido que se han inspirado en la filosofía moral kantiana (la concepción original, el velo de ignorancia, la noción de autonomía racional)⁴⁴, ahora enfatiza las diferencias que distinguen su concepción de la justicia del sistema de Kant, en una clara estrategia por limar asperezas con los comunitaristas para quienes el universalismo y formalismo de la filosofía moral kantiana es el origen de no pocos conflictos y contradicciones morales de la modernidad.

La segunda en importancia, desde el punto de vista de la filosofía política, es la *conversión* de su *Justicia como equidad* en una concepción política de la justicia⁴⁵ que constituye la esencia misma de su idea del liberalismo político. La implicación de ello es, sin duda, el carácter universal que puede proyectar el contexto: la concepción de la justicia que inspira a los regímenes constitucionales democráticos tiene una validez universal, en cuanto que el procedimiento de selección y legitimación de los principios que rigen su estructura básica responde a un mecanismo de argumentación válido en todas las latitudes, si bien cada procedimiento está mediado por las condiciones particulares de cada situación.

Además de estos cambios, Rawls introduce dos nociones que complementan su concepción política de la justicia como liberalismo político: la del *consenso entrecruzado* (*overlapping consensus*) y la de la *razón pública*. La primera para describir el objetivo final de su liberalismo y, la segunda, para mostrar los mecanismos que garantizan los principios de justicia en un régimen constitucional. Los dos representan el énfasis social de la teoría rawlsiana y confirman su distanciamiento de todas las teorías abstractas de la filosofía moral y política contemporánea. El pragmatismo de la tradición anglosajona se revela, con esto, en toda su fuerza y proyección y de allí, sin duda, el calificativo que se le ha dado de “pragmatización del proyecto liberal” rawlsiano⁴⁶.

3.1.1. El consenso entrecruzado

El consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) constituye el constructo principal de la interpretación rawlsiana sobre una democracia consensual-constitucional⁴⁷, viene a ser el *instrumento procedimental* de convivencia política democrática. Este *liberalismo procedimental*, cuya fuerza y proyección reside en la flexibilidad y transparencia del procedimiento político de argumentación e interrelación ciudadanas, supone la

existencia en el seno de la sociedad de varias doctrinas omnicomprehen-sivas razonables, cada una con su concepción del bien, compatibles con el pluralismo que caracteriza a los regímenes constitucionales.

Sólo una concepción política de la justicia puede servir de base al consenso entrecruzado puesto que en ella los principios y valores políticos constitucionales son los suficientemente amplios como para integrar y superar los valores que entran en conflicto. Esos *macrovalores*, también llamados *virtudes cooperativas de la vida social*: la razonabilidad, el sentido de equidad, el espíritu de compromiso y la reciprocidad gobiernan el marco de la vida social y especifican los términos fundamentales de cooperación social y política que este liberalismo consensual intenta sintetizar y sobre los cuales los ciudadanos, desde su plena libertad de conciencia y perspectiva omnicomprehensiva, concilian con sus valores políticos y comprensivos particulares. Con lo que se hace manifiesto el giro que Rawls está dando hacia el republicanismo.

Ello nos conduce al objetivo cardinal de la versión rawlsiana de su liberalismo político cual es la de lograr un consenso entrecruzado de *doctrinas omnicomprehensivas razonables* sobre los principios de justicia, en tanto macrovalores reguladores de la estructura social. La concepción política que rige la estructura básica de una sociedad no requiere ser monocomprehensiva. Su estabilidad no depende de una visión sistemáticamente unificada sino *necesariamente pluralista*. Cuando se adopta este marco de deliberación, los juicios convergen lo suficiente como para que la cooperación política, sobre la base del mutuo respeto, pueda mantenerse. Tal concepción política constituye un marco de deliberación y reflexión que permite buscar acuerdos políticos sobre cuestiones de justicia y aspectos constitucionales básicos para toda la sociedad.

La concepción de justicia más razonable para un régimen democrático es, por lo mismo, *ampliamente liberal*. Cuando un consenso entrecruzado mantiene y alienta esta concepción, ella no es vista como incompatible con valores fundamentales, morales o psicológicos, pues las virtudes de cooperación política que posibilita un régimen constitucional son y deben ser *macrovirtudes* de tal amplitud, por lo que las virtudes cooperativas están llamadas a ocupar un lugar central dentro de dicho modelo, manifestándose en este punto la influencia que Rawls recibe de la propuesta de Skinner. El consenso, fiel a su carácter constructivista, debe cumplir

un determinado proceso procedimental. Una *primera etapa* la constituye lo que Rawls denomina la etapa constitucional. Esta etapa satisface los principios procedimentales de convivencia política, autonomía y neutralidad, que como tales se aceptan, sin incluir ni suponer ideas fundamentales sobre la sociedad y la persona. Define, en últimas, los procedimientos políticos de un sistema constitucional democrático.

La *segunda etapa* es la del consenso entrecruzado, a nivel de la sociedad en general, que se logra una vez concretado el constitucional. El *contenido* del mismo dependerá, sostiene Rawls, de que sus principios estén fundados en una concepción política de la justicia, tal como podría ser descrita por los principios de justicia. En cuanto a su *proyección*, ésta trasciende los principios políticos que instituyen los procedimientos democráticos, para incluir principios que cubran la estructura básica como un todo. Para ello se requieren propuestas legislativas y ciudadanas que garanticen un mínimo de bienes sociales primarios y no sólo libertades políticas, y, por tanto, los grupos políticos deben plantear alternativas que cubran la estructura básica y explicar su punto de vista en una forma consistente y coherente ante toda la sociedad.

Las fuerzas que presionan porque el consenso constitucional devenga un consenso entrecruzado son los grupos que acuden al *foro público de la discusión política*, convocando con ello a otros grupos rivales a presentar sus perspectivas. Esto hace necesario, en términos racional-instrumentales, romper el estrecho círculo de sus concepciones específicas y desarrollar su concepción política como justificación pública de sus posturas. Al hacer ello, deben formular puntos de discusión sobre la concepción política de la justicia, lo cual permite la generalización del debate y la difusión de los supuestos básicos de sus propuestas.

3.1.2. Razón pública y esenciales constitucionales.

La concepción rawlsiana del liberalismo político se cierra en la noción de razón pública que complementa las dos anteriores⁴⁸, introduciendo una figura que retoma la del equilibrio reflexivo, pero en una proyección socio-institucional equivalente de aquella. Rawls comienza recordando que la prioridad de la justicia sobre el derecho, la eficacia y el bienestar es esencial para toda democracia constitucional. Tal prioridad significa que los principios de justicia imponen límites a los modelos de vida permisibles y los planes de vida ciudadanos que los trasgredan no son

legítimos ni moralmente justificables. Define una noción de *neutralidad procedimental* sin acudir a valores morales legitimatorios y sin ser ella misma procedimentalmente neutra.

La sociedad política posee, además, una *idea civil del bien* que realizan los ciudadanos en tanto personas y en tanto cuerpo corporativo, manteniendo un régimen constitucional justo y conduciendo en el marco del mismo sus asuntos privados. Los ciudadanos comparten así un fin común: sustentar instituciones justas que les proporcionan un bien específico como individuos⁴⁹. Pero no es una razón abstracta y en ello reside la diferencia con la noción ilustrada de razón; posee cuestiones y foros concretos donde la razón pública se expresa y manifiesta. En una sociedad democrática esta razón pública es, primero que todo, una *razón ciudadana*, donde sus miembros como cuerpo colectivo son quienes, como ciudadanos, ejercen un poder político y coercitivo, promulgando leyes y enmendando su constitución cuando fuere necesario. El alcance de la razón pública no cobija toda la política sino sólo los *esenciales constitucionales* y la justicia básica de sus estructuras. Tampoco se aplica a las deliberaciones personales sobre cuestiones políticas o a las reflexiones gremiales sobre la sociedad.

El ideal de la razón pública no sólo gobierna el discurso público sobre estas cuestiones sino, también, la consideración ciudadana sobre ellos. La connotación de la *ciudadanía democrática* impone el deber moral de explicar de qué manera los principios y políticas que se defienden pueden ser congruentes con los valores políticos de la razón pública. La razón pública no se circunscribe al foro legislativo sino que es asumida, también, por la ciudadanía como *criterio de legitimación*. El ciudadano afirma el ideal de razón pública, no como resultado de compromisos políticos, sino desde el seno de sus propias doctrinas razonables y de la concepción de justicia política, en tanto macrovalores reguladores de la estructura social.

El *contenido de la razón pública* es, pues, el contenido de los principios de la justicia o de la concepción de justicia concertada públicamente, en tanto especifica derechos, libertades y oportunidades, asignándoles una prioridad lexicográfica y garantizándoles las medidas necesarias para cumplirlas, *independientemente* de todo tipo de doctrinas omni-comprehsivas.

Aquí se puede apreciar que la idea civil de bien configura un acer-

camiento a la propuesta del humanismo cívico de Pocock, con lo que se demuestra que ambas corrientes del neo-republicanismo ejercen influencia en la evolución de Rawls. Sin embargo, dichas recepciones generan una tensión interna en el planteamiento. Estas influencias presentan dos campos divergentes. Por un lado se encuentra la propuesta de las virtudes a la manera de Skinner, que buscan introducir ciertos elementos de corrección para la dinámica liberal, con los que no se contaba en un principio, que sólo tienen un papel y una función instrumental. De otro lado, está el planteamiento de Pocock que presenta una etización del mundo de la vida, corriendo el riesgo de un retorno a concepciones premodernas.

3.2. REFORMULACIÓN DE JUSTICIA COMO EQUIDAD

3.2.1. Cuatro papeles de la filosofía política

En las modernas sociedades liberales se presenta la explosión de una serie de problemas que plantean un reto a todo el proceso de conformación y estructuración social. Para Rawls existen cuatro problemas principales, a los que deben hacer frente las sociedades, que determinan cuatro papeles básicos que debe cumplir la filosofía política en la actualidad. Los cambios presentes en su obra obedecen a la aceptación de estos problemas y a la necesidad que tiene la filosofía política de dar una respuesta a dicha problemática.

El primer papel considerado por Rawls es llamado *papel práctico de la filosofía política*, nace del conflicto político presente en las actuales sociedades y de la necesidad de lograr alguna solución para el problema del orden. “Una de las tareas de la filosofía política -su papel práctico, por así decir- es fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y ver si, pese a las apariencias, puede descubrirse alguna base subyacente de acuerdo filosófico y moral”⁵⁰, es decir, en este papel la filosofía política se encuentra dedicada a detectar una serie de cuestiones básicas que generan al interior de la sociedad ciertos *conflictos de difícil solución*.

Una vez han sido detectadas estas cuestiones básicas, la filosofía política debe entrar a analizar su origen y encontrar una base que permita articular un acuerdo filosófico y moral, que logre asegurar la cooperación y el respeto mutuo al interior del entramado social. Rawls reconoce que lograr este suelo común no resulta ser una tarea fácil por lo que la filosofía política debe en la mayoría de los casos, contentarse con una tarea

más modesta, buscar limitar el campo de divergencia al mínimo posible para generar un acuerdo político que esté en condiciones de garantizar los elementos anteriores.

También existe una serie de conflictos que se enmarcan en el seno de los diversos grupos que conforman la sociedad, estos grupos tienden a no sentirse del todo incluidos dentro de la dinámica general de la sociedad, por lo que se genera una crisis de identidad. Apuntando a este grupo de problemas se encuentra el segundo papel de la filosofía política, el de *orientación*, que reconoce la necesidad que tienen los miembros de cualquier sociedad de una “concepción que les permita entenderse a sí mismos como miembros que poseen un determinado estatus político –en una democracia, el de ciudadanos iguales- y les permita entender cómo afecta dicho estatus a la relación con su mundo social”⁵¹.

En esta etapa el desarrollo de la filosofía política como un ejercicio de la razón debe cumplir con la tarea de determinar “los principios que sirven para identificar esas diversas clases de fines razonables y racionales, mostrando de qué modo son congruentes esos fines con una concepción bien articulada de sociedad justa y razonable”⁵². Como intermediación necesaria para lograr la meta de “contribuir al modo en que un pueblo considera globalmente sus instituciones políticas y sociales, y sus objetivos y propósitos básicos como sociedad con historia –como nación–”⁵³. En síntesis, el papel orientador de la filosofía política está encaminado a reconocer la diversidad social en todas sus facetas y generar un *proceso de construcción de identidad* que lleve a todas esas diferentes visiones a reconocerse como integrantes de un núcleo mayor.

El individuo presenta a su vez una serie de problemas y desajustes con el conglomerado social, pues en ellos existe una serie de frustraciones y descontentos que repercuten en la formación de una *crisis personal de identidad*. Esta crisis surge principalmente de dos realidades sociales. La primera de las cuales es el pluralismo razonable, que presenta un amplio menú de diferencias en las concepciones personales sobre lo social y lo político, que por lo general resultan ser profundas e irreconciliables. El segundo foco de descontento se ubica en la arbitrariedad que existe en cuanto a la sociedad a la que se pertenece. Efectivamente, los individuos no eligen pertenecer a determinado grupo social, simplemente se encuentran en una determinada sociedad particular y en un tiempo histórico dado.

Para responder a este bloque de problemas Rawls plantea un papel de *reconciliación* para la filosofía política, asumiendo argumentos hegelianos⁵⁴. Aquí lo que se busca es mostrar la racionalidad que existe en la historia y en el desarrollo de las instituciones sociales y, con esto, mostrar a los ciudadanos lo real que son estas diferencias y la riqueza que aportan a la sociedad en su conjunto. Con este proceso se busca generar en los ciudadanos una aceptación y afirmación de su mundo social, evitando que se produzca una resignación a éste⁵⁵.

El último problema al que hace referencia Rawls también se origina en el pluralismo razonable, que representa una limitación a lo que se puede realizar en la sociedad, pues implica la existencia de gran cantidad de propuestas y proyecciones que no van a poder efectuarse, lo que podría tener repercusión en diversos tipos de crisis y frustraciones⁵⁶. Por este hecho la filosofía política debe adelantar una investigación sobre los límites de la teoría, revelando la frontera entre lo posible y aquello que no puede hacerse, y de esta manera reforzar y fortalecer la creencia que se puede alcanzar un orden político lo más perfecto posible, pese a los límites que la realidad imponga.

3.2.2. La cuestión de la estabilidad

La otra reflexión que marca el giro de Rawls se da en relación con el estudio de la noción de estabilidad y su papel dentro de las modernas sociedades liberales, especialmente aquellas donde impera un pluralismo razonable. Para el estudio de la estabilidad comienza realizando un balance de *Teoría de la Justicia* donde se rescata que “el cometido de los representantes es seleccionar los principios que mejor garantizan el bien de las personas a las que representan así como sus intereses fundamentales, dejando de lado las psicologías especiales”⁵⁷, con miras a la realización de un trabajo constructivo que buscaba mostrar el proceso por medio del cual se adelantaba la construcción de las instituciones y los modelos sociales.

Una vez realizado este trabajo de construcción se debe entrar a efectuar un estudio de la cuestión de la estabilidad en tales sociedades, como un complemento a la labor de *Teoría de la Justicia*, siguiendo a Rawls cuando éste afirma que la reflexión sobre la estabilidad “corrige la visión de *Teoría de la Justicia*, que no consigue dar cabida a la condición del pluralismo a la que conducen sus propios principios”⁵⁸. Para el autor

es claro que en *Teoría de la Justicia* se plantea un pluralismo social que puede resultar problemático, pues introduce una serie de cuestiones que no son abordadas totalmente en *Teoría de la Justicia*, lo que hace necesaria una reflexión acerca de la estabilidad social.

Aquí se busca determinar las posibilidades de permanencia y reproducción que tienen los sistemas que surgen acordes con el modelo y procedimiento de la *Teoría de la Justicia*, lo que en gran medida depende de la forma como puedan dar respuesta a los retos presentados por el pluralismo razonable, que genera una serie de tensiones al interior del núcleo social, debido a la interacción entre las diversas visiones comprensivas. La pregunta que orienta la indagación de Rawls es si “los que crecen en instituciones justas (tal como las definen los principios adoptados) desarrollan un sentido de la justicia suficientemente firme con respecto a esas actitudes e inclinaciones”⁵⁹, con lo que se presenta un giro hacia la consideración de las psicologías particulares.

Para responder a esta pregunta Rawls se encuentra con que en el marco del pluralismo razonable resulta necesario saber si “los principios adoptados, y la concepción a la que pertenecen, pueden atraerse el apoyo de la diversidad de doctrinas comprensivas razonables que forzosamente existirán en una sociedad democrática bien ordenada”⁶⁰. Es decir, acepta la proliferación de toda una serie de visiones omnicomprendivas en el escenario social y que se debe buscar la forma como la sociedad se convierta en un trasfondo en donde éstas puedan interactuar con mínimas garantías para que dichos grupos expresen sus opiniones y conceptos. Todo esto porque en la sociedad existen una serie de fuerzas que buscan favorecer determinados intereses minoritarios a costa de una amplia gama de intereses, por lo que lo primero que garantiza la estabilidad de la sociedad es evitar que los individuos sucumban ante estas tensiones.

Para completar su concepción sobre la estabilidad Rawls considera que ésta tiene una amplia conexión con la justicia como equidad, entendida como una concepción política, teniendo que cumplir con dos características: *ser realizable* y *ser capaz de dar razones para mostrar por qué es práctica*. En esta reflexión sobre la estabilidad está señalado el camino hacia las figuras del consenso entrecruzado y la razón pública que aparecen en liberalismo político. Para concluir, Rawls sostiene que “una concepción liberal de legitimidad política aspira a una base pública de justificación, apela a la libre razón pública y, por lo tanto, a ciudadanos

que son concebidos como razonables y racionales”⁶¹.

El logro de la estabilidad en la sociedad depende directamente del consenso entrecruzado, puesto que con este último se consigue ampliar la cobertura del pacto social. Consiguiéndose la inclusión de todos los grupos al amparo del pluralismo razonable. En este orden de ideas, figuras como la desobediencia civil, que buscaban proteger a las minorías de la exclusión a las que podían someterlas las mayorías, pierde su razón de ser, y toda su importancia práctica dentro del modelo, por lo que desaparece en *Liberalismo Político* (1993).

CONCLUSIÓN

El escrito ha mostrado que en el planteamiento de *Teoría de la Justicia* existe una serie de problemas y vacíos a los cuales la teoría de Rawls no se encontraba en capacidad de dar respuesta. Debido a esto el autor se vio obligado a introducir ciertas modificaciones, con posterioridad, que el ensayo recoge en dos de los puntos que orientan tal cambio. En primer lugar una reflexión acerca del papel que cumple la filosofía política en las actuales sociedades liberales. Seguido de un estudio sobre la cuestión de la estabilidad y su importancia en los modelos de sociedad, que no habían resultado tan centrales en el planteamiento de *Teoría de la Justicia* (1971).

De este estudio concluye Rawls que en las actuales sociedades resulta de trascendental importancia el fenómeno del pluralismo, que presenta un fuerte reto a cualquier modelo de construcción social, puesto que define la sociedad como un escenario en el que conviven una gran cantidad de doctrinas omnicomprensivas del mundo. Las características principales de estas doctrinas resultan ser que pretenden reglar la forma de ver la totalidad del mundo, constituyendo una serie de micro-sociedades donde impera cierto tipo de códigos que pueden ser alternativos a los de la sociedad en su conjunto. La sociedad debe por tanto asumir esta situación y crear un marco que permita el desarrollo de dichas visiones y que garantice la conformación de un espacio en el que ellas puedan estar en comunicación y convivir armónicamente.

Para lograr esto la filosofía política cumple con cuatro papeles encaminados a garantizar la adecuada convivencia y dar la mejor salida a los problemas existentes. El objetivo último de este esfuerzo es hacer reinar una concepción de estabilidad, entendida como una condición en

que las sociedades puedan desarrollar todo su potencial y a la vez puedan restringir al máximo la presencia de factores que pongan en peligro la convivencia. Haciéndose la salvedad de que la estabilidad se inscribe dentro del proceso de desarrollo y evolución social y respeta dicho ámbito, por lo que no está propugnando por mantener o preservar una situación determinada, simplemente busca que los procesos de cambio que se presentan al interior de la sociedad no amenacen su continuidad. De aquí el abandono del concepto de desobediencia civil.

Debido a estas limitaciones, presentes en el modelo liberal, Rawls se ve obligado a recurrir a los postulados republicanos que aparecen claramente en su obra posterior, *Liberalismo Político* (1993), evidenciado en la importancia que adquiere la figura del consenso entrecruzado como la instancia que permite el diálogo y la comunicación entre las diversas visiones omnicomprehensivas. Allí también aparece la idea de razón pública que busca ser un punto de cierre para la teoría enmarcándose dentro de la propuesta de un espacio de discusión para los principios de justicia que estructuran la sociedad.

Este giro rawlsiano, aunque dirigido hacia el republicanismo, no puede considerarse como un giro radical, puesto que se da con relación a la vertiente anglosajona del mismo, es decir, aquella que concibe el republicanismo como un mero instrumento al servicio del liberalismo, que sólo tiene razón de ser en cuanto que corrige las diversas fallas y limitaciones que se le presente a la propuesta liberal en su aplicación real.

En este punto es donde se presenta el choque o la discusión entre el planteamiento rawlsiano y otro planteamiento filosófico político que había experimentado un acercamiento a la propuesta republicana, el de Jürgen Habermas⁶². En primer lugar cabe aclarar que Habermas considera que pese al monumental trabajo de Rawls para desarrollar su propuesta, deja una serie de puntos oscuros en la misma⁶³.

Las críticas de Habermas están divididas en tres grandes grupos, el primero de los cuales se concentra en el diseño de la posición original y su eficacia. Un segundo grupo de críticas ataca la idea del consenso entrecruzado y busca señalar cómo esta figura no logra garantizar las condiciones de estabilidad buscadas. La tercera parte de la crítica se encamina a mostrar como los principios individuales del liberalismo siguen primando sobre los principios democráticos de legitimación

evitando que se desborde la posición liberal e inscribiéndose dentro de un republicanismo instrumental.

Con relación a la posición original, Habermas considera que en ella prima un modelo decisionista, donde se supone que los representantes, actuando bajo el principio del egoísmo racional están en capacidad de tomar las mejores decisiones para el conjunto de la sociedad, en atención a unos supuestos intereses de orden superior que desconocen por completo. Desafortunadamente el velo de ignorancia crea una situación en la cual los representantes se encuentran completamente imposibilitados para tener una concepción moral y de justicia, de lo que se deriva que “Rawls no puede mantener de modo consecuente la decisión de que ciudadanos plenamente autónomos sean representados por partidos a los que les falta este tipo de autonomía”⁶⁴. Por lo que no existen garantías para que de este proceso surja un juicio imparcial. Otro problema es que la justicia se convierte en una ética de bienes, por lo que las libertades básicas serán consideradas bienes básicos y no derechos básicos.

También resulta problemático el hecho que el velo de ignorancia contribuya a crear una serie de confusiones y equívocos entre las diversas categorías, de manera especial se señala que existe una confusión entre los medios deontológicos de normas obligatorias y los medios teleológicos de valores de preferencia.

Otro bloque de críticas se encamina hacia la figura del consenso entrecruzado y la idea de un pluralismo razonable⁶⁵. Habermas reconoce la presencia en la postura de Rawls de una serie de doctrinas omnicomprensivas y su papel en la sociedad. Sin embargo, Rawls no logra señalar con exactitud cual es el papel que el consenso entrecruzado tiene en el trato que se debe dar a las mismas, por lo que resulta válido preguntarse cuál es su posición en el andamiaje teórico. Por otro lado el consenso entrecruzado genera una concepción funcional del concepto de estabilidad y por consiguiente, todo el planteamiento de Rawls se vuelve una propuesta instrumental.

Una última cuestión es el papel que desempeña la autonomía pública con relación a la autonomía privada. Habermas considera que en la propuesta rawlsiana se asume como presupuesto teórico la existencia de la voluntad de los ciudadanos libres e iguales, con lo que se tiende a dar prelación a los principios liberales, por encima del principio democrático de legitimación, dejando a lo colectivo en una situación

de inferioridad que podría evitar la consolidación de un verdadero espacio social. El resultado de este proceso es que todo el programa rawlsiano queda reducido a un mero procedimentalismo, para concluir que “trazando semejante frontera a priori entre la autonomía privada y la autonomía pública Rawls contradice (...) la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos derivan de la misma raíz”⁶⁶.

NOTAS

¹ Stephen Mulhall y Adam Swift, *Liberals & Communitarians*, Oxford & Cambridge: Blackwell, 1992.

² Para una visión crítica alternativa de la tendencia republicana ver los decisivos estudios de Marcel Gauchet, *La Revolution des Droits de l'Homme*, Paris: Gallimard, 1989; Blandine Kriegel, *Cours de Philosophie Politique*, Paris: Librairie Generale Francaise, 1996; Alain Renaut, et al, *Les Philosophies Politiques Contemporaines*, Paris: Calmann-Levy, 1999 y, especialmente, Sylvie Mesure, et al, *Les Critiques de la Modernité Politique*, Paris: Calmann-Levy, 1999.

³ Ver J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princenton: Princeton University Press, 1975 y, más tarde, Quentin Skinner, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

⁴ Ver, entre otros, Cass Sunstein, *After the Rights Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; y, especialmente, Philip Pettit, *Republicanism*, Barcelona: Paidós, 1999.

⁵ Philippe Van Parijs. *Qué es una Sociedad Justa*, Barcelona: Ariel, 1993; *Sauver la Solidarité*, Paris: Cerf, 1996; *Libertad Real para Todos*, Barcelona: Paidós, 1996; *Refonder la Solidarité*, Paris: Cerf, 1996, entre otros. Así como Jon Elster, "Ulises revisitado: compromisos previos y constitucionalismo", en: *Revista Análisis Político*, N° 35, Bogotá: IEPRI (Universidad Nacional), 1998 y *Constitucionalismo y Democracia*, México: FCE, 1999, entre muchos otros.

⁶ Ver particularmente: Jürgen Habermas, "El papel de la jurisdicción y jurisprudencia constitucional en la comprensión liberal, en la comprensión republicana y en la comprensión procedimental de la justicia", en: *Facticidad y Validez*, Madrid: Trotta, 1998 y John Rawls, "La idea de una razón pública", en: *Liberalismo Político*, Barcelona: Crítica, 1996 y "Las libertades de los modernos versus la voluntad del pueblo", en: *Jürgen Habermas / John Rawls. Debate sobre el Liberalismo Político*, Barcelona: Paidós, 1998.

⁷ Sobre el concepto de constructivismo jurídico ver: Jesús Martínez, "Constructivismo radical: la invención jurídica de los hechos", en: *La Imaginación Jurídica*, Madrid: Debate, 1992, pp 17-60; y Carlos Nino, "El constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas", en: *El Constructivismo Ético*, Madrid: Centro de Estudios Internacionales, 1989, pp 91-110. Así como P. Da Silveira y W. Norman, "Rawlsianismo metodológico. Una introducción a la metodología dominante en la filosofía política anglosajona contemporánea", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 5, Madrid: UAM-UNED, 1996.

⁸ Para mayor detalle ver: Oscar Mejía Quintana, "El paradigma consensual del derecho en la teoría de la justicia de John Rawls" (Estudio Preliminar), en: John Rawls, *El Derecho de los Pueblos*, Bogotá: Facultad de Derecho (Universidad de Los Andes), 1996; así como, del mismo autor, *Justicia y Democracia Consensual*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997.

⁹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México: FCE, 1978.

¹⁰ *Ibid.*, pp 35-40.

- ¹¹ *Ibid.*, p 36.
- ¹² Sobre la desobediencia civil, consúltese: Jorge Malen, *Concepto y Justificación de la Desobediencia Civil*, Barcelona: Ariel, 1988; José Antonio Estévez, *La Constitución como Proceso y la Desobediencia Civil*, Madrid: Trotta, 1994, pp 139-150; Oscar Mejía Quintana, *La Problemática Iusfilosófica de la Obediencia al Derecho y la Justificación Constitucional de la Desobediencia Civil*, Bogotá: Unibiblos, 2000, pp 262-268.
- ¹³ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, p 332.
- ¹⁴ *Ibid.*, p 333.
- ¹⁵ *Ibid.*, p 334.
- ¹⁶ *Ibid.*, p 334.
- ¹⁷ *Ibid.*, p 333.
- ¹⁸ Ver Johannes Schmidt, “La *Original Position* y el Equilibrio Reflexivo”, en: L. Kern y H.P. Muller, *La Justicia: ¿Discurso o Mercado?*, Barcelona: Gedisa, 1992, pp 82- 115.
- ¹⁹ John Rawls, *Op. Cit.*, p 38.
- ²⁰ *Ibid.*, p 623.
- ²¹ Ver José Rubio Cariacedo, “La interpretación kantiana de John Rawls”, en: *Paradigmas de la Política*, Barcelona: Anthropos, 1990, pp 210-215.
- ²² Ver Victoria Camps, “El segundo Rawls, más cerca de Hegel”, en: *Revista de Filosofía*, N° 15, Murcia: Universidad de Murcia, 1997, pp 63-70.
- ²³ Ver de igual manera José Rubio Cariacedo, “El constructivismo kantiano de J. Rawls” en *Ética Constructiva y Autonomía Personal*, Madrid: Tecnos, 1992, pp 192-202.
- ²⁴ Ver Enrique Bonete Perales, “Génesis de la noción de personal moral” en *Éticas Contemporáneas*, Madrid: Tecnos, 1990, pp 93-102.
- ²⁵ John Rawls, “El constructivismo kantiano en teoría moral”, en: *Justicia como Equidad*, Madrid: Tecnos, 1986, pp 138-154.
- ²⁶ Sylvie Mesure y Alain Renaut, “La discussion républicaine du libéralisme moderne”, en: *Historie de la Philosophie Politique*, Paris: Calman-Levy, 2000.
- ²⁷ *Ibid.*, p 318.
- ²⁸ *Ibid.*, pp 319-321.
- ²⁹ Ver también, Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América*, Madrid: Alianza, 1998.
- ³⁰ Sylvie Mesure y Alain Renaut, *Op. Cit.*, p 323.
- ³¹ *Ibid.*, p 324.
- ³² También resulta pertinente ver A. Patten, “The republican critique of liberalism”, en: *British Journal of Political Science*, Vol. 26, parte 1, 1996, pp 25-44.
- ³³ Ver J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton: Princeton University Press, 1975 y, más tarde, Quentin Skinner, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ³⁴ Q. Skinner, “About justice, the common good and the priority of liberty”, en: Chantal Mouffe (Comp) *Dimensions of Radical Democracy*, Londres: Verso, pp 211-224 (Traducido por S. Mazzuca, *Agora #4*, Buenos Aires, 1996).

³⁵ De Skinner, también consúltese: “The Italian city Republics”, en: J. Dunn (Comp) *Democracy. The Unfinished Journey*, Oxford: Oxford University Press, 1992, pp 57-69; *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

³⁶ Para profundizar sobre los conceptos de libertad negativa y libertad positiva, ver: I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.

³⁷ Roberto Gargarella, *Las Teorías de la Justicia Después de Rawls*, Barcelona: Paidós, 1999, p 164.

³⁸ Pocock, *Op. Cit.*, p 75, citado en Gargarella, *Op. Cit.*, pp 164-165.

³⁹ Philip Pettit, *Republicanism. Una Teoría sobre la Libertad y el Gobierno*, Barcelona: Paidós, 1999.

⁴⁰ Entre otros autores se destacan Charles Renouvier, Jules Barni y Jules Simon.

⁴¹ Sylvie Mesure y Alain Renaut, “La discussion républicaine du libéralisme moderne”, en: *Historie de la Philosophie Politique*, Paris: Calman-Levy, 2000. p 327.

⁴² Ver, a este respecto, Luc Ferry y Alain Renaut, *Philosophie Politique* (3 Vols.), Paris: PUF, 1984.

⁴³ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

⁴⁴ Otfried Höffe, “Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne?”, en: *Individu et Justice Sociale* (Varios), Paris: Editions Du Seuil, 1988.

⁴⁵ María José Agra, “Ética neo-contractualista”, en: *Concepciones de la Ética* (Varios), Madrid: Trotta, pp 247-268.

⁴⁶ Ver Carlos Thiebaut, “Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral” (Entrevista), en: *Revista de Filosofía Política*, N° 3, Madrid: Anthropos, 1994.

⁴⁷ John Rawls, *Political Liberalism*, pp 133-172.

⁴⁸ *Ibid.*, pp 212-254.

⁴⁹ Al respecto ver, por Ej., Ronald Dworkin, *Ética Privada e Igualitarismo Político*, Barcelona: Paidós, 1993; e, igualmente, Charles Taylor, *La Ética de la Autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994.

⁵⁰ John Rawls, “Cuatro papeles que cumple la filosofía política”, en: *Justicia como Equidad: una Reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002, p 23.

⁵¹ *Ibid.*, p 25.

⁵² *Ibid.*, p 25.

⁵³ *Ibid.*, p 24.

⁵⁴ *Ibid.*, p 26.

⁵⁵ Ver también John Rawls, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, Barcelona: Paidós, 2001. pp 345-389.

⁵⁶ John Rawls, “Cuatro papeles que cumple la filosofía política”, op. cit., p 27.

⁵⁷ John Rawls, “La cuestión de la estabilidad”, en: *Justicia como Equidad: una Reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002. p 245.

⁵⁸ *Ibid.*, p 249.

⁵⁹ *Ibid.*, p 246.

⁶⁰ *Ibid.*, p 246.

⁶¹ *Ibid.*, p 248.

⁶² Ver Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso práctico de la razón”, en: *Jürgen Habermas / John Rawls. Debate Sobre el Liberalismo Político*, Barcelona: Paidós, 1998.

⁶³ *Ibid.*, pp 41-43.

⁶⁴ *Ibid.*, p 45.

⁶⁵ *Ibid.*, pp 54-64.

⁶⁶ *Ibid.*, p 68.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**JUSTICIA Y EXCLUSIÓN:
ELEMENTOS PARA LA FORMULACIÓN DE
UNA CONCEPCIÓN IGUALITARIA DE LA JUSTICIA***

Francisco Cortés Rodas

En sociedades como las nuestras es necesario establecer de manera diferente a como lo hace el pensamiento liberal contemporáneo, las características de una concepción de justicia. La carencia fundamental de la teoría de justicia del pensamiento liberal está determinada por su preocupación central en definir que el Estado tiene como única función asegurar los derechos que protegen las libertades individuales. La consecuencia más inmediata que se deriva de esta concepción de justicia es el no reconocimiento de los derechos sociales y de los derechos culturales como derechos humanos fundamentales.

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación Justicia y Exclusión. Elementos para la formulación de una concepción igualitaria de justicia, proyecto aprobado por el Comité de Asuntos Profesorales de la Universidad de Antioquia para realizar el año sabático y por la Fundación Alexander von Humboldt de Alemania. Una versión previa de este artículo fue publicada en *Estudios Políticos*, N° 20, junio de 2002. Agradezco a los editores el permiso para reimprimirlo.

La cuestión de la justicia social, que en nuestra realidad social debe significar el aseguramiento tanto de los derechos civiles y políticos como de los derechos económicos, sociales y culturales, como derechos humanos fundamentales, implica pensar de forma diferente, a como lo ha propuesto el liberalismo, el modelo de sociedad y de Estado que requerimos para encontrarle solución a nuestros más grandes problemas: la pobreza, el desempleo, la falta de educación de las mayorías, la explotación, la marginalización, la negación del reconocimiento de la identidad cultural de las minorías culturales y la violencia. Las reflexiones que presento aquí tienen como fin mostrar que la posibilidad de superar los graves problemas de nuestras sociedades depende de la capacidad nuestra para crear modelos alternativos de la asociación política que puedan articular los imperativos de igualdad, de libertad, las condiciones que hagan posible el reconocimiento de las identidades culturales y las condiciones de funcionamiento del sistema económico. Así, más que libertad, igualdad y fraternidad, como instituyó la Revolución Francesa, lo que requerimos es poder asegurar los valores de la igualdad, la equidad, la libertad, la solidaridad y el respeto a la diversidad.

Para plantear una concepción igualitaria de la justicia que de cuenta de los problemas fundamentales de nuestras sociedades es conveniente señalar primero su punto de partida. Para esto, siguiendo una idea del filósofo mexicano Luis Villoro, es necesario tener en cuenta que en sociedades no desarrolladas, la formulación de una reflexión sobre la justicia no puede ser el resultado de la aceptación de los presupuestos teóricos de las concepciones de justicia planteadas por los filósofos de los países más desarrollados. De esta manera, la idea de un consenso racional entre sujetos libres e iguales que sirva para fundamentar la justicia, como lo propone Rawls, o la idea de un diálogo no coactivo entre sujetos libres e iguales que se atienen a argumentos racionales, de Habermas, no pueden ser el punto de partida de una reflexión sobre problemas de justicia en países como los nuestros.

En nuestra realidad social no son comunes comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyentes de todos los sujetos; se hace patente su ausencia. Lo que más nos impacta, al contemplar la realidad a la mano, es la marginalidad y la injusticia...¹

El problema central de una reflexión sobre la justicia en nuestras sociedades no puede consistir, entonces, como lo propone el liberalismo contemporáneo, en partir de la determinación de principios universales de justicia para buscar posteriormente su realización en sociedades específicas. El punto de partida de una reflexión ética sobre la justicia en nuestra realidad social tiene que resultar de la comprensión de la injusticia real que viven los millones de hombres excluidos de la posibilidad de disfrutar de las condiciones sociales, económicas y políticas que teóricamente les pertenecen como miembros de una comunidad política. Este punto de partida, supone un cambio radical de perspectiva. Mientras que el pensamiento liberal deriva la teoría de la justicia de principios de justicia que aplica a todas o a la mayoría de las sociedades, con independencia de su configuración concreta y sus relaciones sociales, para nosotros se trata, en primer lugar, de encontrar y describir las experiencias de injusticia que se dan en nuestra realidad social, para poder pasar, en segundo lugar, a formular qué tareas tiene que cumplir una concepción de justicia en la definición de los fines del Estado.

Una reflexión normativa debe comenzar desde las circunstancias históricas específicas porque no hay nada más que lo dado, es decir, el interés situado en la justicia desde el cual se parte. Reflexionando desde un contexto social particular, una buena teoría normativa no puede eludir la descripción social y política. Sin una teoría social, la reflexión normativa es abstracta, vacía e incapaz de guiar una crítica con un interés práctico en la emancipación...²

Para poder establecer las experiencias de injusticia, específicas de nuestra realidad social, es necesario, pues, emplear un punto de vista distinto del que han utilizado los filósofos liberales contemporáneos para fundamentar sus concepciones de justicia. Para decirlo de una manera más ilustrativa y sencilla, es necesario quitarse los lentes de la doctrina liberal y ponerse unos lentes que permitan ver los tipos de injusticia que se dan en nuestra realidad social. Desde la perspectiva de la teoría liberal, justicia significa, fundamentalmente, protección de la libertad, y libertad significa aseguramiento de los derechos subjetivos, –libertades de opinión y de conciencia, libertad de asociación, las libertades políticas, las de integridad de la persona y las protegidas por el orden

jurídico—, e injusticia significa quebrantamiento de la libertad. Ahora bien, las experiencias de injusticia que resultan de las violaciones de los derechos individuales, como por ejemplo, la detención arbitraria de personas, la censura a la prensa, las violaciones a la integridad personal, son inaceptables. En esto concordamos con el liberalismo. Pero lo que el teórico liberal no puede ver a través de sus lentes, o lo que no puede percibir, son experiencias de injusticia que no afectan la libertad, como por ejemplo, la desigualdad que resulta de la imposibilidad de acceso a los bienes y servicios materiales mínimos para poder actuar como seres humanos independientes, o la desigualdad que se produce al negar el reconocimiento de los fines y valores que determinadas minorías culturales requieren para mantener su identidad.

Así, para construir una perspectiva distinta de la del liberalismo, se requiere un tipo de lentes bifocales que permitan ver tanto las injusticias que se producen por la violación de las libertades individuales, por las desigualdades económicas y sociales, por la negación de las diferencias culturales, así como las injusticias que se dan por la explotación, la marginalización y la violencia. Partiremos de la determinación de algunas experiencias de injusticia, específicas de nuestra realidad social. Siguiendo la propuesta de Young, desarrollada a partir de su compromiso teórico con análisis sociales e históricos situados en contextos determinados, se tratará de argumentar en términos de una teoría crítica de la sociedad, es decir, en la forma de una reflexión normativa, histórica y socialmente contextualizada.

Para la identificación de experiencias de injusticia real, siguiendo en esto a Villoro y Young, me ocuparé, en primer lugar, de describir algunas de las formas más relevantes de exclusión en nuestras sociedades (1). Las consideraciones críticas a las concepciones de justicia del neoliberalismo y el liberalismo de Rawls serán tratadas en la segunda parte de este trabajo. El neoliberalismo legitima el Estado a partir de la idea de un “contrato social original” entre propietarios independientes, cuyo interés en la socialización consiste sobre todo en la protección del derecho a la propiedad. Mediante esta concepción de justicia realiza una falsa universalización del interés de los propietarios, y sirve así al poder particular de un grupo social dentro de la sociedad. Aunque la versión del liberalismo de Rawls no excluye a grupos de la población del ejercicio de los derechos políticos, sí pone, en ciertas situaciones, a

los desfavorecidos en la escala social, en una situación absolutamente desventajosa frente a los demás ciudadanos para acceder a las libertades básicas iguales; a saber: cuando por razones de eficiencia y organización de la economía no es razonable el implemento de políticas redistributivas (2). En la parte final, se presentarán algunos elementos para la formulación de una concepción igualitaria de la justicia (3).

1. LA EXCLUSIÓN

Los excluidos son los otros, los extraños, los bárbaros, aquellos que no hablan, piensan y sienten como nosotros. Para Homero y Heródoto los bárbaros o excluidos del orden establecido eran los hombres que hablaban otro lenguaje, hombres con quienes no podíamos entendernos ni en su lenguaje ni en el nuestro. Claus Offe muestra que la caracterización negativa del bárbaro o excluido comenzó en los tiempos de Jerjes, en la confrontación militar de los griegos con los persas³. Para los griegos, los *otros* eran todos aquellos que no eran ciudadanos, los esclavos, los metecos y las mujeres. Entre los ciudadanos, en la esfera pública, dominaba la palabra. Fuera de la *polis* reinaban la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a los no-ciudadanos por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*. Para los romanos, los bárbaros o excluidos eran aquellos que no pertenecían al imperio, es decir, los pueblos que estaban por fuera de las fronteras conquistadas por el César. Así, desde el siglo IV antes de Cristo, se desarrolló un significado del bárbaro o excluido que fue trasladado a los términos del salvaje, incivilizado, no-cultivado, ignorante, extraño, cruel, inhumano. Este significado negativo ha recorrido la historia y se encuentra en el inicio de la modernidad, determinándola en sus características políticas básicas.

En el pensamiento político moderno la cuestión de la creación del Estado se planteó en términos del dualismo barbarie o civilización, estado de naturaleza o estado civil, guerra de todos contra todos o paz social, anarquía u orden. El problema de la creación de un orden político consistió en cómo superar la anarquía, el caos, el desorden, la inseguridad, la guerra; en cómo someter la violencia, brutalidad y barbarie de las relaciones humanas a un límite civilizado, es decir, a un límite que

hiciera posible el desarrollo libre, racional y autónomo de la vida humana. Según la perspectiva propuesta por Norbert Elias, las sociedades de occidente adquirieron su carácter de Estados al haber conseguido arrebatarse a los individuos aislados la libre disposición sobre los medios militares para transferirla al poder central. De este modo, lo que en la modernidad caracteriza un orden político, que ha alcanzado el nivel de la organización estatal, es su capacidad para consolidar un monopolio estable de la violencia y, por el contrario, lo que califica una sociedad que no ha logrado este nivel es que ella permanece en la situación en la cual la distribución de bienes y riquezas tiene que decidirse por medio de la lucha y la violencia abierta entre los individuos y los grupos. Los modernos estados europeos, en la medida en que fueron alcanzando este nivel, establecieron las condiciones que determinaron quienes estaban dentro del orden y quienes fuera. A la vez instituyeron la finalidad del proyecto de la modernidad: someter, incorporar, incluir a los bárbaros, a los extraños, a los excluidos, a quienes hablan otro lenguaje y tienen otros dioses. La modernidad es en este sentido un proyecto inacabado. Está determinada por la inclusión, pero debido a que su perspectiva de inclusión tiene como punto de partida una valoración negativa del Otro, el resultado de la inclusión ha sido siempre la creación de un nuevo orden excluyente. Después de haber creado orden en el suelo europeo, la mirada ilustrada de los modernos se extendió por el resto del planeta y buscó imponer la cultura del mundo civilizado en todas aquellas tierras pobladas por aborígenes, salvajes y bárbaros; cultura que comprendía las doctrinas católica o protestante, la organización política del Estado-nación en términos del liberalismo y la forma de organización de la economía en términos del capitalismo.

El fracaso de la política de la inclusión en los territorios del Nuevo Mundo emprendida, primero, por los conquistadores portugueses y españoles, y continuada en la adopción del modelo del Estado-nación, se puede apreciar en los tipos de asociación social y política que en los distintos períodos de nuestra historia se han dado en nuestros países.

En el período de la Conquista, “los indios —escribe Luis Villoro— están excluidos de la comunidad de consenso establecida, española-criolla, pues no comparten plenamente su cultura ni son tratados como iguales”²⁴. Los indios son excluidos por su diferencia de raza. Por poseer características distintas a los españoles, por hablar otra lengua, adorar otros dioses, los

indios son puestos fuera de la comunidad consensuada de los españoles. En la Colonia, Las Casas logró mostrar que el indio era tan sujeto moral como el español y, por tanto, debería obtener el mismo reconocimiento como miembro igual de la asociación política. Con la inclusión de los indios como sujetos morales y con el tratamiento de todos, indios y españoles como seres iguales se superó en parte la discriminación por la pertenencia a una raza determinada. Sin embargo, Las Casas no incluye en su idea de justicia otras diferencias que le dan identidad al indio: “las de creencias religiosas y de prácticas mágicas, por ejemplo; pues las Casas sigue aceptando como único valor religioso objetivo la doctrina católica”⁵. Así, al establecer en la nueva asociación política, la española-criolla, que la única religión aceptada era la doctrina católica y al negar las creencias religiosas, costumbres y prácticas mágicas de los pueblos indios, el resultado del proceso de inclusión, propuesto por Las Casas y sus seguidores, fue la creación de un nuevo orden excluyente. Para los pueblos indios la inclusión en la asociación política estaba determinada, de un lado, por la renuncia a las prácticas, costumbres y tradiciones propias de su comunidad de pertenencia, y por la aceptación, de otro lado, de los valores religiosos católicos y los valores políticos de la nueva comunidad de consenso. Quienes aceptaron esta propuesta fueron incorporados en el proyecto de la civilización, fueron *blanqueados*. Quienes se negaron, fueron calificados como herejes y rebeldes al soberano, y contra ellos se utilizó la coacción del Estado, pero no en su forma de castigo legítimo establecido previamente por una ley, sino como violencia abierta, sin control y sin reglas. De esta manera se impuso, por primera vez en el Nuevo Mundo, una vieja consigna de la tradición política occidental: “En el reino de la barbarie no valen las reglas de la civilidad”⁶.

Esta forma de exclusión se ha mantenido a lo largo de los últimos siglos en la mayoría de los países colonizados por Occidente, que después de su independencia se organizaron como Estados nacionales. En América Latina, la Revolución Francesa y las ideas liberales y democráticas influyeron y determinaron los procesos políticos y los movimientos sociales, y ellas se constituyeron en los elementos regulativos en virtud de los cuales se definieron las estructuras de la organización social y política. Los nuevos Estados nacionales, dirigidos políticamente por las elites criollas, adaptaron el modelo del liberalismo europeo, utilizaron el

pensamiento liberal como un instrumento de legitimación política con el fin de conseguir su entrada en la senda de la modernidad.

Para los excluidos, los pueblos indios y las comunidades negras, traídas éstas del África como esclavos por españoles y portugueses, el modelo del liberalismo de la ilustración, con el que se desarrollaron los procesos de independencia y conformación de las nuevas repúblicas, asumido por los nuevos Estados nacionales, significó mayor exclusión. El liberalismo ilustrado afirmaba que todos los hombres, como seres libres e iguales, tenían los mismos derechos, y que, por tanto, la función del Estado tendría que consistir en proteger y asegurar tales derechos. En otras palabras, la tarea del Estado, definida a través de una fundamentación moral de los derechos humanos, consistía en garantizar un espacio de acción para que los individuos, entendidos como seres libres e iguales, pudieran realizar sus planes particulares de vida. El criterio de neutralidad que de aquí se deriva obligaba al Estado a respetar la pluralidad de formas de vida. En este sentido, el Estado no podía promover, fomentar o favorecer ninguna concepción particular del bien; de hacerlo, violaba el principio de igualdad y de no discriminación. Esto en teoría está muy bien. Pero la realidad fue y es otra.

Los Estados nacionales fueron el resultado de la imposición de un pueblo sobre otros y guardan aún ese carácter. (...) Por ello, tanto los lineamientos del nuevo Estado como los rasgos de la ciudadanía respondieron a la concepción del pueblo dominante y no siempre nacieron con el consenso de los dominados.⁷

Así, en la medida en que la función del Estado consistió en el aseguramiento de los derechos individuales, los indios y los negros, no pudieron obtener del Estado la protección de una serie de prácticas, tradiciones y valores que hacían posible que sus miembros se identificaran con determinado ideal de bien común y, por tanto, llevaran a término ciertos fines o metas colectivas. Al no reconocer las diversas posibilidades de constitución de la identidad, el liberalismo obligó a todos, indios, negros, mestizos y mulatos, a entrar en un molde que no era el suyo. Así, este modelo, con su supuesta neutralidad frente a las distintas concepciones de vida buena, favoreció una forma de vida buena; a saber, la forma de vida liberal y, por tanto, no fue neutral. Este liberalismo fue, pues, reflejo de una cultura hegemónica, que fue no sólo inhumana, sino hondamente

discriminatoria.

Al establecer, entonces, en la asociación política de los nuevos Estados nacionales, que los únicos valores aceptables eran los valores liberales, y al negar las posibilidades de consolidación de las diferentes formas de identidad cultural de las comunidades originales, el resultado final de la inclusión “liberal”, –del proceso de *blanqueamiento de las razas inferiores*–, fue la reproducción del orden excluyente, es decir, la profundización de las marginaciones anteriores. Los indios y los negros que se resistieron al proceso de *blanqueamiento* fueron marginados del orden político dominante. Por pertenecer al reino de la barbarie pudo aplicarse contra ellos el uso de la violencia legítima del Estado, sin límites normativos. Como desde la perspectiva del criollo-blanco, los Otros, los marginados, eran salvajes, herejes, rebeldes, habitantes del estado de naturaleza, por definición violentos, ellos representaban un objeto legítimo de la violencia. De nuevo se impuso la ya citada consigna de la tradición política occidental: “La civilidad le pertenece a los hombres civilizados, la barbarie a los bárbaros”⁸. Pero la política liberal de los nuevos Estados nacionales no solamente excluyó a indios y negros. A estos los acompañaron las mujeres y los pobres, los condenados de la tierra, como llamó Frantz Fanon a estos últimos.

En el inicio de los discursos fundacionales del Estado en nuestros países, la exclusión de los indígenas, los negros, las mujeres y el pueblo fue radical. Al igual que en los Estados Europeos, en los nuevos Estados latinoamericanos, la ciudadanía fue definida en función de la propiedad y la pertenencia al grupo cultural dominante. Al respecto, refiriéndose a la noción de ciudadanía que excluyó a la mayoría de la población, Jesús Martín-Barbero, cita a dos políticos colombianos del siglo XIX: José María Samper y Florentino González. Dice José María Samper en *El ensayo sobre las revoluciones políticas*, de 1861:

*La política tiene su fisiología, permítasenos la expresión, como la tiene la humanidad y sus fenómenos, pues ellos obedecen a un principio de lógica inflexible, lo mismo que los de la naturaleza física (...) La democracia es el gobierno natural de estas sociedades nuestras en las que cada grupo social obedece a las leyes de su fisiología y su geografía.*⁹

Y Florentino González escribió: “Lo que tenemos es una democracia

ilustrada, en la que la inteligencia y la propiedad dirigen los destinos del pueblo”¹⁰. Así pues, concluye Martín-Barbero: “En otras palabras, la colombiana se representa a sí misma como una sociedad en las que la exclusión del pueblo, o sea las mayorías, se legitima en su carencia de inteligencia tanto como de propiedad”¹¹. Y esto vale de una u otra forma para toda Latinoamérica.

Muchas de las grandes desigualdades económicas y sociales existentes hoy en nuestros países son resultado de previos procesos de marginación social. Muchos de los miserables que habitan en nuestras grandes ciudades, sin empleo, sin educación, sin vivienda, sin acceso a salud, lo son porque sus padres y los padres de sus padres fueron también marginados, porque ellos tampoco tuvieron la posibilidad de obtener las condiciones materiales mínimas para construir para ellos y sus hijos una vida humana digna. “Su situación hereda una exclusión histórica”¹². El orden político y social que ha hecho posible mantener esta exclusión tan radical de las mayorías y que ha permitido negarle a éstas la posibilidad de obtener una parte equitativa en la distribución de bienes y propiedades se ha sostenido en la mayoría de nuestros países intacto hasta nuestros días. Este orden de la exclusión permanece bajo distintas formas: democracia, dictadura, populismo, gobiernos de un solo partido, liberalismo radical, utilitarismo, proteccionismo, neoliberalismo, etcétera. Los hechos que se perpetúan en todas estas formas de organización política y social son la pobreza, la desigualdad, la marginación.

En la llamada era de la globalización la exclusión se profundiza aún más. En nuestra realidad social, a la multitud de marginados que han heredado una exclusión histórica, se le suman todos aquellos que estaban incluidos en el orden social, económico y político previo, pero que hoy son excluidos sin posibilidad de reingreso, como por ejemplo, los desempleados, sin las competencias adecuadas para reincorporarse al sistema del mercado y los desempleados que a pesar de poseer capacidades en educación y conocimiento, no consiguen el empleo que les debiera corresponder. Se les suman también grandes grupos sociales que anteriormente se consideraban aptos para ingresar al nuevo orden, pero que no encuentran un lugar donde ubicarse, como los jóvenes en las grandes ciudades sin posibilidad de educación ni trabajo. A esta multitud se le adicionan los trabajadores informales, los campesinos de las regiones más pobres sin posibilidades de crédito ni asistencia técnica,

las víctimas de la violencia y la guerra, como sucede en Colombia, con los millares de campesinos desplazados de sus tierras y poblados.

Al establecerse en los Estados nacionales de los países menos desarrollados, reorganizados siguiendo los ajustes de la orientación neoliberal, que las reglas de inclusión son aquellas que impone la lógica sistémica del mercado, y al negar a quienes queden fuera las posibilidades de participación en la totalidad o una parte de la vida civil, el resultado final de la inclusión “global” ha sido, en nuestra realidad social, la profundización del orden excluyente. Así, el nuevo orden de la civilización “global” con su intolerancia ante comportamientos que declara incompetentes produce situaciones de vulnerabilidad. Las condiciones de participación que impone este orden, escribe Claus Offe, son cada vez más exigentes. “El orden de la civilización “global” codifica tres clases de personas: a) ganadores, b) perdedores, c) incompetentes, personas sin derecho a la participación, superfluos”¹³. En los países más desarrollados en los que las instituciones jurídicas del Estado-nación, que protegen los derechos de ciudadanía, aún conservan su vigencia, la relación entre ganadores y perdedores determina que los perdedores no sean perdedores absolutos y que excluidos sean solamente los pertenecientes a c); es decir, las personas sin ningún seguro social, los extranjeros sin permiso de residencia ni de trabajo, los criminales, y los drogadictos y alcohólicos extremos. Los perdedores, como por ejemplo los desempleados, aunque no encuentran un lugar donde trabajar, tienen un seguro de desempleo, conservan algo de su seguridad social. Y los desempleados con capacidades en educación y conocimiento tienen la posibilidad de acceder a los programas de reconversión profesional.

Por el contrario, en los países donde las instituciones del Estado social de derecho solamente cubren una parte de la población, como sucede en nuestra realidad social, la relación entre estas tres clases de personas es completamente diferente. Al grupo c) pertenecen, además de los calificados como incompetentes, aquellos miserables que han heredado una exclusión histórica. Para ellos nada varía. En cambio, los perdedores, grupo b) son perdedores absolutos. Los que pierden su empleo pierden a la vez, al no existir seguro de desempleo y una seguridad social estable, los derechos de un participante legítimo del orden civil. A los ciudadanos les son desconocidos sus derechos de ciudadanía, que se consideraban inalienables en el orden político anterior. Sin los derechos de ciudada-

nía los excluidos pasan de la condición de ciudadanos a la condición de esclavos. Los excluidos son, pues, a estas alturas del proceso de la civilización, muchos más: a las mayorías pobres que han heredado su miseria se les suman los que hemos llamado perdedores.

Por pertenecer en nuestras sociedades los grupos b) y c) al reino de la barbarie, a lo que Baumann denomina “territorios desterritorializados”, donde ya no imperan los imperativos normativos de los Estados nacionales, es decir, los derechos humanos civiles y políticos, el uso de la “violencia” del capital “global” se aplica en su contra sin ningún límite. Al perder los Estados nacionales poder en el espacio donde previamente ejercían su soberanía, y al ser ocupado este espacio por los mercados y el gran capital, quedan los habitantes de estas tierras de nadie en el más absoluto desamparo. Aquí se puede hablar de un retorno del estado hobbesiano de naturaleza, *de estados de naturaleza en pequeños formatos*, resultado de la incapacidad del Estado para imponerse frente al poder económico. Así pues, otra vez se impone la vieja consigna de la tradición política occidental “La civilidad le pertenece a los hombres civilizados, la barbarie a los bárbaros”¹⁴.

Podemos concluir, entonces, que las formas de exclusión específicas de nuestras sociedades son: 1) La exclusión social que resulta de las grandes desigualdades materiales; ésta comprende: la explotación, la marginalización, la pobreza y la violencia. 2) La exclusión política que es una consecuencia de la exclusión social: las deficiencias en alimentación, la carencia de salud, la falta de educación, de trabajo, de protección social, incapacitan a la persona para ser un participante normal de la vida civil y política; y 3) La exclusión cultural que es resultado del no-reconocimiento de las diferencias culturales.

Establecidos los rasgos centrales de estas formas de exclusión, específicas de nuestras sociedades, se tratará ahora de señalar los límites y problemas de las concepciones de justicia del neoliberalismo y del liberalismo de Rawls.

2. CRÍTICAS A LAS CONCEPCIONES DE JUSTICIA NEOLIBERAL Y RAWLSIANA

2.1. EL MODELO NEOLIBERAL Y LA JUSTICIA

La concepción de justicia del neoliberalismo en las versiones de Friedman y Nozick, se fundamenta en la tesis, según la cual, una sociedad justa se constituye solamente mediante el aseguramiento de las condiciones que permitan proteger los derechos y libertades civiles y, en particular, el derecho a la propiedad privada. En este planteamiento es definida la libertad en estrecha relación con el concepto de propiedad privada. Los filósofos clásicos del liberalismo suponían que existe un derecho natural que cada persona puede hacer respetar: primero, un derecho innato al propio trabajo y luego, como una extensión necesaria de ese derecho, un derecho a la adquisición de ciertos derechos sin los cuales no se puede ejercer la propia libertad, entre ellos el derecho individual a la propiedad. En la medida en que la libertad es definida mediante el sistema de los derechos de propiedad, la función del Estado se establece dándole un gran peso a la protección de los derechos de propiedad del individuo. Protegiendo éstos se garantiza la libertad. Esta argumentación del viejo liberalismo es de central importancia para los pensadores neoliberales, y lo es por la manera como establecen la relación entre el Estado y el mercado. Los neoliberales más radicales como Nozick y Friedman, argumentan que la función del Estado debe restringirse a la protección de la esfera de los intereses privados y que, por tanto, el Estado no debe intervenir mediante políticas redistributivas en este dominio. Es importante tener en cuenta que dentro del neoliberalismo hay posiciones bastante divergentes. Algunos neoliberales aceptan la existencia de un Estado social y están dispuestos a reconocer la necesidad de establecer un sistema de transferencias de beneficios por parte del Estado que permita asegurar la auto-manutención de miembros de la sociedad que estén incapacitados para conseguirla. Sin embargo, aunque acepten este sistema de transferencias, como efectivamente lo hace Hayek, el neoliberalismo no concibe al Estado social como favorecedor de la justicia ni lo fundamenta como instrumento de la justicia distributiva. Aquí radica la gran diferencia entre el neoliberalismo y el liberalismo social. El neoliberalismo rechaza de plano el concepto de justicia distributiva como fundamento de legitimidad del Estado social.

El pensamiento neoliberal ha introducido la ficción de que la competencia es capaz de resolver por sí misma y de manera automática los problemas sociales.

Los mercados son mecanismos libres y sensibles de elección colectiva. Hayek en particular, y el neoliberalismo en general, proyectan una imagen que retrata los mercados como mecanismos de coordinación inofensivos.¹⁵

En la justificación neoliberal de la globalización capitalista se afirma la necesidad de que la lógica y dinámica de las instituciones del mercado penetren y determinen todos los ámbitos de la vida moderna, es decir, fundamenta que las reglas de funcionamiento del mercado, definidas por las categorías de productividad, crecimiento, competencia y utilidad, se conviertan en el eje determinante de la organización de toda la sociedad.

El sistema de mercado es la base de un orden genuinamente legítimo; pues la libertad económica, es en palabras de Friedman, 'un requisito esencial de la libertad política'. En particular, el mercado puede garantizar la coordinación de las decisiones de productores y los consumidores sin la dirección de una autoridad central; que cada persona pueda buscar sus propios fines con los recursos a su disposición; el desarrollo de una economía compleja sin una elite que proclame saber cómo funciona todo.¹⁶

La ideología neoliberal se convirtió, según dice Pierre Bourdieu, en un programa político, que con ayuda de la teoría económica, se planteó como una descripción científica de lo real. En este sentido, el discurso neoliberal se presentó no como un discurso más, sino como un programa científico de conocimiento, “un orden puro y perfecto”, que para cumplirse completamente requería crear sus condiciones de realización y funcionamiento. Al igual que cualquier disciplina científica requiere un proceso de construcción de su objeto de conocimiento mediante una abstracción selectiva de lo real, también el discurso económico neoliberal, como orden puro y perfecto de conocimiento, requiere de una tal abstracción. Ésta consiste en que para afirmar la elección racional y calculada de los individuos concebidos como actores del mercado, autónomos y libres, es necesario dejar en suspenso las condiciones económicas y sociales de estos individuos. Mediante esta abstracción,

con la que se busca desconocer las condiciones económicas y sociales de los individuos en sus respectivas sociedades, abstracción necesaria para determinar las condiciones de validez de la teoría económica neoliberal, se trata de demostrar, cómo la lógica propiamente económica, basada en la competencia y portadora de eficacia, tiene que funcionar sin ningún tipo de trabas. Las condiciones de realización y de funcionamiento de la teoría científica del discurso neoliberal, fueron así realizadas a través de un inmenso trabajo político por medio del cual se transformó y, en algunos casos, se destruyó, el conjunto de instituciones y prácticas que impedían la realización del mercado puro. Así, fueron transformados el Estado-nación y el conjunto de regulaciones políticas, jurídicas, sociales y económicas que definían la idea de soberanía y de protección de los ciudadanos al interior de un territorio nacional, el sistema de organización del trabajo, las formas de contratación, y los sistemas de defensa de los derechos de los trabajadores.

Para el neoliberalismo, las demandas y reivindicaciones democráticas de justicia social e igualdad política no deben interferir en el funcionamiento de los sistemas del mercado y de la propiedad privada. Así también, los neoliberales han dado por supuesto que, mientras se proteja la esfera de la autonomía privada, no es necesario introducir derechos adicionales como los económicos y los sociales, puesto que, de un lado, el aseguramiento de los derechos civiles lleva necesaria y paulatinamente a unas apropiadas condiciones de vida para todos, y, de otro lado, la introducción de derechos económicos y sociales y su consecuente realización exigen, en ciertas situaciones, restringir la autonomía individual. Limitar las libertades y derechos individuales a partir de las exigencias de una concepción distributiva de justicia es injustificable moralmente para algunos liberales. En la comprensión neoliberal, el Estado no debe ir más allá del aseguramiento de los derechos y libertades individuales. Si lo hace, basando su acción política en una concepción de justicia distributiva, rompe las condiciones que permiten al Estado mantenerse como estructura institucional neutral. Para liberales como Nozick y Friedman, esta prohibición es absoluta: los principios liberales de la autonomía individual y de la prioridad de la libertad no son negociables por nada.

Así, para la comprensión neoliberal de la política, los derechos fundamentales en sentido propio son tan sólo los derechos individuales de la persona humana individual. Los derechos fundamentales son esferas

de la libertad, de las que resultan derechos, y precisamente derechos de defensa. Los derechos fundamentales son sólo los derechos de libertad individual, pero no los derechos políticos, ni las exigencias sociales.

Podemos concluir, entonces, que el neoliberalismo fundamenta una concepción de justicia con la que justifica relaciones fácticas asimétricas de propiedad. Mediante esta concepción de justicia realiza una falsa universalización del interés de los propietarios, y sirve así al poder particular de un grupo social dentro de la sociedad. Al afirmar la prioridad del valor de la libertad sobre otros valores, el neoliberalismo no considera ni las necesidades materiales primarias de los excluidos por el capital y el mercado, ni las preferencias valorativas de las minorías culturales.

2.2. EL MODELO DE JUSTICIA SOCIAL DE RAWLS

La tesis central de este modelo afirma que una sociedad justa presupone la posibilidad de asegurar las condiciones elementales para que todos sus miembros puedan considerarse y reconocerse entre sí como personas iguales, libres y autónomas¹⁷. Si consideramos lo enunciado en los dos principios de su *Teoría de la Justicia* tendremos una idea de lo que para este autor significa una sociedad justa. En el primer principio están incluidas las libertades propias de la tradición liberal, desde la libertad de conciencia y expresión, hasta la propiedad privada, así como los derechos ligados con la libertad de asociación y con el ejercicio de la democracia. En el segundo principio se define el procedimiento para minimizar las desigualdades. Rawls parte de la existencia de desigualdades en cuanto a talentos, riqueza y poder; y con este principio busca compensarlas o reducirlas al mínimo. Las desigualdades sociales deben organizarse de tal manera que resulten más ventajosas para los menos favorecidos, y deben posibilitar iguales oportunidades a todos los participantes en el contrato social, para que todos los asociados puedan desarrollar sus talentos y sus proyectos particulares de vida. Con este segundo principio busca corregir desigualdades excesivas: mediante políticas sociales de control y distribución de la riqueza pretende dar una protección especial a los menos favorecidos. Una concepción de justicia que permita desigualdades que no beneficien a los menos favorecidos, no es para Rawls una concepción moral de la justicia.

Mediante la tesis de la prioridad del primer principio de justicia sobre el segundo, es decir, de las libertades sobre la igualdad, Rawls define

como tarea del Estado asegurar los derechos y libertades básicos de la ciudadanía. En este sentido, la concepción de justicia de Rawls es liberal. Afirma la prioridad del valor de la libertad frente a teorías del bien humano y frente a concepciones igualitaristas radicales. En una teoría liberal, el Estado no está vinculado con ninguna concepción particular del bien y su propósito es permitir a cada ciudadano que siga su propio concepto del bien. En una teoría liberal, el Estado no puede comprometerse con una política que restrinja las libertades básicas iguales a favor de una mayor igualdad social y económica.

Ahora bien, si el Estado no puede comprometerse a favor de una mayor igualdad social y económica, es posible entonces formular en otros términos la réplica que le hicieron a Rawls los demócratas radicales y los socialistas. Así, afirmamos que su concepción de justicia es puramente formal y ambigua, puesto que al limitarla a proteger y cubrir las libertades y derechos básicos, haciendo a un lado las desigualdades sociales y económicas, coloca en una situación asimétrica y desventajosa a los miembros de la sociedad menos privilegiados frente a los demás ciudadanos.

Al responder a quienes formularon por primera vez esta crítica, Rawls mostró por qué no era posible incluir entre las libertades y derechos básicos una garantía más amplia que incluyera principios que comprendieran las desigualdades sociales y económicas¹⁸. El argumento central de Rawls es que una concepción liberal de justicia para una sociedad democrática debe centrarse en la definición de unas condiciones mínimas –las libertades y derechos básicos– que hagan posible la justa cooperación social entre individuos y grupos con distintas concepciones del bien. Así, pretender incluir como condición mínima el aseguramiento de ciertos medios materiales resultaría, en cierta forma, imposible, puesto que la determinación de los medios materiales que son necesarios depende de lo que cada individuo o grupo entienda como imprescindible para la realización de su respectivo plan racional de vida. Esto, entonces, fuera de no ser viable, generaría mayor división social. Sin embargo, es importante tener en cuenta que nuestro autor acepta que el primer principio de justicia,

que abarca los derechos y libertades iguales para todos, bien puede ir precedido de un principio que anteceda a su formulación, el cual exija que las necesidades básicas de los ciudadanos sean

*satisfechas, cuando menos en la medida en que su satisfacción es necesaria para que los ciudadanos entiendan y puedan ejercer fructíferamente esos derechos y esas libertades. Ciertamente, tal principio precedente debe adoptarse al aplicar el primer principio.*¹⁹

En este sentido, la idea de Rawls es que la posibilidad de afirmar la primacía de los derechos y libertades básicos presupone que se han dado en la historia, la economía y la sociedad condiciones razonablemente favorables. Por tanto, con la adopción de este principio se establece a la vez en la regla que define la prioridad del principio de libertad sobre el que regula las desigualdades, que ninguna política de restricción de las libertades básicas estaría justificada a favor de una mejor distribución de los bienes. Esto quiere decir que la igualdad social y económica queda así restringida al respeto a “las libertades básicas”. Esto expresa una idea central del liberalismo que, como señalan Dworkin y Sen, es muy problemática, porque ella expresa que habría un derecho general a la libertad independiente de cualquier derecho a la igualdad.

Al definir los derechos y libertades básicas como esencias constitucionales, en su artículo *La idea de la razón pública*, reproduce este argumento; los principios reguladores de asuntos básicos de justicia distributiva, tales como la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia, no pueden tratarse como esencias constitucionales, porque las consideraciones necesarias para ver si los objetivos que éstos incluyen han sido o no realizados, son, en cierta manera, imposibles de lograr, debido a que estos asuntos están abiertos a amplias diferencias de opinión razonable. Como sobre estos principios no es posible lograr un acuerdo, —no son objeto de un consenso traslapado entre miembros con distintas visiones del bien—, no pueden, por tanto, considerarse esencias constitucionales. Además, dice, en su segundo argumento: si mediante el principio de diferencia está definida una lista de bienes primarios que se le deben asegurar a cada ciudadano como una forma de representar el ideal de alcanzar el valor igualitario de las libertades de cada cual, resulta, entonces, innecesaria la exigencia de incluir principios que comprendan las desigualdades sociales y económicas. El tercero afirma: y si se supone que con la inclusión de estos principios se debe definir una distribución igualitaria de las propiedades

*este principio se rechazará por irracional, pues no permite a la sociedad satisfacer ciertos requisitos esenciales de la organización social, y tampoco permite sacar ventajas de consideraciones de eficiencia ni de otros muchos factores.*²⁰

De esta respuesta se pueden obtener dos conclusiones contradictorias entre sí; de la segunda resulta la posibilidad de aceptar como justo ubicar en una situación asimétrica y desventajosa a los miembros de la sociedad menos privilegiados frente a los demás ciudadanos. Rawls, de un lado, es plenamente consciente del hecho de que las desigualdades sociales y económicas son el resultado de ciertas tendencias sociales y de contingencias históricas; sabe bien que como resultado de éstas, por procesos de concentración del poder económico y social o del poder burocrático, se generan grandes diferencias entre aquellos que tienen mayores ingresos y riqueza y los que por diversas circunstancias no los tienen²¹. Además, conoce bien que la causa original productora de estas desigualdades es la economía del mercado y la función que en ella juega la propiedad privada de los medios de producción. Aunque sus afirmaciones en este sentido no son claras, su idea central es que en la esfera del mercado, pese a que los individuos no pretendan actuar injustamente en los muchos intercambios que deben realizar para hacer efectivas sus transacciones, puede darse el caso de que las oportunidades de algunos resultan afectadas. Por esto, el objetivo esencial de la concepción contractual de la justicia es asegurar las condiciones de trasfondo justas, en los componentes de la estructura básica de la sociedad, para que en el caso de que estas condiciones resulten minadas, puedan producirse rectificaciones.

Pero, de otro lado, Rawls afirma que las políticas de justicia redistributiva deben tener en cuenta los requisitos organizacionales y de eficiencia de la economía²². Esto quiere decir que, si como consecuencia de la implementación de políticas redistributivas hechas en función de aumentar al máximo posible los bienes primarios para que los menos privilegiados accedan a las libertades básicas iguales, resultara afectada la organización social o los criterios de eficiencia de la economía, éstas no podrían implementarse. Si no los afectaran, no habría dificultades y ésta es la situación que Rawls presupone. Así, para los menos privilegiados habría una situación favorable si los requisitos organizacionales y de eficiencia de la economía no resultaran perjudicados con la introducción

de políticas redistributivas, o desfavorable, si sucede lo contrario. ¿No quiere esto decir, entonces, que cuando se da este caso, Rawls pone en una situación asimétrica y desventajosa, para acceder a las libertades básicas iguales, a los miembros menos privilegiados de la sociedad frente a los demás ciudadanos?

Así, podemos concluir que aunque la concepción de justicia de Rawls tiene un campo de acción más extenso que el del neoliberalismo, porque establece un sistema para compensar desigualdades materiales extremas, su noción de justicia no incluye de la misma manera a todos los sujetos. Al rechazar Rawls por principio, que las exigencias de una distribución de los recursos en situaciones determinadas por pobreza, hambrunas, puedan implicar restringir las libertades básicas, se produce, como consecuencia práctica, que desde su teoría no se puedan plantear alternativas a quienes son excluidos de la posibilidad de acceder al disfrute de los mínimos beneficios sociales y políticos que les deben pertenecer como miembros de la sociedad.

3. EL MODELO IGUALITARIO DE LA JUSTICIA

En el segundo apartado se establecieron algunas formas de exclusión específicas de nuestras sociedades, la exclusión social, la política y la cultural. El sentido de la caracterización de estas formas de exclusión, recordémoslo, es el de señalar que para la construcción de una reflexión sobre la justicia que de cuenta de los problemas de nuestra realidad social, es necesario determinar las formas de injusticia que experimentan los excluidos del disfrute de los beneficios sociales y políticos que les pertenecen como miembros de un orden político. Con la descripción de algunas formas de exclusión específicas de nuestras sociedades queremos, de un lado, cuestionar la presunción de objetividad de la noción de justicia aceptada hoy en nuestros ordenes de dominación, –definida a partir de la aceptación del paradigma neoliberal–, y, de otro lado, proponer algunos elementos para fundamentar una concepción más amplia de justicia.

El punto de partida de una reflexión sobre la justicia, que enfrente los problemas actuales de nuestras sociedades y que haga posible eliminar progresivamente las formas de exclusión social, política y cultural, establece, como primera exigencia normativa, el aseguramiento de las condiciones elementales que hacen posible el desarrollo de una vida

humana independiente. Poder desarrollar con independencia la forma de vida que uno quiere, supone que uno puede disponer de unas condiciones materiales mínimas que le permitan hacer uso de su libertad. Estas condiciones comprenden, poder alimentarse suficientemente, vestirse de forma adecuada de acuerdo al medio, poseer una habitación adecuada, ser protegido contra eventos naturales adversos, contra el sufrimiento, y contra las amenazas a su vida por parte de otros hombres. A estas condiciones elementales que hacen posible el acceso a los bienes y servicios materiales mínimos, requeridos para sobrevivir como seres humanos independientes, hay que adicionarle las condiciones mínimas de socialización, que incluyen, tener posibilidad de comunicación y contacto con otros hombres en el marco del contexto cultural de pertenencia de cada individuo.

Se trata, pues, de una perspectiva normativa sobre la justicia en la que la distribución tiene como punto de partida la satisfacción de las necesidades básicas de todos los hombres, y no de una teoría en la cual el punto de partida es la protección de la libertad. El principio fundamental en este planteamiento, principio igualitario, establece que todos los miembros de la sociedad deben tener las mínimas condiciones sociales y económicas para poder realizar la forma de vida que deseen, es decir, deben poder desarrollar plenamente sus habilidades y capacidades como seres humanos. A diferencia del liberalismo que considera la justicia en términos del aseguramiento de las libertades individuales, el igualitarismo considera la justicia teniendo en cuenta, primero, que las personas obtengan las mínimas condiciones sociales y económicas para que puedan desarrollar sus capacidades y habilidades, y, segundo, que las personas obtengan respeto a las diferencias en la elección de sus fines y valores. En este sentido, el argumento igualitarista de justicia nos da una forma de entender la libertad real, a diferencia de la libertad negativa o formal. Como Amartya Sen afirma:

*crear las condiciones para que las personas sean capaces de realizar sus metas y alcanzar su propio bienestar es maximizar la libertad positiva del que menos la tiene, y, de este modo, abolir todas las desigualdades de libertad positiva.*²³

La idea central presupuesta en este planteamiento es que si no se satisfacen las necesidades básicas, si no se proporcionan los recursos

y posibilidades para que cada uno pueda desarrollar sus capacidades, si no se respetan las diferencias de todos los miembros de la sociedad en la elección de fines y valores, no podemos seriamente pretender que el Estado y la sociedad están conservando y protegiendo los derechos e intereses de todos. Las personas no son realmente libres ni autónomas si no se satisfacen las necesidades básicas y no se proporcionan las habilidades y recursos para que puedan elegir la forma de vida que quieran vivir. La justicia debe servir, en este sentido, para que sean garantizadas las condiciones elementales que hacen posible la realización de una vida humana independiente, atendiendo, naturalmente, a factores como la disponibilidad de recursos en cada sociedad. A diferencia del liberalismo que establece la prioridad de la libertad sobre el trato a las desigualdades, el igualitarismo propone, de un lado, la prioridad de la igualdad sobre la libertad, y reclama, de otro lado, que en el orden jurídico sea consignado y garantizado el derecho a la autonomía cultural de las minorías culturales diferentes a la hegemónica. Este modelo tiene que articular los siguientes cuatro elementos: 1) los imperativos de igualdad que exigen crear condiciones para asegurar un nivel de vida mínimo adecuado a cada individuo, 2) los imperativos de libertad que demandan el aseguramiento de condiciones para que todos los individuos puedan disfrutar de sus derechos individuales fundamentales, 3) las condiciones que hagan posible el reconocimiento de las identidades culturales, y 4) las condiciones de funcionamiento del sistema económico, puesto que sin recursos no es posible asegurar los derechos ni crear los requisitos mínimos para una vida humana digna.

Esta prioridad de la igualdad sobre la libertad no supone una oposición entre el derecho a la libertad y el derecho a la igualdad, sino que por el contrario, supone que el derecho a la libertad se sigue de una concepción de la igualdad reconocidamente más fundamental, en la cual “la igualdad es entendida como equidad de trato a las diferencias”.²⁴ Esta primacía de la igualdad sobre la libertad, determina, de un lado, la necesidad de justificar algunas restricciones a ciertas libertades específicas de algunos miembros de la sociedad, particularmente, al derecho a la propiedad; y, de otro lado, la necesidad de justificar políticas que den un tratamiento preferente a favor de las personas y grupos sociales que han sufrido una exclusión total o parcial. Frente a las exigencias de realización de la libertad para todos y de reconocimiento de las prácticas, tradiciones y

valores de las minorías culturales, un Estado conforme a la justicia, que pretenda eliminar progresivamente las formas de exclusión sociales, políticas y culturales, tendría que rebasar las características de neutralidad e imparcialidad, propias del viejo liberalismo.

Cualquier limitación de los derechos individuales es inaceptable para el liberalismo. La protección de la libertad está vinculada en esta tradición con la experiencia de injusticia que se produjeron por la negación de las posibilidades de elección individuales en los totalitarismos del siglo pasado y por el fracaso del capitalismo salvaje. Si se toman en consideración las causas históricas que motivaron la necesidad de afirmar la prioridad del valor de la libertad, es comprensible entender sus fundamentos y el sentido de esta exigencia. Pero afirmar esta prioridad de la libertad sobre las exigencias de igualdad, en sociedades con profundas desigualdades económicas y sociales, es, ciertamente, muy problemático. Con el fin de cuestionar esta tesis del liberalismo presentaremos algunas críticas.

1. Es falso ver a la libertad como la idea directriz para la determinación de los derechos fundamentales. Más bien, el derecho a iguales libertades individuales se deduce a partir del aseguramiento de una igual autonomía individual como núcleo del debido respeto a los otros. Para desarrollar este argumento es necesario presuponer un concepto más amplio de autonomía que el supuesto por el liberalismo. Este concepto de autonomía puede desarrollarse mediante la apropiación de la teoría hegeliana del reconocimiento, teoría que supone que el fin de la autorrealización humana depende de que los sujetos puedan realizar un proceso adecuado y exitoso de individualización. Este proceso supone, primero, que los sujetos sean reconocidos como seres racionales, en la medida en que puedan construir en el marco de sus interacciones prácticas relaciones de respeto mutuo; segundo, que sean reconocidos como sujetos de derechos, es decir como fines en sí mismos, en el marco de sus relaciones jurídicas; tercero, que sean apreciadas sus particulares capacidades y especificidades individuales en el contexto de sus relaciones ético-comunitarias; y cuarto, que sea considerado el significado del mínimo básico para vivir dignamente. En este sentido, un proceso exitoso de individualización se produce gracias al reconocimiento de los sujetos por parte de los otros en estos diferentes niveles²⁵. La relación entre autonomía y reconocimiento permite mostrar la conexión sistemática entre los niveles formal

y material, supuestos en los derechos humanos fundamentales: el aseguramiento de un mínimo básico es necesario para la realización de la autonomía y la libertad. Así pues, no es la libertad el hilo conductor para la determinación los derechos fundamentales, sino más bien, la autonomía.

2. En segundo lugar, como Dworkin lo ha mostrado, no puede tratarse de asegurar las libertades como tales.

*No hay nada que sea un derecho general a la libertad. La defensa de cualquier libertad específica determinada puede ser independiente de la defensa de cualquier otra y no hay incongruencia –ni siquiera inverosimilitud– antecedente en defender una de ellas al tiempo que se cuestiona la otra.*²⁶

Esto quiere decir que no puede haber ningún derecho universal a la libertad. Si un gobierno requiere limitar alguna libertad, por ejemplo, por razones de bienestar general, por razones de seguridad, para superar una crisis determinada por una catástrofe natural, el gobierno debe poder hacerlo, sin que esa limitación constituya una violación del derecho a la libertad.

*Por razones pragmáticas, escribe Stephan Gosepath, los ciudadanos y ciudadanas, para asegurar las libertades básicas, deben limitar sus demás libertades. Hay además limitaciones legítimas de las libertades en aras de otro valor como el bienestar de todos, bajo el aseguramiento de los derechos fundamentales a la libertad.*²⁷

Los derechos a la libertad, iguales para todos, se refieren políticamente sólo a las denominadas libertades básicas o bien derechos básicos, que son las libertades de opinión y de conciencia, libertad de asociación, las de integridad de la persona y de decisión en el ámbito privado. Dentro de éstas no están las libertades políticas y de comunicación ni el derecho a la propiedad.

3. En tercer lugar, el liberalismo ha desarrollado la concepción de libertad en estrecha relación con los asuntos de justicia social. El liberalismo social considera imprescindible introducir derechos sociales básicos para alcanzar el ideal normativo de la igualdad de derechos²⁸. Desde un punto de vista normativo, los derechos sociales deben servir para

asegurar formas de compensación que permitan una distribución equitativa de la riqueza social. A la luz de este modelo, el Estado liberal no puede limitarse a proteger las libertades negativas, puesto que el mecanismo del mercado genera por su dinámica propia cada vez mayores asimetrías y una creciente desigualdad de las posiciones de poder económico y social. La inclusión de los derechos sociales propuesta en este modelo debe servir para crear las condiciones materiales e institucionales que hagan posible a todos una percepción objetiva de sus derechos civiles y políticos.

4. La afirmación de los liberales de que la realización de los derechos a la libertad es más importante que la realización de los derechos de bienestar social puede cuestionarse introduciendo una concepción no-utilitarista del bienestar. El argumento de Amartya Sen, en este sentido, dice que la calidad de vida de una persona debe valorarse en términos de sus capacidades y no en términos de su utilidad ni de los bienes primarios, como lo hacen el utilitarismo y el liberalismo de Rawls respectivamente. Para Sen, la característica primaria del bienestar de una persona no se obtiene de la mayor satisfacción de los deseos, ni de la felicidad, más bien, cabe concebirla en términos de lo que una persona “puede realizar”. De este modo, la característica primaria del bienestar de una persona es el conjunto de realizaciones que consigue, o lo que es lo mismo de capacidades que tiene para libremente llevar a cabo el tipo de vida que valora. La libertad que la persona tiene para llevar a cabo el tipo de vida que considera valioso depende, por tanto, del conjunto de capacidades que puede desarrollar. Para Sen, el valor de la libertad depende de lo que se puede hacer con la libertad y lo que importa es, pues, la libertad real de las personas. “Esta concepción se relaciona con la idea de que la vida buena es entre otras cosas, también una vida de libertad”²⁹.
5. En quinto lugar, como Habermas ha mostrado, en una sociedad multicultural se debe separar el nivel abstracto en el que las personas son concebidas como libres e iguales y en el cual como ciudadanos ejercen sus derechos civiles y políticos, del nivel de integración ética de grupos cada uno con una identidad colectiva distinta³⁰. La integración ética exige que los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales puedan desarrollarse y florecer. El Estado por medio del derecho debe hacer posible esto. La integración política exige, por

el contrario, que el consenso entre los ciudadanos no se dé sobre la base de valores sustantivos, sino sobre la definición de unos principios y procedimientos que hagan posible a todos realizar sus derechos y libertades como sujetos con una autonomía privada y sus planes racionales de vida como sujetos con una autonomía pública. Habermas rechaza todo tipo de derechos colectivos, ya que ve, en las formas de su justificación, la amenaza de disolución del Estado democrático de derecho. Habermas tiene razones, como liberal, para no aceptar la justificación de derechos colectivos, si con ésta se limitan las libertades individuales, pero puede admitir ciertos derechos especiales para las minorías, si esto implica proteger a un grupo minoritario desfavorecido frente a un grupo mayoritario dominante. En suma, el sentido de estas críticas es mostrar que la libertad no puede ser considerada como el más alto valor ni que pueda afirmarse una prioridad de la libertad sobre las exigencias de igualdad, sino que más bien, la libertad tiene que articularse con otros valores como la justicia, la autonomía, el respeto a la diferencia y el bienestar de las mayorías. Ahora bien, definiendo nuestra posición como liberal es coherente proponer que en sociedades como las nuestras se podrían efectuar algunas restricciones a ciertas libertades específicas de algunos miembros de la sociedad, siempre y cuando con estas restricciones no se afecte el ámbito de las libertades y derechos básicos de las personas, es decir, las libertades y derechos que aseguran la integridad y dignidad de las personas. La limitación de otras libertades, como las comprendidas en el derecho a la propiedad, podría, entonces, realizarse si el efecto de su restricción es crear las condiciones para que todos puedan acceder al disfrute de las libertades mínimas. Así, en casos especificados, por ejemplo, para evitar una hambruna, mortandad creciente, mejorar las condiciones de bienestar de la mayoría de la población, podría justificarse, en una medida razonable y durante un determinado tiempo, la limitación de los derechos de propiedad de algunas personas.

Recapitulando se puede concluir que la injusticia producida por la exclusión social, que resulta de las grandes desigualdades materiales, solamente podrá ser corregida a través de una profunda transformación de las instituciones económicas que comprenda una redefinición de la relación entre los imperativos sistémicos del capital y el mercado y los imperativos normativos de la justicia; redefinición

que tiene que hacerse en función de la realización de las necesidades y aspiraciones de la mayoría de la población más pobre. La injusticia producida por la exclusión política podrá ser corregida a través de una vasta transformación de las instituciones políticas que haga viable la participación de todos en los procesos de decisión política. La injusticia producida por la exclusión cultural tiene que corregirse mediante la creación de un espacio político que haga posible la expresión de las luchas por las diferencias culturales y que haga viable el reconocimiento de esas diferencias.

Finalmente, vale recordar que con estas reflexiones pretendemos presentar propuestas teóricas para crear un modelo alternativo de la asociación política que permita encontrar algunas soluciones a los más grandes problemas de nuestras sociedades. La articulación en un modelo de los valores de la libertad, la igualdad y el respeto a la diferencia, requiere insistir en estos y explorar otros argumentos.

NOTAS

¹ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”. (Octavas Conferencias Aranguren, 1999), en: *Isegoría*, Revista de Filosofía Moral y Política, Madrid, Nº 22, septiembre 2000, p 104.

² Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princenton: Princeton University Press, 1990, p 5.

³ Ver Claus Offe, “Moderne Barbarei: Der Naturzustand im Kleinformat?”, en: *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am ende des 20. Jahrhunderts*, Miller, M., Soefnner, H.G., (Eds.), Suhrkamp, 1996, pp 258-289.

⁴ Luis Villoro, *Op. Cit.*, p 110.

⁵ *Ibid.*, p 114.

⁶ Z. Baumann, “Gewalt – modern und postmodern”, en: *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am ende des 20. Jahrhunderts*, Miller, M., Soefnner, H.G., (Eds.), Suhrkamp, 1996, p 42.

⁷ Luis Villoro, *Op. Cit.*, p 135.

⁸ Z. Baumann, *Op. Cit.*, p 42.

⁹ Ver nota 11. Citado por Martín-Barbero.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ J. Martín-Barbero, “Colombia: Entre la retórica política y el silencio de los guerreros. Políticas culturales de nación en tiempos de globalización”, en *Número*, 31, Bogotá, 2001, p 30.

¹² Luis Villoro, *Op. Cit.*, p 118.

¹³ Claus Offe, “Moderne Barbarei...”, *Op. Cit.*, p 274.

¹⁴ Z. Baumann, *Op. Cit.*, p 42.

¹⁵ David Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona: Paidós, 1997, p 292.

¹⁶ *Ibid.*, p 289.

¹⁷ Para un desarrollo más amplio de estos puntos véase mi libro *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Medellín: Siglo del Hombre Editores y Universidad de Antioquia, 1999, Cap. 1 y 2.

¹⁸ Esta defensa de su concepción la hace en el capítulo “Las libertades básicas y su prioridad”, en: John Rawls, *Liberalismo Político*, México: FCE, 1996, pp 270-340.

¹⁹ *Ibid.*, p 32.

²⁰ *Ibid.*, p 333.

²¹ Rawls hace una presentación de estos asuntos en el capítulo: “La estructura básica como objeto”, *Ibid.*, pp 243-269.

²² Al respecto ver *Ibid.*, pp 264, 303.

²³ Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1997, p 77.

²⁴ Luis Villoro, *Op. Cit.*, p 124.

²⁵ Ver Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992, p 148 y ss.

²⁶ Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel Derecho, 1989, p 395.

²⁷ S. Gosepath, “Consideraciones sobre las fundamentaciones de los derechos humanos sociales”, en: *Ciudadanía y Derechos Humanos Sociales*, M. Alonso, J. Giraldo, (Eds.), Medellín: Ediciones Escuela Nacional Sindical, 2001, p 32.

²⁸ Ver U. Preuss, “Verfassungstheoretische Überlegungen zur normative Begründung des Wohlfahrtsstaates”, en: *Ch. Sachsse (Hg.), Sicherheit und Freiheit*, Frankfurt/M., 1990, p 125 y ss. R. Alexi, *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

²⁹ Ver Amartya Sen, *Op. Cit.*, p 83.

³⁰ Para un desarrollo más amplio de este punto ver mi libro *Op. Cit*, Pág. 5.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

ORDEN GLOBAL Y GUERRA JUSTA EN EL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS*

Eric Rodriguez Woroniuk

1. INTRODUCCIÓN

Para John Rawls el fenómeno de globalización iniciado a fines de la centuria pasada, no fue un aspecto de la realidad desapercibido en su reflexión filosófica. Su preocupación por la relación entre los pueblos delineada por primera vez en la *Teoría de la Justicia* de 1971, encuentra tratamientos particulares en el *Derecho de Gentes*, pequeño libro publicado en 1999, durante los últimos años de su actividad intelectual. En este texto Rawls deja como legado una reflexión acerca del orden¹ global justo, orientada a hacer posible la convivencia de los pueblos esparcidos alrededor del planeta.

* El presente texto corresponde a la ponencia presentada en el auditorio Germán Colmenares de la Universidad del Valle durante el Seminario *John Rawls: Legado de un Pensamiento* el 21 de marzo de 2003; para su publicación en este libro se conservó el texto original, al que sólo se realizaron correcciones de estilo, se han introducido algunas citas a pie de página y se incluye un *Post scriptum* redactado en agosto de 2003.

Si bien para Rawls el término globalización no es central en su teoría, asume desde la filosofía política el estudio de las relaciones entre la pluralidad de sociedades y comunidades presentes en la geografía mundial, reguladas por concepciones de justicia y equidad, como patrones rectores para la convivencia pacífica entre ellos. Para él no fue necesario insistir en el uso del término globalización a los efectos de dar cuenta de este complejo fenómeno. Sólo afirmándose en la escuela de pensamiento que había creado en los años de trabajo en la Universidad de Harvard, aborda con sutileza los problemas políticos que involucran al conjunto de los pueblos del planeta. De este modo, al inicio de un nuevo milenio, con prometedores augurios acerca de los profundos cambios en la historia de la humanidad, asume el reto de acuñar en su *Derecho de Gentes* una concepción del orden global, sin dejar de reconocer con implacable realismo, las difíciles condiciones que aparecen como obstáculo en la transformación impulsada en su propuesta filosófica.

Nos interesa abordar en particular la ‘guerra justa’ dentro de la concepción del orden global en el pensamiento de Rawls. A partir de los atentados del 11 de Septiembre en los Estados Unidos la guerra fue ubicada en el centro de la escena global, y por consiguiente su formulación, desarrollo y consecuencias han sido puestos en el foro de las valoraciones. En los vaivenes de los debates, y desde la intervención desmedida del gobierno norteamericano contra Afganistán, hasta el inicio de la intervención bélica contra Irak, la guerra muestra en la práctica una expresión imperialista².

Desde una visión pesimista, el historiador latinoamericano Tulio Halperín Dongui profesor de la Universidad de Berkeley, a propósito de los preparativos norteamericanos de la guerra contra Irak, advierte que entre quienes conducen el conflicto armado en esa sociedad, aparecería la disposición de introducir un giro inusitado en la historia universal. La resolución combativa del gobierno de los Estados Unidos se presenta con “un azoramiento que renuncia de antemano a buscar razones para lo inexplicable”; es un espectáculo que ofrece un “sereno e incesante avance hacia la catástrofe”. Halperín ante la circulación de un belicismo desmesurado en la sociedad norteamericana, reconoce no sin desilusión que “descorrida la pantalla sobre la que se proyectó la efímera historia de la modernidad, lo que se descubre tras ella es un mundo a la vez ultramoderno y arcaico”³.

Sus temores con referencia al resurgimiento de percepciones arcaicas en el conflicto global, nos trae a la memoria las atroces acciones de Julio César frente a los Galos⁴ y las no menos inhumanas acciones del Imperio Romano contra Judea en la séptima década de nuestra era. Por supuesto se presentan notables diferencias entre las guerras imperiales antiguas y las modernas: mientras Tito tardó días en arrasar el Templo de Salomón y meses en vulnerar las murallas de Jerusalén, de acuerdo con la crónica de Flavio Josefo⁵, las guerras imperiales modernas permiten a los ejércitos de las superpotencias devastar sociedades desamparadas en pocos días, sin poner en riesgo la vida de sus soldados, tal como ocurrió en Afganistán. En este nuevo contexto, con la imbricación entre el militarismo ultramoderno y la primitiva agresión imperial, las guerras adquieren perspectivas aterradoras.

Estos temores están presentes en el pensamiento de Rawls, pero no como un resurgimiento de concepciones pertenecientes a épocas remotas en el mundo global, sino como el reconocimiento de su existencia en las relaciones entre los pueblos. En el *Derecho de Gentes* identifica características arcaicas en las relaciones internacionales de nuestro tiempo; para él la política mundial es fundamentalmente la misma que en la época de Tucídides, al estar todavía inmersa “en luchas interestatales por el poder, el prestigio y la riqueza en un contexto de anarquía global”⁶.

Fiel a la estirpe del pensamiento liberal, Rawls no renuncia a sus concepciones optimistas acerca del futuro de la humanidad, por ello sus reflexiones se presentan como un trazado que permite cuestionar la situación actual, orientadas a lograr transformaciones superadoras, a través de la instauración de estructuras políticas que promuevan relaciones justas y equitativas. Las dos ideas que motivan el *Derecho de Gentes* son las siguientes:

Una es que los grandes males de la historia humana –guerra injusta y opresión, persecuciones religiosas y denegación de la libertad de conciencia, hambre y pobreza, genocidio y asesinato en masa– derivan de la injusticia política y de sus crueldades y atrocidades. (...) La otra idea principal, obviamente relacionada con la primera, es que una vez que las peores formas de injusticia política sean eliminadas mediante políticas sociales justas o al menos decentes y se establezcan instituciones básicas justas o al menos decentes, los grandes males finalmente desaparecerán⁷.

Dentro de estas ideas Rawls piensa la guerra justa, entendida como las acciones militares motivadas únicamente por la legítima defensa y

llevadas bajo condiciones limitadas y con el máximo respeto de los derechos humanos de los no combatientes⁸. Como heredero de la tradición occidental, Rawls no desliga la guerra de la política, desde su punto de vista no es posible escindir la guerra y sus desarrollos de los principios y procedimientos políticos que conforman su propuesta de orden internacional. De esta manera la eventual salida a una situación política a través de la guerra, debe presentarse como un modo particular de preservar y promover relaciones justas y equitativas entre los pueblos; cuestiones que requieren consolidarse al momento del establecimiento de la paz⁹. Desde esta perspectiva, la filosofía de Rawls nos permite aproximarnos a una visión crítica de las situaciones bélicas en el mundo global actual, a partir de la relación que establece entre derecho de gentes, guerra justa y la conducción de las acciones militares¹⁰.

2. OCCIDENTE Y EL ORDEN GLOBAL

Una interpretación a la reacción militar norteamericana contra Afganistán consiste en atribuirle una defensa de los valores de Occidente. La gran inestabilidad social, política y económica provocada por los atentados del 11 de septiembre hizo sospechar en diversos círculos que la tesis de Samuel Huntington acerca del choque de civilizaciones podría aplicarse en esa circunstancia internacional. Si bien esta presunción es inadecuada de acuerdo con las formulaciones iniciales de Huntington¹¹ y por los análisis de la situación realizadas por el mismo autor¹², las suspicacias generadas en torno a sus ideas ha obligado a muchos intelectuales a replegarse sobre los valores Occidentales.

Días después de los atentados, en distintos puntos de Europa se presentaron debates en este sentido. En Inglaterra los dos sucesores de Karl Popper en la dirección de London School of Economics: Ralf Dahrendorf y Anthony Giddens respectivamente, dialogaron ante los medios de prensa en octubre de 2001. Ambos coincidieron en la defensa de los valores Occidentales; consultados acerca de la hipótesis de Huntington acerca de la reconfiguración del orden mundial a partir del conflicto entre civilizaciones, Giddens fue enfático al afirmar que

Entre los así llamados valores de Occidente debemos, antes que nada, introducir este: vigilancia contra el riesgo de que la profecía de Huntington se realice. (...) Los que estamos en la

*izquierda liberal combatimos por un mundo cosmopolita, que no quiere decir multicultural, sino que reconoce estándares éticos universales y garantiza la práctica democrática dentro de cualquier cultura o grupo que pueda existir*¹³.

Dahrendorf en el diálogo consintió con esta afirmación, acotando que:

*“...la respuesta debe ser de ese tipo de liberalismo secular y tolerante...”; a lo que Giddens añadió “...un liberalismo duro, severo, que incluya en su contexto incluso el uso de la fuerza...”*¹⁴.

Así mismo, en Italia se desató un acalorado debate a partir del emotivo artículo de la periodista Oriana Fallaci en el *Corriere Della Sera* titulado “*La Rabia y el Orgullo*”, donde participaron Dacia Maraini, Tiziano Terzani y Giovanni Sartori. Este recoleto debate entre florentinos, llevado a cabo en el curso de septiembre y octubre de 2001, se centró en el reconocimiento de la conservación de la Civilización Occidental, a la cual caracterizó Sartori como “...la civilización que consiguió mas que ninguna otra (...) la buena ciudad, la ciudad política mas humana, mas vivible, mas libre y mas abierta de cualquier otra”¹⁵. El detonante de la discusión fue la contundente posición de Fallaci, para quien “...si se hunde América, se hunde Europa, se hunde Occidente y nos hundimos todos...”¹⁶.

A lo largo de las intervenciones es fácil darse cuenta de la perplejidad en el mundo intelectual frente a la violencia terrorista. En efecto, los encendidos planteamientos de Fallaci acerca del carácter de la guerra, próximos al choque de civilizaciones de Huntington, fueron rechazados por parte de Dacia Maraini, para quien la lucha contra el terrorismo debería pasar por un gran operativo policial internacional en lugar de la guerra¹⁷, y también por Tiziano Terzani para quien la solución no está en la guerra sino en la eliminación de las razones que propician la formación de los terroristas¹⁸. La fragosa discusión cierra con el punto de vista de Sartori, quien en defensa de Fallaci rechaza la posición de Tiziano Terzani, cuando afirma “que el problema del terrorismo no se resuelve matando terroristas, es como afirmar que el problema de la criminalidad no se resuelve deteniendo y condenando a los criminales.

Y es cierto, pero ¿cuál es la alternativa?”¹⁹, se pregunta.

Estas intervenciones públicas, realizadas bajo el calor del impacto de los atentados en Nueva York y Washington, dejaron incertidumbre acerca de la guerra. La imprevista irrupción del terrorismo a gran escala nos recuerda la máxima del Secretario Florentino escrita en el S. XVI en *Del Arte de la Guerra*: “...Las incidencias no previstas son difíciles de resolver, las meditadas, fáciles...”²⁰. El mero planteamiento de la posibilidad de una guerra, sin definir sus alcances, hace que se presente con un carácter ambiguo: una cosa es formular una guerra a partir de consideraciones religiosas y culturales como lo hace Oriana Fallaci, y otra cosa es promover una intervención limitada a organizaciones terroristas, próxima a la posición de Dacia Maraini.

La guerra es como un camaleón, recuerda Raymond Aron, cuando retoma la característica atribuida por Clausewitz a los enfrentamientos bélicos²¹. Es así que la guerra como expresión política puede asumir diversas formas, dependiendo de los puntos de vista que se asuman en su definición y de los medios elegidos para su desarrollo. De este modo, las coincidencias que podamos tener con las afirmaciones realizadas por intelectuales europeos acerca de la importancia que tiene la defensa de los valores occidentales frente al terrorismo fundamentalista, encuentran una limitación en cómo se debe interpretar el liberalismo duro, severo y que recurra al uso de la fuerza, propuesto por Dahrendorf y Guiddens, y en cómo se deben llevar a cabo las acciones militares propiciadas por Fallaci y Sartori.

Es interesante observar como Rawls se anticipa en su *Derecho de Gentes* a esta problemática. De acuerdo con lo que hemos señalado, el entramado conceptual que constituye su propuesta acerca del orden global no deja de contemplar el uso de la fuerza en circunstancias determinadas; acotando sus condiciones y limitando sus acciones. Para Rawls la guerra no se presenta como “un arte adquisitivo por naturaleza”, tal como justificó Aristóteles la agresión militar en su *Política*²², sino como una circunstancia aceptada únicamente en situaciones de legítima defensa y solo bajo determinadas condiciones²³. Sin embargo, lo más importante es que su pensamiento se podría asumir como un planteamiento estratégico acerca del desarrollo integral de las fuerzas morales de Occidente en el mundo, en donde la guerra aparece como un hecho inevitable en determinadas circunstancias.

Es una verdadera dificultad pensar el desarrollo de Occidente en el contexto global sin una propuesta teórica general. Tomando como punto de partida conceptualizaciones parciales, en donde no se comprenda de manera clara una concepción de justicia en la relación entre los pueblos, sólo podemos tener una representación fragmentada. A partir de percepciones como estas Occidente sólo podrá ser observado como la Hidra de Lerna, con sus múltiples cabezas amenazantes y con su aliento letal: el capitalismo salvaje, la agresión imperial, el irresponsable uso de la libertad de expresión cuando se trata de justificar el desmedido uso de la fuerza.

Desde esta mirada lo único que podríamos obtener sería una confusión al superponer concepciones contradictorias, a las cuales es muy difícil encontrarles una conexión razonable. ¿Qué relación se puede establecer entre la democracia basada en la libertad e igualdad con el capitalismo en su actual estado de desarrollo?; por otra parte ¿Qué relación podemos establecer entre la cooperación de los pueblos con la agresión militar unilateral? Precisamente la labor filosófica de Rawls cultivada alrededor de cuarenta años, nos provee de esa concepción integral del mundo Occidental. Como heredero de la más acendrada tradición de esta civilización, sus sistemas conceptuales responden de manera adecuada a las exigencias de las problemáticas del mundo actual. El carácter de su doctrina de justicia da prelación al acuerdo reflexivo antes que la confrontación violenta.

Por ello al revisar sus concepciones acerca del orden global, vemos que no promueve imágenes pesimistas acerca de un choque de civilizaciones, y en su lugar impulsa desde su convicción filosófica la posibilidad de un genuino diálogo de civilizaciones. Apreciamos desde su perspectiva no un Occidente hostil contra las formas de vida particulares de las culturas, sino Occidente proclive al diálogo reflexivo entre ellas²⁴, promotor de relaciones de aceptación mutua y tolerancia²⁵.

3. LA RELACIÓN ENTRE LOS PUEBLOS EN EL ORDEN GLOBAL DE RAWLS

La mayor parte de la obra de Rawls concentra su atención en las relaciones en espacios restringidos de la vida social, sin embargo su *Derecho de Gentes* contrasta por abordar las relaciones entre los pueblos

en el plano mundial. El lector atento, se da cuenta que su composición se inscribe como continuación de planteamientos anteriores, al estar articulado a su complejo sistema conceptual. El profuso número de referencias al *Liberalismo Político* de 1993, hacen de este libro su antecedente inmediato. Precisamente en esta obra, al delimitar a las sociedades cerradas como el objeto de su atención filosófica²⁶, cita la conferencia que se convirtió en la primera versión del texto que habría de ser su última exposición filosófica acerca de la justicia en las interacciones de los pueblos²⁷. En estas referencias queda claro que durante la composición del *Liberalismo Político*, vuelve a emerger nuevamente en el proyecto de Rawls la problemática específica de las relaciones internacionales como ocurrió, aunque de manera marginal en la *Teoría de la Justicia* treinta años antes²⁸, pero esta vez asumiendo un carácter paralelo y a la vez complementario en su formulación y desarrollo, sin perder coherencia teórica con el resto de su pensamiento.

El orden global propuesto por Rawls define las concepciones de justicia que deberían aplicarse a los principios y normas del derecho internacional. La idea dominante está en el especial énfasis puesto en los comportamientos razonables de los pueblos, los cuales deben establecer relaciones de cooperación entre sí. Rawls es enfático al señalar que su *Derecho de Gentes* no se constituye en un tratado, si no más bien un texto dedicado a abordar ciertas cuestiones relacionadas con la posibilidad de llevar a la práctica política la idea de orden político justo para las relaciones entre los pueblos²⁹. Es por ello que define su teoría como una *utopía realista*³⁰, al considerar una amplia gama de aspectos que abarcan desde aquellos que obstaculizan la eficacia de su idea de justicia en las relaciones concretas, como las guerras imperialistas, los procesos de monopolización en la economía mundial³¹ y la intolerancia religiosa y cultural presentes en algunos pueblos. Así como también aquellos aspectos favorables en las relaciones entre los pueblos, para la puesta en marcha de sus concepciones: presencia de sociedades democráticas, *liberales* y *decentes* y un acervo jurídico en materia de derechos humanos a nivel internacional³².

A partir de aquellas condiciones favorables busca sentar nuevas bases filosóficas en una positiva transformación de las relaciones internacionales. A través del establecimiento de instituciones renovadas se podrá permitir la eficaz proyección en el mundo social de concepciones

de justicia³³. Resulta interesante destacar, que dentro de las realidades dominantes en las relaciones internacionales estimadas como inadecuadas para el futuro, está en desestimar al Estado como un actor relevante en el nuevo orden propuesto. Para Rawls los Estados son actores racionales, “ansiosamente preocupados por su poder –su capacidad militar, económica, y diplomática para ejercer influencia sobre otros Estados– siempre guiados por sus intereses básicos”. En su visión, la racionalidad del Estado “excluye lo razonable, es decir, si un Estado actúa motivado hacia sus fines, hace caso omiso del criterio de reciprocidad con otras sociedades”. Es por ello que ubica a los pueblos y no a los Estados como actores en el contexto mundial, de la misma manera como los ciudadanos lo son de la sociedad doméstica³⁴.

A los *pueblos liberales* que se constituyen en la base para proyectar las concepciones de justicia, les reconoce tres características básicas: a) un régimen razonablemente justo de democracia constitucional que sirve a sus intereses primordiales; b) unos ciudadanos unidos por ‘simpatías comunes’; c) y finalmente una naturaleza moral; “la primera de las características es institucional, la segunda es cultural y la tercera requiere la adhesión firme a una concepción política y moral de la justicia y la equidad”³⁵. Entre los *pueblos liberales* impera desde la Segunda Guerra Mundial una paz democrática. Estos pueblos tienen sus necesidades básicas satisfechas y sus principios son compatibles con los de otros pueblos democráticos³⁶. Sin embargo, reconoce otros tipos de sociedades domésticas diferentes a las sociedades liberales; por fuera de estas sociedades encuentran una pluralidad de pueblos, cada uno con culturas particulares.

En primer término están aquellos *pueblos decentes*, que sin poseer las características básicas de los pueblos liberales, comparten con ellos el respeto a los derechos humanos y al derecho de gentes, contando como estructura política una ‘jerarquía consultiva decente’³⁷. Con ellos los pueblos liberales deben conservar una relación de tolerancia y propiciar situaciones de cooperación mutua. Por otra parte están las *sociedades menos favorecidas* y los *absolutismos benignos*, caracterizadas por no ser agresivas, ni expansivas, es decir que no se convierten en una amenaza para las sociedades vecinas y liberales; con ellos los *pueblos liberales* tienen el deber de la asistencia, a través de la promoción de instituciones que garanticen la organización de esos pueblos, conforme la democracia

constitucional y el derecho de gentes³⁸. Finalmente aparecen los *Estados Proscriptos* o *Criminales*, regímenes que no respetan el derecho de gentes impulsando políticas expansionistas o agresivas y a los cuales los *pueblos liberales y decentes* justifican “librar la guerra porque están sincera y razonablemente convencidos de que su seguridad está en serio peligro”³⁹.

4. EL CASO DE AFGANISTÁN: UNA ‘GUERRA JUSTA’ CON UNA CONDUCCIÓN DE LA GUERRA INJUSTA

Desde la antigüedad la definición de ordenamientos jurídicos se orienta a la regulación de situaciones concretas en la vida de los pueblos, por ello ensayamos llevar a cabo una interpretación crítica de la ‘guerra asimétrica’ puesta en marcha por los Estados Unidos desde las concepciones del *Derecho de Gentes*. Para ello recurrimos al análisis de la primera acción de la potencia hegemónica a nivel mundial contra Afganistán, procurando analizar las condiciones de ‘guerra justa’ y el modo particular como se condujeron las acciones militares.

Ahora, tomando un caso del pasado reciente, ¿Podemos considerar a la acción norteamericana contra Al Qaeda y el régimen Talibán en Afganistán, de acuerdo con la teoría de Rawls como una ‘guerra justa’? Ateniéndonos únicamente a considerarlo como una respuesta a los atentados del 11 de septiembre, por su puesto que sí. Interpretando los motivos de la reacción norteamericana desde *El Derecho de Gentes*, no podríamos hacer otra cosa que aceptar las propuestas de Guiddens, Dahrendorf, Fallaci y Sartori acerca de una acción militar en contra de esta organización terrorista y régimen afgano, como una justa defensa del pueblo norteamericano⁴⁰. Debemos recordar que los atentados perpetrados en territorio norteamericano en Septiembre de 2001, se constituyeron en nuevas acciones inscriptas en una escalada terrorista por parte de Al Qaeda en contra de los Estados Unidos durante los 90’, llevadas a cabo en distintos puntos de la geografía planetaria.

En este sentido, Rawls es claro al justificar las acciones militares en estos casos: “cuando una sociedad libra la guerra en defensa propia, lo hace para proteger y preservar las libertades básicas de sus ciudadanos y de su democracia constitucional”⁴¹. Al momento de declarar la guerra podemos afirmar que las acciones iniciales de la misma por parte del Estado norteamericano respondieron a las expectativas de Rawls acer-

ca de la ‘guerra justa’. La condición de Estado Proscrito del régimen afgano resultaba innegable, este status fue declarado y ratificado en varias oportunidades por Resoluciones del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, las cuales fueron avaladas por los países musulmanes. Entre los motivos para la proscripción de los Talibanes se encuentra no sólo el entrenamiento de terroristas en su territorio y el contrabando del opio, sino también la flagrante violación de los derechos humanos de las mujeres de ese país⁴².

Sin embargo, debemos anotar que en el desarrollo de las acciones se alteraron las condiciones de la conducción de una guerra justa. En este sentido Rawls es muy claro cuando afirma

En la conducción de la guerra, los pueblos bien ordenados deben distinguir cuidadosamente tres grupos: los dirigentes y funcionarios del Estado proscrito, sus soldados y su población civil. Esta distinción tiene sentido porque el Estado proscrito no está bien ordenado y, en consecuencia, los miembros civiles de la sociedad no pueden ser quienes organizan y propician la guerra. Esta es una obra de los dirigentes y funcionarios, con apoyo de otras élites que apoyan el aparato del Estado. Ellos son responsables; querían la guerra; y por eso son criminales. Pero la población civil, mantenida en la ignorancia y abrumada por la propaganda oficial, no es responsable⁴³

Esta acción en territorio Afgano definida inicialmente como ‘guerra asimétrica’, prometía un desarrollo limitado a la organización Al Qaeda y a los miembros del régimen Talibán; aproximándose con ello a la adecuada conducción de una ‘guerra justa’, conforme la teoría de Rawls. Pero esta guerra terminó en su desenvolvimiento, de acuerdo con las alteraciones producidas en su dirección, como un bombardeo indiscriminado, con las armas convencionales más poderosas conocidas por la humanidad, contra la indefensa población afgana trastornando las condiciones justas de la guerra⁴⁴.

Rawls rechaza los bombardeos a la población civil a partir de una vivida reflexión acerca de Hiroshima y Nagasaki; únicamente le parecen aceptables en caso de emergencia suprema, teniendo como ejemplo los bombardeos británicos contra Alemania entre 1941 y 1942. En ese momento Inglaterra estaba sola en su lucha contra Hitler, Francia había caído, y el nazismo, según Rawls “representaba el mal político y moral, con incomparable riesgo para toda la vida civilizada”⁴⁵. Pero en el caso

de la intervención norteamericana en Afganistán la situación era muy distinta, este caso estaba lejos de evaluarse como de emergencia suprema, mas bien se podía considerar, de acuerdo con la caracterización dada por Vincenç Fisas, “como un verdadero choque entre el sistema mundial hegemónico y radicalidades desesperadas”⁴⁶, por lo tanto los bombardeos aparecen como una reacción desmesurada. Esta intervención pudo tener desarrollos diferentes y haber alcanzado los mismos objetivos: derribar al régimen Talibán y desarticular los campos de entrenamiento de Al Qaeda en Afganistán.

Desde la perspectiva de Rawls la guerra debe conducirse “de manera abiertamente civilizada, de suerte que el pueblo enemigo sea preparado para una paz justa y duradera”⁴⁷. Sin embargo el exceso en acciones bélicas contra la población afgana, lejos de preparar al enemigo para una paz duradera, lo que pudo lograr, fue exacerbar el fundamentalismo en los sectores marginales del mundo musulmán, fortaleciendo en esas comunidades desamparadas la legitimidad de Al Qaeda.

5. ESTADOS UNIDOS ENTRE LA SOCIEDAD LIBERAL Y EL ESTADO CRIMINAL

Se podría argumentar que la propuesta de Rawls acerca de la guerra justa se erige como un discurso que enmascara una agresión imperial. En el desarrollo de los acontecimientos políticos que involucran una guerra no se puede negar esta posibilidad. En la misma intervención a Afganistán observamos que, si bien la motivación por parte de la sociedad norteamericana aparece como una guerra justa desde las propuestas geopolíticas de Zbigniew Brzezinski, escritor de influencia entre los Halcones, de manera paralela se estaban alcanzando objetivos establecidos en los proyectos de expansión y consolidación imperial de los Estados Unidos⁴⁸.

En este sentido es conveniente recordar la diferencia precisada por Rawls cuando desliga a los Estados de los pueblos en sus consideraciones acerca del derecho de gentes. De esta manera encontramos en Estados Unidos una sociedad que en su mayoría, hasta este momento, podría considerarse como un pueblo razonablemente justo, democrático y liberal con un *Estado Proscrito* o *criminal*. Los requisitos para reconocer a un Estado como proscrito de acuerdo con Rawls, se encuentran en aquellas sociedades que llevan a cabo guerras “para obtener un beneficio

económico, recursos naturales o poder imperial”⁴⁹.

Rawls muere en diciembre de 2002, durante uno de los momentos más difíciles de la sociedad norteamericana. El escritor latinoamericano radicado en los Estados Unidos, Tomás Eloy Martínez, como observador privilegiado del contexto de inestabilidad social desencadenado por el terrorismo, nos señala que “la xenofobia y la intolerancia se han apoderado de los ciudadanos menos reflexivos de los Estados Unidos”; esta manera de pensar se ha encontrado alimentada con “la célebre declaración de guerra al terrorismo del presidente George W. Bush, que incluyó esta sentencia inolvidable: ‘Los que no están con nosotros están contra nosotros’”⁵⁰.

El médico Luis Rojas Marcos, quien durante los atentados ejercía el cargo de Director del Sistema de Sanidad y Hospitales Públicos de Nueva York, en su libro *Más Allá del 11 de Septiembre*, describe las reacciones de los neoyorquinos cuando de repente se dieron cuenta “que en otras partes del mundo eran detestados y demonizados hasta el momento de merecer la muerte”. Para este espectador privilegiado hubo quienes para responder a la pregunta ‘¿Por qué nos odian?’, recurrieron de manera razonable a la lectura de textos referidos al mundo musulmán, tal como lo muestra la lista de los libros más vendidos en ese período. Otra parte de la población, influida por formadores de opinión, apelaron a la fórmula simplista de explicar la situación en términos de ‘buenos y malos’, demostrando con ello una incapacidad para “servirse de la objetividad, la autocrítica o la razón”. Estos sectores de la población reducían el problema “a la aparición siniestra de asesinos pecadores que, amparándose en doctrinas incomprensibles y lejanas, se estaban infiltrando en el mundo de los virtuosos, decididos a destruir los valores fundamentales de justicia y libertad”⁵¹.

Con su mirada clínica, Rojas Marcos advierte que “cuando los enemigos de un pueblo son transformados en símbolos políticos emocionales, o en seres abstractos alienados, desprovistos de caracteres humanos, resulta más difícil comprender el verdadero significado de sus actos y la realidad de sus motivaciones, y acertar a la hora de planificar la forma de influenciarlos y derrotarlos”⁵². Esta percepción fue avivada por los Halcones de la guerra, a través de campañas propagandísticas en contra de la vocación democrática y liberal del pueblo norteamericano. Noam Chomsky da cuenta de la hábil acción de la propaganda en el pasado

para romper la vocación no belicista de los norteamericanos⁵³. Sin embargo, los Halcones norteamericanos nunca gozaron de condiciones tan favorables como las propiciadas después de los atentados del 11 de Septiembre en la sociedad de su país, para justificar acciones militares desmedidas. A partir de este evento, la intervención de diversos formadores de opinión, como militares, académicos y periodistas han servido para propiciar el miedo en el pueblo.

Un ejemplo de ello lo constituye el libro de Jessica Stern, titulado el *Terrorismo Definitivo*. En este texto escrito con fino estilo, la autora analiza de forma exhaustiva cómo la sociedad norteamericana puede ser atacada por grupos terroristas con armas de destrucción masiva. Luego de las escalofriantes descripciones con las que da inicio al primer capítulo, el lector, atrapado en la envolvente prosa de Stern, puede comprender las dificultades para que este evento ocurra; no obstante, fiel a su serio análisis, la autora no descarta la hipótesis de un ataque con armas químicas⁵⁴.

Para Tomas Eloy Martínez, este pueblo atemorizado apoya en la actualidad de manera irreflexiva la intervención militar para derrocar el régimen de Saddam Hussein, sin importar la inexistencia de pruebas convincentes para la mayoría de los pueblos democráticos. En las últimas encuestas se muestra como la mayoría de los norteamericanos está a favor de atacar a Irak, con o sin el consentimiento de las Naciones Unidas. La encuesta realizada por la CBS y The New York Times en la segunda semana de marzo, indica que el 55% de la población norteamericana aprobaba la guerra⁵⁵. El escritor latinoamericano observa que “a nadie le preocupa la disparidad de fuerzas entre los dos países beligerantes ni el hecho de que Saddam Hussein tenga, según todos los indicios, poco que ver con la destrucción de las Torres Gemelas”. Desde su personal mirada, caracteriza el liderazgo de George Bush desde el 11 de Septiembre de 2001:

La transfiguración de George W. Bush, que ha dejado de ser una figura gris, blanco frecuente de los sarcasmos de la prensa, para convertirse en el cruzado de una nueva fe imperial y, a la vez, en el más eficaz de sus propagandistas. Bush se perfila como un predicador iluminado, que identifica la democracia de sus prédicas con la democracia verdadera, a pesar de que muchas de las libertades individuales están cayendo a pedazos y tanto la correspondencia privada de las personas como sus opiniones están sujetas al escrutinio del Estado (...). El ataque a las Torres

operó ese milagro, tanto en el presidente como en la vida cotidiana de un país que hasta entonces era otro⁵⁶.

La acción unilateral del gobierno de los Estados Unidos con la anuencia de la mayoría de la población de su país, nos hace recordar el derecho de naturaleza en el *Leviatán* de Hobbes, en donde concibe la libertad de los hombres de usar su poder como quiera en la conservación de su propia vida, “y por consiguiente, para hacer todo aquello que a su propio juicio y razón considere como los medios mas aptos para lograr ese fin”⁵⁷. Esta imagen de Hobbes, la cual representa una situación previa a cualquier situación contractual, nos sirve para reconocer la pérdida de la capacidad para la cooperación internacional de los Estados Unidos en la actual coyuntura y la debacle diplomática de este país en las Naciones Unidas, el distanciamiento de una buena parte de sus aliados europeos, así como también la omisión al rechazo por parte de los pueblos del planeta a la guerra, son muestras de ello. Con esta crisis de la política norteamericana en el contexto mundial se demuestra que la posición de los Halcones de defender los valores de occidente a través de la guerra es un camino equivocado. El militarismo desmesurado está erosionando la sociedad democrática y liberal que inspiró a Rawls para el desarrollo de su colosal obra.

Volviendo al debate florentino, llevado a cabo en oportunidad de los atentados del 11 de septiembre, se demuestra la desafortunada posición de la ex corresponsal de guerra Oriana Fallaci, la cual fue secundada por el teórico político Giovanni Sartori, y el acierto de Dacia Maraini y Tiziano Terzani, quienes de manera razonable pensaban ya bien limitar las intervenciones al máximo o bien por fuera de cualquier intervención militar eliminar las razones que propician la formación de los terroristas. Ambos próximos a la visión de Rawls acerca de la conducción de la guerra justa y a la acción asistencial de las sociedades democráticas y liberales, para con las mas desfavorecidas.

Las consecuencias del enfrentamiento Estados Unidos con Irak aún son inciertas. Sin embargo, no deja de ser viable reflexionar el orden mundial en la situación post-conflicto desde la perspectiva filosófica de Rawls, si se trata en serio de preservar los valores de occidente. Para ello ahora que Bagdad y otras ciudades de Irak son atacadas, es importante que los pueblos y sus representantes, “aquí y ahora” deliberen acerca de los principios del derecho de gentes expuestos en la propuesta teórica de Rawls:

1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su indepen-

- dencia deben ser respetadas por otros pueblos.
2. Los pueblos deben cumplir los tratados y convenios.
 3. Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan.
 4. Los pueblos tienen un deber de no intervención.
 5. Los pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no el derecho a declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa.
 6. Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra.
 7. Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo y decente⁵⁸.

*POST SCRIPTUM**

El texto precedente corresponde a la ponencia presentada el 21 de marzo de 2003, cuya redacción final se realizó al calor del ambiente que anunciaba el inicio de una nueva agresión armada del gobierno norteamericano contra un pueblo indefenso, cómo hacia poco mas de un año antes había actuado contra el pueblo afgano. Esta vez los fantasmas de conjuras terroristas creados en torno a Sadamm Hussein, hacían que el desarmado pueblo iraquí fuera víctima de los abusos del ejército más poderoso del planeta.

A pocos meses de finalizadas las acciones armadas que derrocaron el régimen de Irak, el argumento del presidente norteamericano para llevar a cabo esas acciones, fundado en la afirmación que este país desarrollaba armas de destrucción masiva prohibidas por las convenciones internacionales no pudo ser probado⁵⁹; las evidencias para confirmar esta sospecha no aparecieron ni antes de la guerra en las investigaciones de los peritos de las Naciones Unidas, ni tampoco después de la toma de Irak por el propio ejército norteamericano. La diferencia con la guerra al régimen afgano, es que en aquella oportunidad las pruebas de la responsabilidad de Al Qaeda con respecto a los atentados del 11 de septiembre de 2001 salieron a la luz pública, así como la íntima relación entre la cúpula de esta organización terrorista y el régimen Talibán.

La ausencia de argumentos razonables, debidamente confirmados, motivaron múltiples movilizaciones de protesta alrededor del planeta;

en estas expresiones no se trataba de defender al régimen de Sadam Hussein⁶⁰, porque en el pasado había dado muestras de violación de los derechos humanos, sino de proteger la condición humana de miles de personas indefensas cuya vida estaba amenazada por las armas norteamericanas en territorio de Irak.

Avanzada la ocupación de Irak por parte del gobierno de George Bush el pueblo norteamericano, que había dado un mayoritario apoyo a la empresa bélica, empieza a dar síntomas de un penoso despertar. El escritor Norman Mailer da cuenta del desencanto cuando, al esforzarse por interpretar el sentir de su país, acepta que “una vez más somos víctimas de todas las ciencias propagandísticas que dependen de la mendacidad y la manipulación. Se nos embaucó sobre las verdaderas razones para ir a esta guerra, razones retorcidas y atizadas por algunos de los mejores manipuladores que hay en plaza para hacernos creer que ganamos una confrontación noble y necesaria”⁶¹.

Sin embargo, el lento giro de la opinión pública norteamericana se presenta demasiado tarde, la nueva masacre ya está consumada; la injusta declaración de la guerra contra Irak, la pesadilla de los bombardeos a sus ciudades con un saldo inmenso de muertes, mutilaciones y traumas morales a miles de seres humanos, ratifican el carácter *Proscrito* y *Criminal* del Estado norteamericano y en particular de su élite militar, de acuerdo con las precisiones hechas por John Rawls al definir las características de estos Estados.

También se confirma que la guerra imperial es el medio menos adecuado para preservar los valores de occidente; mas aún, cuando los pueblos que conforman el eje de esta civilización cuentan con diversos recursos culturales, jurídicos, tecnológicos y económicos para combatir los motivos que justifican la presencia del terrorismo fundamentalista. En este sentido, resulta de interés acentuar la importancia del aporte de Rawls en la concepción de un orden jurídico para la relación entre los pueblos. Compartimos con Ralf Dahrendorf su visión acerca de las ideas de Rawls, cuando las ubica entre aquellas que tardan tiempo en sobresalir. Para el intelectual inglés la obra del filósofo norteamericano sigue “siendo un pasatiempo para una minoría, más que un precepto para las mayorías”⁶². Sin embargo, su labor teórica se presenta como respuesta a los desafíos presentes en las transformaciones del mundo actual.

Se puede afirmar que hacia el futuro aparece como alternativa para el desarrollo de los valores de occidente frente a los intérpretes de la teoría de Samuel Huntington. En una crítica acertada a la tesis del choque de civilizaciones, Edward Said señala la equivocación de concebir a las civilizaciones como “entidades cerradas y selladas”; para él en el pasado la relación entre civilizaciones no solo estuvo caracterizada por los conflictos, sino también por intercambios, mutuos aportes y cosas compartidas⁶³.

Como lo destaca Oscar Mejía Quintana, Rawls con su derecho de gentes muestra a las comunidades académicas que su concepción de justicia como equidad no se limitaba únicamente a las sociedades occidentales, sino que también se puede aplicar a pueblos de culturas diferentes que cumplen con requisitos mínimos para formar parte de una sociedad de los pueblos y por consiguiente también inspirar al derecho internacional⁶⁴. El orden propuesto por Rawls relaciona un conjunto de principios fundamentales para una estructuración renovada del vínculo entre los pueblos. El reconocimiento de condiciones de igualdad al inicio de una deliberación acerca de los problemas que los aquejan, y regulados por principios mínimos podrán arribar a acuerdos justos conforme las expectativas de cada uno.

Por otra parte, la aceptación de principios mínimos inspirados en la igualdad, equidad, tolerancia y libertad no tiene porque alterar la identidad y costumbres de los pueblos. Por ejemplo, el hecho que los religiosos hindúes establezcan relaciones con pueblos occidentales para solucionar problemas de sus comunidades, no significa que estén obligados a comer carne de vaca. Las creencias y modos de vida particulares elegidos por los pueblos, siempre y cuando no se constituyan en una amenaza para otros pueblos, en ningún momento se erigen como obstáculos para establecer relaciones de cooperación en asuntos de mutuo interés.

El pensamiento occidental desde las formulaciones de Locke y Voltaire ha hecho de la tolerancia uno de sus valores medulares. Rawls al cimentar su construcción teórica reformula esta concepción; es así como en *El Derecho de Gentes* la tolerancia se articula con el reconocimiento del pluralismo expresado en la diversidad cultural de pueblos. La tolerancia es el valor convocado para modelar las intemperancias religiosas, como nos lo ha demostrado la historia moderna; el respeto a la libertad de cultos de las personas y los pueblos se constituyó en una de

las claves para superar las guerras en Europa. Por ello la aceptación de un orden internacional hacia el futuro que acentúa las diferencias entre civilizaciones como lo hace Huntington⁶⁵, no puede ser considerado como algo distinto a una renuncia anticipada al aporte de la civilización occidental a los pueblos del planeta. Esto promueve la intolerancia entre las culturas y la consecuente agresión armada de gobiernos que cuentan con alto desarrollo tecnológico contra poblaciones desprotegidas. Tal vez la actual versión de las ‘guerra asimétrica’, sea un exponente anticipado de este ‘choque’.

En referencia a la guerra, Rawls se inscribe dentro de reflexión moral desarrollada por Michael Walzer en su libro *Guerras Justas e Injustas*, inspirada en las consecuencias de la guerra de Vietnam⁶⁶; sin embargo Rawls cuando contextualiza su reflexión en el marco de un orden internacional, al propiciar la solución de los conflictos entre pueblos a través de la reflexión colectiva, la asistencia a los pueblos menos favorecidos y el respeto de los derechos humanos, reduce la posibilidad de la guerra a su mínima expresión. La vigencia de este orden en el futuro establece horizontes prometedores; la eficacia de sus principios en la trama de las relaciones entre los pueblos, hace difícil que las abusivas intervenciones armadas como las ocurridas en Afganistán y en Irak vuelvan a ocurrir.

Rawls toma como inspiración la paz democrática presente entre los países occidentales luego de la segunda conflagración mundial; el argumento es sencillo pero convincente, los pueblos que tienen sus necesidades satisfechas no tienen necesidad de ir a la guerra. Ahí donde las condiciones de existencia de los pueblos, retomando la concepción de Carl Schmitt⁶⁷, no sean hostilizadas, se halla la garantía más sólida para que las guerras no se produzcan.

NOTAS

¹ Desde la antigüedad el pensamiento occidental se ha esforzado en la definición de órdenes que regulen la vida de los pueblos. En la teoría jurídica del siglo XX Norberto Bobbio entiende por orden el fin al cual tiende el derecho. Este autor retomando a Santi Romano sostiene que “el orden social que establece el derecho no es el dado por la existencia, originada en cualquier forma, de normas que regulan las relaciones sociales. Antes bien, dicho orden no excluye tales normas, sino que las utiliza y las comprende en su órbita, pero al mismo tiempo las aventaja y supera. Esto quiere decir que, antes de ser norma, antes de referirse a una simple relación o a una serie de relaciones sociales, es organización, es estructura, es situación de la misma sociedad en la que se manifiesta y a la que constituye como unidad, como ente autónomo”. Bobbio *Teoría General del Derecho*. Ed. Temis, Bogotá. 1997, pp 5 y 6.

² Asumimos la definición de Shumpeter de imperialismo por el que entiende “disposición ‘infundamentada’ de un Estado hacia la expansión violenta y sin limitaciones”, Joseph Shumpeter, *Imperialismo. Clases Sociales*, Ed. Tecnos, Madrid.1986 p 6.

³ Halperin Dongui, Tulio. “Mientras Espero la Guerra”. Diario Clarín, Buenos Aires, edición febrero 19 de 2003.

⁴ Ver César, Julio. *Guerra Gálica*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

⁵ Ver Josefo, Flavio. *La Guerra de los Judíos*. Ed. Porrúa. México, 1999.

⁶ Rawls, John. *El Derecho de Gentes*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001, p 39.

⁷ *Ibid* p 16.

⁸ *Ibid* p 107 y 55. Sus concepciones acerca de la guerra se inscriben dentro del desarrollo de la filosofía política en los Estados Unidos durante la post guerra mundial. Al respecto destaca que los puntos de vista asumidos en su filosofía son próximas a las de Michael Walser en sus *Guerras Justas e Injustas*, libro que retoma sin apartarse en ningún aspecto esencial. Rawls, John *El Derecho de Gentes, ob.cit.* cita 2 p 113.

⁹ *Ibid* p 119.

¹⁰ La relación entre Derecho de Gentes, guerra justa y conducción de las acciones militares Rawls lo desarrolla en los capítulos 13 y 14.

¹¹ La inadecuación en la aplicación de la tesis de Huntington a esta situación la encontramos en su libro *El Choque de Civilizaciones*. Ahí el autor prevé que su tesis podría cobrar vigencia en las sociedades planetarias en el momento que se contraiga el poder occidental. Al respecto señala “Occidente domina actualmente en forma abrumadora, y seguirá siendo el número uno desde el punto de vista del poder y la influencia hasta bien entrado el siglo XXI. Sin embargo, también se están produciendo cambios graduales, inexorables y fundamentales en los equilibrios de poder entre civilizaciones, y el poder de Occidente con

respecto a otras civilizaciones continuará decayendo. A medida que la primacía de Occidente se deteriore, gran parte de su poder simplemente se esfumará, y el resto se distribuirá siguiendo un criterio regional entre las diversas civilizaciones importantes y sus Estados núcleo”. Huntington, Samuel. *El Choque de Civilizaciones. Reconfiguración del Orden Mundial*. Ed. Paidós, Barcelona, 1997, p 96.

¹² Huntington rechazó un eventual inicio del choque de civilizaciones después de los atentados fundamentalistas en Estados Unidos. Al respecto afirmó: “Ahora es muy importante que este incidente no desate el verdadero choque de civilizaciones del que he hablado. El punto clave está en la actitud que asuman a partir de ahora los gobiernos occidentales y los pueblos islámicos frente al tema del terrorismo. Hablando en sentido estricto de la teoría, aún no ha empezado el choque de culturas. El mundo islámico está dividido e impedir que se produzca el verdadero enfrentamiento depende si los estados islámicos van a colaborar o no con los Estados Unidos en esta lucha contra el terrorismo”; por lo tanto “si estos estados asumen un papel neutral en esta guerra o se solidarizan con los terroristas, aumentará el peligro de que realmente se desate la guerra entre civilizaciones. De lo contrario podría tratarse, sencillamente, aunque no fácilmente, de una lucha entre sociedades civilizadas en contra de las fuerzas del mal”. Huntington, Samuel “Aún no ha Comenzado el Choque de Culturas”. Revista Cambio, Bogotá, septiembre-octubre/2001, N° 431, pgs 48 y 49.

¹³ Dahrendorf R.- Giddens A. “Recuperemos los valores de Occidente”. Diario El País, Madrid, edición octubre 18 de 2001. Se debe subrayar que Rawls toma distancia de las concepciones que puedan reconocerse como cosmopolitas en su *Derecho de Gentes*. Para él “la preocupación última de una perspectiva cosmopolita es el bienestar de los individuos y no la justicia de las sociedades. Según esta perspectiva, aun después de que cada sociedad doméstica haya establecido instituciones justas seguirá pendiente la necesidad de una ulterior distribución global”. *El Derecho de Gentes ob.cit.* p 138 y 139.

¹⁴ En Dahrendorf R.- Giddens A. “Recuperemos los valores de Occidente” *ob.cit.*

¹⁵ Sartori, Giovanni “Oídos los Críticos, Oriana tiene la Razón”. Diario el Mundo de Madrid, edición Octubre 17 de 2001.

¹⁶ Oriana Fallaci “La Rabia y el orgullo” Diario el Mundo de Madrid, edición septiembre 30 de 2001.

¹⁷ Dacia Maraini le responde a Fallaci que “la guerra no es una respuesta apropiada para el terrorismo, en todo caso sería mas efectivo un gran operativo policial internacional”. Maraini, Dacia “Oriana, el Dolor no tiene Bandera”. Diario La Nación, edición Octubre 7 de 2001.

¹⁸ Tiziano Terzani confronta las posiciones belicistas de Fallaci argumentando que “no se trata de justificar ni de condonar, sino de entender. Se trata de entender, porque estoy convencido de que el problema del terrorismo no se resuelve matando a los terroristas, sino eliminando las razones que les convierten en tales”. En Sartori Giovanni “Oídos los Críticos, Oriana tiene la Razón” *ob.cit.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Maquiavelo, Nicolás. *Del Arte de la Guerra*. Ed. Tecnos, Madrid, 1988, p 193.

²¹ Ver Aron, Raymond. *Pensar la Guerra. Clausewitz*. Ed. Centro Naval. Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires, 1987. Tomo 2.

²² Aristóteles al referirse al arte de la Guerra en *La Política*, sostiene que “será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya) y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza”. Aristóteles *La Política*. Ed. Gredos. Madrid, 1988, p 67.

²³ Rawls, John *El Derecho de Gentes ob.cit.* pp 38 y 108.

²⁴ Rawls aplica su concepción del constructivismo político al funcionamiento del derecho de gentes. “Un punto de vista constructivista, como aquel de la justicia como equidad y el de otras ideas generales, no parte de principios universales aplicables a todos los casos. En la justicia como equidad, los principios de justicia que fundamentan la sociedad no son principios totalmente generales; no son aplicables a todos los individuos, tampoco lo son a las iglesias, las universidades, las estructuras básicas de cualquier sociedad, o al derecho de los pueblos. Al contrario, estos principios son construidos por un procedimiento razonable en el que las partes involucradas (rationales) adoptan principios de justicia para cada tipo de sujeto, a medida que van apareciendo. Una doctrina constructivista procede, en la mayoría de los casos, escogiendo una serie de temas, comenzando, por ejemplo, por considerar los principios de justicia política para la estructura básica de una sociedad democrática cerrada y autónoma.(...) hacia el exterior trabaja en principios para el derecho de los pueblos y, hacia adentro, en principios para asuntos sociales especiales. En cada instancia, el procedimiento constructivista es modificado para adaptarse al sujeto en cuestión. De esta forma, los principios más importantes, incluso aquellos necesarios para las diferentes labores y obligaciones políticas de individuos y sociedades, estarán dispuestos para cuando se necesiten. Así, una doctrina liberal constructivista es universal en su alcance una vez se ha aplicado y es capaz de suministrar principios para todos los sujetos políticamente relevantes, incluyendo para el derecho de los pueblos que está destinado a orientar el sujeto mas amplio: la sociedad política de los pueblos.” En Jonh Rawls, *El Derecho de los Pueblos*. Ediciones Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Bogotá 1996, pp 89 y 90.

²⁵ La tolerancia como problema central en la formulación del Derecho de Gentes aparece de manera clara en la conferencia “Law of Peoples” de 1993; al aplicar la concepción liberal de la justicia al derecho de los pueblos, es imprescindible preguntarse “¿Como se manifiesta en estos casos la tolerancia hacia los pueblos no liberales? Es claro que los regimenes dictatoriales y tiránicos no pueden ser aceptados como miembros de una asociación razonable de pueblos. Sin embargo, no es procedente exigir que todos los regimenes sean liberales. Si así se hiciera, el derecho de los pueblos no expresaría el principio liberal de tolerancia frente a otras formas de organización social, ni tampoco su intento

por encontrar fundamentos compartidos para un acuerdo básico entre pueblos razonables”. Mas adelante precisa “la cuestión esencial es aquí el establecimiento de los límites razonables de la tolerancia. Una sociedad no liberal, bien ordenada, acepta el mismo derecho de los pueblos que aceptan las sociedades liberales bien ordenadas. Por sociedad bien ordenada entiendo una sociedad pacífica y no expansionista, cuyo sistema legal satisface ciertos requisitos de legitimidad frente a su propio pueblo y, como consecuencia de lo anterior, es una sociedad respetuosa de los derechos humanos básicos”. Rawls, John *El Derecho de los Pueblos*, *ob.cit.* p. 86. En su versión de 1999 para contestar a la problemática hasta donde los pueblos liberales deben tolerar a los pueblos no liberales, sostiene que “en este contexto, tolerar significa no solo abstenerse de imponer sanciones políticas, militares, económicas o diplomáticas a un pueblo para obligarlo a cambiar sus costumbres. Tolerar significa también reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe de la sociedad de los pueblos, con ciertos derechos y deberes, incluido el deber de la civilidad, que exige justificar con razones sus acciones ante los otros pueblos, de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos”. Rawls, John *Derecho de Gentes*, *ob.cit.* p 73.

²⁶ En la definiciones iniciales del *Liberalismo Político*, aclara que no analiza “cómo podría elaborarse una ley que rija las relaciones entre los pueblos, sino empezaré por exponer la justicia como imparcialidad aplicada, primero, a sociedades cerradas”, al finalizar este párrafo en nota al pie Rawls invita al lector a revisar la conferencia “Law of Peoples” [La Ley de los Pueblos], publicada en 1993; de este modo el tratamiento del derecho de gentes adquiere un carácter paralelo al Liberalismo Político en su proyecto intelectual. Rawls, John *El Liberalismo Político*. Ed. Fondo de Cultura Económica-Facultad de Derecho/ UNAM 1996, p 37

²⁷ La conferencia “Law of Peoples” dictada en la cátedra Oxford Amnesty el 12 de febrero de 1993, es el antecedente inmediato de la obra *Derecho de Gentes*, ver *El Derecho de Gentes* pg. 9. La conferencia “Law of Peoples” fue traducida al castellano y publicada bajo el título *El Derecho de los Pueblos*, con un exhaustivo análisis preliminar de la obra de Rawls realizado por Oscar Mejía Quintana. Ver Rawls, John *El Derecho de los Pueblos*. *ob.cit.*

²⁸ La primera referencia al ambiente internacional en el pensamiento de Rawls aparece en la *Teoría de la Justicia*. En este libro las relaciones entre los pueblos son tratadas de manera accesoria en el capítulo VI, donde aborda la problemática del Deber y la Obligación, y en particular la problemática de la desobediencia civil. Rawls, John. *Teoría de la Justicia* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p 343 y ss.

²⁹ Rawls, John *El Derecho de Gentes*, *ob.cit.* p 15.

³⁰ Esta idea estructura el conjunto de la obra, formulada desde la introducción tiene un desarrollo particular en el capítulo 1. *Ibid.* p 23 y ss.

³¹ *Ibid.* p 109.

³² Este aspecto clave en la propuesta de Rawls es desarrollado con detenimiento en la segunda parte del libro. *Ibid.* p 73 a 104.

³³ Este aspecto acerca de la proyección de las concepciones de justicia en las relaciones entre los pueblos aparece a lo largo del libro. Sin embargo resulta de interés tener en cuenta los capítulos 15, 16 y las conclusiones. *Ibid.* p de 125 a 151.

³⁴ *Ibid.* p 39.

³⁵ *Ibid.* p. 35.

³⁶ *Ibid.* p 33.

³⁷ Rawls define la “jerarquía consultiva decente” en el capítulo 9. *Ibid.* p 85 a 92.

³⁸ *Ibid.* p 14.

³⁹ *Ibid.* p 109.

⁴⁰ El carácter justo de la reacción norteamericana como defensa propia fue sustentada por el Secretario General de las Naciones Unidas Kofi Annan en declaración de octubre 8 de 2001. Un fragmento del comunicado dice así: “independientemente después de los ataques del 11 de septiembre contra los Estados Unidos, el Consejo de Seguridad expresó su determinación de combatir, por todos los medios, las amenazas de los ataques terroristas a la paz y la seguridad internacionales. El consejo reafirmó también el derecho inherente a la defensa propia, individual o colectiva, de conformidad con la carta de Naciones Unidas. Los Estados involucrados han emprendido su acción militar actual en Afganistán en ese contexto”. En Departamento de Estado Norteamericano página Web, Programa de Información Internacional, octubre 10 de 2001. El apoyo internacional a los Estados Unidos fue amplio, no solo la OTAN, los países de la CEE, sino también Rusia, China y Japón acompañaron la defensa norteamericana por considerarla justa y repudiaron el accionar de Al Qaeda. Sin embargo debe subrayar que los atentados del 11 de septiembre perpetrados en los Estados Unidos no fueron percibidos de manera homogénea como un hecho criminal por la opinión pública mundial. En Página 12, un periódico de izquierda argentino, Horacio Verbitsky lleva a cabo una refutación a los puntos de vista expuestos durante una clase pública en la academia denominada ‘Universidad Popular de Madres de Plaza de Mayo’, por David Viñas, Sergio Schoklender, Vicente Zito Lema y Hebe Pastor de Bonafini. Los expositores justificaron los atentados porque desde su perspectiva formaron parte de una lucha de clases globalizada. Verbitsky rechaza esta referencia porque “sus autores no han sido proletarios en lucha por la revolución socialista, sino el régimen teocrático de Afganistán, supresor de todas las libertades”. La posición de Verbitsky es no “resignarse a elegir entre la limpieza étnica de Milosevic y los ‘daños colaterales’ de la OTAN, entre las explosiones de Bin Laden y las de Bush, entre los colonos fascistas de Sharon y los asesinos seriales de Hamas”. Verbitsky, Horacio. “La Alegría de la Muerte”. Diario Página 12, Buenos Aires, edición Octubre 1 de 2001.

⁴¹ Rawls, John *El Derecho de Gentes*, ob.cit. p 109.

⁴² El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, declaró el estatus proscrito del régimen afgano mediante Resoluciones 1267 de octubre 15 de 1999 y 1333 de diciembre 19 de 2000. Las consideraciones de estas Resoluciones fueron tomados como fuente por George Bush en su discurso ante la Asamblea General

de las Naciones Unidas en noviembre 10 de 2001, para justificar la intervención norteamericana en Afganistán, al respecto sostuvo: “El pueblo afgano no merece a sus actuales gobernantes. Años de desgobierno talibán no han traído más que miseria y hambre. Incluso antes de la presente crisis, cuatro millones de afganos dependían de la ayuda de Estados Unidos y otros países y millones de afganos eran refugiados de la opresión talibán. Hago esta promesa a todas las víctimas de ese régimen: los días de cobijar a los terroristas, de comerciar con heroína, de abusar de las mujeres están llegando a su fin”. Discurso de George Bush ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. Diario El País, Madrid, edición Noviembre 11 de 2001.

⁴³ Rawls, John *El Derecho de Gentes .ob.cit.* p 113.

⁴⁴ En un momento difícil para el ejército norteamericano, por el tipo de resistencia presentada por las huestes afganas, con el propósito de reducir a la población se recurrió a la bomba ‘cortamargaritas’, considerada como la bomba convencional mas poderosa. Lanzada desde un avión, cae en paracaídas y estalla a un metro del suelo, abriendo un cráter de 550 metros de diámetro y con efectos a muchos kilómetros a la redonda. En La Vanguardia, Barcelona, edición de noviembre 11 de 2001.

⁴⁵ Rawls, John *El Derecho de Gentes. Ob.cit.* p 117.

⁴⁶ Fisas, Vincenç “Las incertidumbres de la Paz y la Guerra”. Diario El País, Madrid, edición de octubre 19 de 2001.

⁴⁷ Rawls, John *El Derecho de Gentes.* Pg. 119.

⁴⁸ Brzezinski en la formulación de los objetivos estratégicos de los Estados Unidos a escala mundial pone especial énfasis en Euroasia Al respecto señala “Para los Estados Unidos, Euroasia es la principal recompensa geopolítica. Durante medio milenio, los asuntos mundiales estuvieron dominados por las potencias y los pueblos euroasiáticos que luchaban entre sí por el dominio regional y que aspiraban al poder global. En la actualidad, una potencia no euroasiática ostenta la preeminencia en Euroasia y la primacía global de los Estados Unidos depende directamente de por cuanto tiempo y cuan efectivamente puedan mantener su preponderancia en el continente euroasiático”; en atención a las dos últimas intervenciones militares de los Estados Unidos se debe subrayar que para Brzezinski Afganistán e Irak hacen parte del espacio sur del tablero euroasiático. Brzezinski Zbigniew, *El Gran Tablero Mundial. La Supremacía Estadounidense y sus Imperativos Geoestratégicos.* Ed. Paidós, Barcelona, 1998, p 39 y ss.

⁴⁹ Rawls, John *El Derecho de Gentes.* Pg. 109. Las hipótesis acerca intereses económicos como los verdaderos móviles de la guerra contra Irak fueron compartidas por reconocidos intelectuales norteamericanos, Jeffrey Sachs profesor titular de economía y director del Earth Institute de la Universidad de Columbia, sostuvo que “Estados Unidos necesita el petróleo iraquí por razones de seguridad económica, pero no puede permitir que Saddam Hussein lo explote por razones de seguridad militar. La inferencia parece obvia: Estados Unidos necesita un cambio de régimen en Irak por motivos de seguridad energética.” Sachs, Jeffrey “Estados Unidos va a la Guerra por el Petroleo”, Diario La Nación, Buenos

Aires, edición de Febrero 3 de 2003.

⁵⁰ Martínez, Tomás Eloy. “¿Hacia donde va la Guerra?”. Diario La Nación, Buenos Aires, edición agosto 17 de 2002.

⁵¹ Rojas M, Luis. *Más Allá del 11 de Septiembre*. Ed. Espasa, Bogotá, 2002. p 45 y 46.

⁵² *Ibid.* p 47

⁵³ Ver Chomsky, Noam “El Control de los Medios de Difusión. Los Espectaculares Logros de la Propaganda”. En Chomsky, Noam *Actos de Agresión* Ed. Crítica Barcelona 2000, pp 9 a 41.

⁵⁴ Ver Stern Jessica. *Terrorismo Definitivo*. Ed. Granica. Barcelona, 2001. La Doctora Stern al momento de publicar el libro se desempeñaba como miembro del Consejo de Relaciones Exteriores de los Estados Unidos. Trabajó como directora de Asuntos Rusos, Ucranianos y Euroasiáticos en el Consejo de Seguridad Nacional, donde coordinó tareas de control del terrorismo y el contrabando de armas nucleares.

⁵⁵ Martínez, Tomas Eloy. “La Conversión de George Bush”. Diario La Nación, Buenos Aires, edición de marzo 19 de 2003.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Tomo II. Ed Sarpe, Madrid 1983.Pg. 139.

⁵⁸ Rawls, John *El Derecho de Gentes*. Pg 50.

* Este post scriptum fue realizado en marzo de 2003.

⁵⁹ George Bush en el discurso global pronunciado en marzo 19 de 2003 anunciando el inicio de las acciones bélicas ratificó esta tesis: “Compatriotas, en esta hora, fuerzas estadounidenses y de la coalición se encuentran en las primeras etapas de las operaciones militares para desarmar a Irak, para liberar a su pueblo y para defender al mundo de un grave peligro.” Discurso de George W. Bush. Diario El Mundo, edición Marzo 20 de 2003.

⁶⁰ José Saramago en su “Manifiesto contra la Guerra en Madrid”, afirmó la protesta en este sentido: “No digan los señores y las señoras del poder que nos manifestamos para salvar la vida y el régimen de Sadam Husein. Mienten con todos los dientes que tienen en la boca. Nos manifestamos, eso sí, por el derecho y por la justicia. Nos manifestamos contra la ley de la selva que Estados Unidos y sus acólitos antiguos y modernos quieren imponer al mundo. Nos manifestamos por la voluntad de paz de la gente honesta y contra los caprichos belicistas de políticos a quienes les sobra en ambición lo que les va faltando en inteligencia y sensibilidad. Nos manifestamos en contra del concubinato de los Estados con los super-poderes económicos de todo tipo que gobiernan el mundo. La tierra pertenece a los pueblos que la habitan, no a aquellos que, con el pretexto de una representación democrática descaradamente pervertida, al final les explotan, manipulan y engañan”.

⁶¹ Mailer reconoce una gran contradicción de la política exterior norteamericana al momento de hacer el balance de la guerra: “por el momento el único ingrediente doloroso es, sin duda, el hallazgo de las tumbas. Hemos aliviado al mundo de un monstruo que asesinó una incontable cantidad –una megacifra–

de víctimas. En ninguna parte se subraya que muchos de los cadáveres son de chiitas del sur de Irak que fueron diezmados una y otra vez en los últimos doce años por haber osado rebelarse contra Saddam inmediatamente después de la Guerra del Golfo. Por supuesto, fuimos los únicos que los incitamos primero a la rebelión y más tarde no los auxiliamos”. Mailer Norman. “¿Por qué Fuimos a la Guerra?”, Diario La Nación, edición Julio 27 de 2003.

⁶² Dahrendorf Ralf, “Los Filósofos Mundanos”. Diario la Nación, Buenos Aires, edición de junio 28 de 2003.

⁶³ Para Said, el politólogo Samuel Huntington “quiere convertir a las ‘civilizaciones’ e ‘identidades’ en lo que no son: entidades cerradas y selladas que han sido purgadas de las innumerables corrientes y contracorrientes que animan a la historia humana, y que a lo largo de los siglos hizo posible que esa historia contuviera guerras religiosas y conquistas imperiales pero también que fuera una historia de intercambio, aportes y cosas compartidas”. Edward Said. “La Guerra y el Choque de las Ignorancias”. Diario Clarín, Buenos Aires, Edición Octubre 29 de 2001.

⁶⁴ Ver Oscar Mejía Quintana. “El Paradigma Consensual del Derecho en la Teoría de la Justicia de John Rawls”. En John Rawls *El Derecho de los Pueblos*, p 65 y ss.

⁶⁵ Ver Huntington Samuel, *El Choque de Civilizaciones*. Ed. Paidós, Barcelona, 1997. Cap 1 y 2, pp 19 a 63.

⁶⁶ Ver Walzer, Michael. *Guerras Justas e Injustas*. Ed. Paidós, Barcelona, 2001.

⁶⁷ Ver Eric Rodríguez Woroniuk. “Política y Guerra en el Pensamiento de Carl Schmitt”. En *Los Filósofos, la Política y la Guerra, Edición del Grupo Praxis, Universidad del Valle, 2003*.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

Comunicaciones estudiantiles

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

CAPÍTULO 10

JOHN RAWLS: EL RESURGIR DEL CONTRATO SOCIAL

Oswaldo Plata Pineda

Deberíamos estar preparados a descubrir que, cuanto más profundo sea el conflicto, más alto tendrá que ser el nivel de abstracción al que debemos subir para lograr una clara visión de sus raíces

John Rawls¹

En los últimos años del pasado siglo, la teoría del contrato social tomó un nuevo y renovador aire que garantiza su larga permanencia en el corazón del debate filosófico occidental. Prueba incontestable de este fenómeno de renovación es la aparición de un número importante de teorías políticas que, amén de sus diferentes agendas analíticas y sus presupuestos normativos, se encuentran fuertemente influenciadas por este modo sustantivo de fundamentar el ordenamiento político². A qué se debe este renovado interés por este procedimiento de fundamentación del poder político es un asunto que no pretendo poner en cuestión en esta oportunidad –por lo menos de forma directa–. Más bien, mi propósito aquí es presentar, de manera muy general, cómo se presenta ese fenómeno

de renovación en la obra del filósofo norteamericano John Rawls. Para cumplir ese propósito, en primer lugar, procederé a examinar la estructura formal del contrato social clásico, destacando el contenido de la crítica que cuestiona la imparcialidad del pacto fundante y, en segundo lugar, sin perder de vista el contenido de la crítica anterior, describiré los aspectos centrales del esquema contractual rawlsiano con el fin de mostrar cómo el norteamericano da cuenta de ella.

1. EL CONTRATO SOCIAL CLÁSICO

El contrato social ocupa un lugar central en el desarrollo de la teoría liberal. A él, la teoría liberal le debe buena parte de su prestigio, como también lo veremos, buena parte de su desprestigio. Como propuesta teórica el contrato social ha sido parte integral en las argumentaciones de los autores más representativos del liberalismo, entre los que se cuentan: Thomas Hobbes (*El Leviatán*), John Locke (*Segundo tratado del gobierno civil*), Jean Jacques Rousseau (*El contrato social*) e Inmanuel Kant (*Filosofía de la historia y La paz perpetua*). Cada uno de ellos, a su manera, apeló a un lenguaje de derechos y de libertades individuales y a la idea de un acuerdo racional entre los hombres como requisito sustantivo de fundamentación del poder político.

El mayor atractivo de la teoría del contrato social radica, sin duda, en el hecho de que a partir de la idea de un acuerdo colectivo podemos dar solución a dos preguntas claves para *la teoría moral*: a) ¿Qué nos exige la moral? y b) ¿Por qué debemos obedecer las normas regulativas del poder político? La teoría del contrato responde al primer interrogante que la moral demanda, el cumplimiento de aquellas normas que nos hemos comprometido a cumplir³. Y al segundo interrogante, siguiendo la línea esbozada en la anterior respuesta, la teoría del contrato responde: los hombres le deben obediencia precisamente a aquellas normas regulativas que se comprometieron voluntariamente a cumplir. En torno a estas dos respuestas podemos plantear ya una suerte de definición del contractualismo clásico. Ella diría así: la teoría del contrato es un convenio voluntario que define tanto la relación mutua de los individuos, concebidos como sujetos morales libres e iguales, como la relación de éstos con el gobierno y por este proceso estructura una sociedad bien conformada⁴.

Allende de los presupuestos antropológicos propios de cada construcción teórica, la teoría clásica del contrato (siglos XVI y XVII) conserva una misma estructura formal: 1) el punto de partida o estado de naturaleza, 2) el punto de llegada o estado civil y 3) el contrato o medio a través del cual se finiquita el tránsito de un estado a otro. No obstante, esta estructura formal, al no comportar una unidad ontológica – sólo metodológica y por tanto vacía en cuanto al contenido normativo– sirvió en su momento “para sostener tesis políticas opuestas y (para que) la misma tesis política (pudiera) ser presentada con un modelo diferente”⁵. De ahí que, más allá de una metodología en común, lo que concretamente emplace a los autores contractualistas sea “la tentativa de construir una teoría racional del Estado”.

Mas, esa tentativa de construir racionalmente el aparato estatal mediante un pacto original entre individuos libres e iguales halló en su camino dos sólidas contraposiciones. Por una parte, y operando *en un nivel puramente abstracto*, una crítica, derivada del historicismo, que cuestionaba, de un lado, la realidad efectivamente histórica de los momentos básicos de la construcción teórica contractual y, del otro, los elevados niveles de abstracción sobre los cuales descansa dicha construcción. Por otra parte, y operando *en un nivel puramente práctico*, otra crítica, derivada del hegelianismo y del marxismo que ponía en entredicho la imparcialidad del pacto fundante arguyendo que éste sólo es el mecanismo de legitimación de la sociedad liberal burguesa⁶. Abordar las múltiples facetas de estas críticas (y de otras que me abstengo de citar⁷) excede las posibilidades de este escrito. Por esa razón en lo que sigue intentaré responder, desde Rawls, exclusivamente a la crítica derivada del hegelianismo y del marxismo, relativa a la ausencia de imparcialidad del acuerdo colectivo. Esta crítica que, según Bobbio, significó el final de la teoría del contrato social, la llamaré en lo sucesivo *crítica revolucionaria*.

2. EL NEO-CONTRACTUALISMO DE RAWLS

En su obra cumbre *Teoría de la Justicia*⁸, John Rawls consolida el más importante esfuerzo académico del siglo XX en materia de filosofía práctica. No significa esto que antes de su publicación (1971) la reflexión acerca de *lo político* no estuviera presente en la agenda de la filosofía práctica contemporánea; significa, más bien, que éste fue el primer trabajo

filosófico que intentaba suministrar una fundamentación normativa de lo político. Revitalizando la teoría del contrato social, llevándola “a un nivel superior de abstracción” e inyectándole una fundamentación moral de raigambre kantiano, Rawls emprendió la tarea de diseñar un modelo de legitimación política que asegurara la Justicia de las instituciones sociales y, por esta vía, se constituyera en “una alternativa teórica superior al pensamiento utilitario (y a todas sus diferentes versiones)”, autoridad por esa época en materia política⁹.

La solución brindada por Rawls en *Teoría de la justicia* frente a la crítica vertida desde el hegelianismo y el marxismo estribó, por una parte, en la introducción de un dispositivo (*velo de ignorancia*) encargado de regular la tenencia de cierta información básica en el escenario del convenio, y, por otra parte, en la formulación de dos principios de justicia (especialmente el segundo) que justifican la libertad y los derechos civiles separadamente del aseguramiento del derecho de propiedad¹⁰.

Ante la pregunta de ¿cómo obtener en un procedimiento contractual un resultado justo?, Rawls planteó un estadio hipotético de decisión (la posición original) y un instrumento lógico-argumentativo (el velo de ignorancia) como soluciones a ese problema que, según el norteamericano, las teorías contractuales clásicas fueron incapaces de resolver. La *posición original* representa una situación ideal, valga decir hipotética, en la cual *partes representantes*¹¹ de ciudadanos eligen bajo rigurosas condiciones de incertidumbre, producidas por el velo de ignorancia, los principios de justicia que servirían para ordenar la estructura básica de la sociedad. La operacionalización de este mecanismo de representación busca “establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, estos sean justos”.

Ahora bien, mediante el velo de ignorancia, instrumento encargado de restringir las cargas informacionales poseídas por las partes representantes, Rawls buscaba “anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho” y, por ese camino, proporcionar un procedimiento de construcción racional inmune al contenido de la crítica revolucionaria¹². Este manejo taxativo de la información en el desarrollo del acuerdo comporta de entrada un cambio significativo, respecto del contrato clásico, en lo relativo al origen de la fundamentación política; precisamente, porque, mientras en

las versiones clásicas del modelo (Hobbes, Locke y Rousseau) la fuerza normativa del convenio procedía del plegamiento de las voluntades individuales a la *voluntad general*, o a un *Leviatán*, en el contrato rawlsiano, en la posición original, esa fuerza normativa proviene de la posesión por parte de las partes representantes de dos facultades morales: el sentido de justicia, esto es, “la capacidad para entender, aplicar y actuar a partir de (y no meramente de acuerdo con) los principios de justicia”¹³ y el equilibrio reflexivo¹⁴. Así las cosas, Rawls hace depender la imparcialidad del acuerdo y la justicia de su resultado de la posesión simultánea de estas dos facultades morales.

Además de esta superación del esquema contractual clásico, podemos encontrar en *Justicia como equidad* otro significativo progreso: los dos principios de justicia. La formulación más completa de estos principios de justicia es la siguiente:

1. Toda persona tiene el mismo derecho a un esquema plenamente válido de iguales libertades básicas que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser permitidas a condición de que estén asociadas a cargos y posiciones abiertas a todos en igualdad de oportunidades y que vaya en beneficio de los miembros.

Según se puede observar, con el primer principio de justicia Rawls está defendiendo una tesis clásica de la teoría liberal: una asignación igualitaria de los derechos, o, como él mismo lo dice, “un esquema similar de libertades para todos” (incluido, por supuesto, el derecho de propiedad). Sin embargo, la defensa que hace el liberalismo rawlsiano de la propiedad privada comporta una diferencia sustantiva con relación a las teorías liberales clásicas de vocación contractualista. Dicha diferencia radica justamente en que la justificación de las libertades individuales y los derechos civiles, y la propiedad privada se realiza de forma aislada. Si bien la propiedad es admitida por Rawls como un derecho fundamental, cuyo papel es facilitar, en un plano material, la realización de los planes racionales de vida de cada individuo, la justificación aislada de los demás derechos civiles en conexión con el segundo principio de justicia le permiten establecer limitaciones especiales a la titulación de la propiedad; y esas limitaciones especiales comprenden eventualmente

políticas redistributivas.

Precisamente, con el segundo principio de justicia Rawls está permitiendo la existencia de las desigualdades económicas y sociales (consecuencias directas del flujo de la propiedad en el mundo económico) si *a*) ellas son el fruto de una competencia limpia, en la cual todos los aspirantes contaron con las mismas oportunidades y si *b*) traen consigo el máximo beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad. Ese segundo principio de justicia contempla, como ya se ha dicho, la posibilidad de implementar políticas redistributivas de la riqueza social, atendiendo a las reclamaciones morales procedentes de los grupos más desprotegidos de la sociedad. El papel justiciero del segundo principio de justicia garantiza, mediante la satisfacción de un mínimo social y político, que las desigualdades sociales y económicas no sean tan marcadas entre un punto y otro de la escala social y, a través de ello, que se configure un orden político justo que le garantice a sus abonados, sujetos libres e iguales, racionales y razonables, las condiciones institucionales propicias para que desarrollen a cabalidad sus derechos y libertades.

Concluyo este escrito diciendo que *Justicia como equidad* representó la renovación más significativa de la teoría liberal en el siglo XX y que buena parte de la trascendencia alcanzada por la obra rawlsiana en el mundo académico occidental se debe al inmenso poder filosófico que tiene la idea general del consenso como mecanismo de fundamentación política. El uso (metodológico, no de fundamentación) y la finalidad (la justicia de las instituciones sociales, no el establecimiento del poder político) que el norteamericano le da al contrato social, lejos de poner en duda su vinculación con el contractualismo, comprueba, de manera contundente, la actualidad y la vitalidad de la idea (una idea capaz de hacer frente a las problemáticas socio-políticas de diversas épocas) y asegura, como decía en un comienzo, su larga permanencia en el corazón del debate filosófico occidental.

NOTAS

¹ John Rawls, *Political Liberalism*, Harvard University Press, 1993. *Liberalismo Político* (versión en español), México: FCE, 1995, p 65. Las citas y notas de *Teoría de la justicia*, así como de *Liberalismo político* corresponden a las ediciones en español.

² Es el caso de las propuestas filosóficas de James Buchanan (*The limits of liberty. Between anarchy and Leviathan*, 1974), Robert Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, 1974) y John Rawls (*A theory of Justice*, 1971).

³ En Hobbes esta respuesta toma la siguiente forma: “De esta ley de la naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándolos en situación de guerra”; Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México: FCE, 1994, p 118.

⁴ Esa definición del contractualismo casa perfectamente con la que nos ofrece Hobbes en *El Leviatán*: “podemos definir la esencia del Estado (y la esencia del proceso que le da origen como) una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común” y, asimismo, casa con la expuesta por Rousseau, para quien el contrato social es “una forma de asociación (orientada a) defender y proteger toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”. Sin embargo, como bien lo anota Bobbio, bajo la etiqueta del *contractualismo* se encuentran un amplísimo, al tiempo que disímil, abanico de autores, razón por la cual “el mismo modelo puede servir para sostener tesis políticas opuestas y la misma tesis política puede ser presentada con modelos diferentes”. Empero, ¿cuál es ese rasgo distintivo que suelda los trabajos de una amplia camada de autores modernos que optaron por la teoría del contrato como fuente de legitimación política? Para Bobbio, el elemento que une los trabajos de estos autores “es el método racional, o sea el método que permite reducir el derecho y la moral (además de la política) por primera vez en la historia de la conducta humana, a la ciencia demostrativa”. Evidentemente, existe una conexión de tipo normativo que suelda los diversos discursos contractualistas que halla precisamente su importe no en una unidad de carácter ontológico, ni metafísico ni ideológico sino en una unidad metodológica que se explica a partir, y que da cuenta, de una *intencionalidad común* agrupada a través de la referida forma nominal. De este modo, en los escritos, mezcla de filosofía y derecho, de esta camada de autores se encuentra consignada la *intención común* de fundar moralmente el orden institucional mediante la operacionalización de un único instrumento (*la razón*) y una única metodología (*el método de construcción racional*).

⁵ Norberto Bobbio, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México: FCE, 1986, p 126.

⁶ De la crítica hegeliana y marxista o revolucionaria se deriva la idea que en su trasfondo la sociedad política, constituida mediante la superación del Estado de la sociedad natural camino de la efectuación de uno o varios acuerdos y fundada en un selecto grupo de derechos, entre los que se encuentran los derechos civiles y de propiedad, fue originariamente concebida con el objeto de legitimar las desigualdades sociales y económicas producidas por el funcionamiento de la economía de mercado capitalista. Así, el pacto original, en cuanto que mecanismo de fundamentación política, lejos de ser una situación contribuyente para el aseguramiento de la igualdad tanto social como económica de los hombres, es la plataforma perfecta para que las estructuras de poder, en manos de los propietarios, ejerzan dominación sobre los no propietarios.

⁷ Otra crítica que se le formuló al Contractualismo es aquella que cuestiona el abstractismo jurídico señalando que éste se opone, de un modo radical, a la realidad política, es decir, que carece de una explicación sociológica de las

relaciones sociales. En otras palabras, que el liberalismo supone a la sociedad como una agrupación de yoes aislados y sin vínculos afectivos y doctrinales. Es decir, convierte al hombre en una mónada atendida a sí misma. Al decir de Marx “ninguno de los derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad”. Karl Marx, *La Cuestión Judía*, Editorial Buenos Aires, s.f.

⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971. *Teoría de la Justicia* (versión en español), México: FCE, 1979.

⁹ Rawls desarrolla por primera vez una propuesta de orientación contractualista en “Justicia como equidad” (1958). De ahí en adelante lo que se ha visto ha sido el perfeccionamiento paulatino de un conjunto esencial de ideas. *Ibid.*, p 9.

¹⁰ No obstante, esa *rehabilitación* del esquema contractual se puede detallar en la obra del norteamericano en más de una original manera: *a*) No parte de un estado de naturaleza, es decir, no se casa ninguna teoría acerca de la naturaleza humana, aunque existe una innegable pretensión de universalidad en la presentación del 71 que se basa en la tenencia de cierto rasgo psicológico –*el sentido de justicia*– que permite la priorización de lo justo sobre lo bueno; *b*) vincula, por primera vez, la noción del contrato a la política social y a la justicia distributiva; *c*) establece como condiciones necesarias para el desarrollo del pacto la escasez moderada y el desinterés mutuo; *d*) propone una teoría específica del Bien: los bienes primarios; *e*) concibe la libertad de un modo no tradicional, esto es, no la entiende como fuente legitimadora del derecho de propiedad, hecho que le permite redistribuir la riqueza y oponerse a los designios de la lotería natural y a las ventajas o desventajas derivadas de la ubicación social; y *f*) añade a la estructura formal del contrato clásico un dispositivo amoral que restringe la información perjudicial para la objetividad del contrato.

¹¹ El representante ideal es concebido por Rawls como razonable y como racional. En cuanto que razonable, el representante debe desarrollar la discusión acerca del orden justo respetando las restricciones específicas que el proceso constructivista le fija. En cuanto que racional, y dado que desconoce su propia concepción del bien y su ubicación dentro de la organización social, el representante busca que la escogencia de los principios de justicia beneficie la realización ulterior de su plan racional de vida, cualquiera que éste sea. Para llenar el vacío que el manejo taxativo de la información produce en los índices de motivación de las partes representantes y para justificar la elección de los principios de justicia, Rawls introduce una teoría del bien: los bienes primarios, a saber: “aquello que todo hombre racional desea” para la realización efectiva de su plan de vida. Así pues, supone Rawls que “aunque en la posición original las personas no conozcan su propia concepción del bien si prefieren más y no menos bienes primarios”. *Ibid.*, p 96.

¹² Pero esa simple condición no bastaba para obtener los resultados deseados, la solución debía tener otro componente: el desinterés mutuo. De este modo, Rawls hizo depender la imparcialidad del proceso contractual y la justicia del resultado a “la combinación del desinterés mutuo con el velo de ignorancia”.

Ibid., p 135.

¹³ John Rawls (1980), “Constructivismo kantiano en la teoría moral”, en: *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1986, p 218.

¹⁴ Se denomina equilibrio porque “... finalmente, nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación”, Rawls, *Teoría de la justicia*, p 65.

CAPÍTULO 11

LA JUSTIFICACIÓN DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL UNA APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE PERSONA EN JOHN RAWLS

Mario Andrés Gómez Velasco

La ley puede, desde luego, estabilizar y legalizar el cambio, una vez que se haya producido, pero el cambio es siempre el resultado de una acción extralegal...

(Hannah Arendt. “Desobediencia civil”, en: Crisis de la república)

La tarea que me propongo desarrollar en este ensayo es analizar los textos de Rawls del 66¹ y del 71 sobre su conceptualización en torno a la *desobediencia civil*, ello con el propósito de: *I*) Mostrar, al igual que lo hace el autor, que la *desobediencia civil* sólo se puede enmarcar en un Estado Social de Derecho², donde primen las condiciones del contrato social; *II*) Definir el concepto en sí, viendo que falencias pueda llegar a tener; *III*) Evaluar si la justificación que le da Rawls al acto de desobediencia civil es la adecuada o si por el contrario trae más problemas de los que puede solucionar; y por último, *IV*) Destacar el papel de la desobediencia civil en la construcción de una Democracia Constitucional.

Todo ello con el fin de encontrar, o al menos acercarme al carácter que tienen las *personas* para Rawls dentro de su teoría, en otras palabras, acercarme a la *noción de persona* que plantea el autor. Teniendo en cuenta lo anterior aventuraré a dar un juicio sobre el carácter moral de los mismos, si se quedan en el estadio de ser sólo *egoístas racionales*, o si por el contrario superan ese escollo y se convierten en sujetos libres e iguales, moralmente hablando.

Antes de dar inicio a cada una de las unidades que he propuesto, reconstruiré lo que es para Rawls³ un sujeto moral y un ciudadano moral, puntos recurrentes a través de toda su obra. El primer concepto, sujeto moral, se encuentra desarrollado, más o menos, desde *Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética* hasta *Teoría de la Justicia* del 71, donde el sujeto tiene las siguientes características:

- *Sujetos libres e iguales*. Esto se corresponde con el primer principio de justicia, es decir, “tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de la libertad para todos”⁴.
- *Sujetos poseedores de un sentido de justicia*, uno de los poderes morales que el autor le adjudica a la noción de persona.
- *Sujetos que poseen un plan racional de vida*, que encuentran fundamento en las ideas particulares de bien, las cuales se persiguen estructurando un determinado plan racional.
- *Sujetos autónomos*, en un sentido kantiano, es decir, capaces de darse a sí mismos leyes para su autolegislación.

El segundo, ciudadano moral, más o menos, a partir de *Liberalismo político* hasta *El derecho de gentes*. Casi con las mismas características, pero divididas, sólo, en dos dimensiones:

- *La racionalidad*: que responde a la capacidad de juicio y cálculo para organizar, estructurar y perseguir sus propios fines, bienes e intereses, la cual se enmarca dentro de su plan racional de vida o como lo llama Rawls *doctrina comprehensiva de lo bueno*.
- *La razonabilidad*: en tanto que poseen una capacidad para cooperar socialmente en el establecimiento de condiciones ideales, lo más que se pueda, para la convivencia; es decir, la capacidad para debatir en *la esfera pública* sin que prime ni su racionalidad, ni la de cualquier otro.

Es claro que estos dos conceptos no tienen la misma significación en el transcurrir de toda su obra, mas sí tienen una relación estrecha y más que eso, un objetivo al cual siempre apuntan, la ‘persona’. Ésta tiene una gran importancia dentro de su teoría de justicia, ya que Rawls pone en sus manos la tarea de participar en “el deber más importante... apoyar y fomentar las instituciones justas”⁵; con lo cual se pone de manifiesto, en la obra de Rawls, que la persona o el ciudadano en su obra, no juega un papel pasivo dentro de la dinámica política en la construcción de las instituciones y en últimas, y más importante, en la estructuración de un E. S. D.

Vemos con lo anterior cómo la noción de persona es importante en todo el discurso rawlsiano. De *facto* al estudiarlo, sobretudo, cuando leemos sobre *un sentido de justicia*, o cuando hablamos de *justicia distributiva* y tenemos como referente el dispositivo del *velo de ignorancia*; con ello se da una caracterización de la noción de persona, de donde se desprende una racionalidad, una imparcialidad y una caracterización de la persona como sujeto moral. En lo seguido haré una breve aproximación referente a los textos del 66 y del 71.

1. LA DESOBEDIENCIA CIVIL EN EL MARCO DE LA DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL

La idea de la desobediencia civil es una posibilidad bien importante y novedosa dentro del marco de un régimen democrático constitucional que se distingue, este último, por ser lo más justo que se pueda, dado que no hay democracias completamente justas (en todo el sentido de la expresión). Tal desobediencia no debe ser confundida con una *rebeldía civil*, pues quienes han tomado la decisión de desobedecer civilmente, están igualmente dispuestos a aceptar un castigo por parte de ese Estado frente al cual se han levantado⁶. Cuestión que pone, inicialmente, en evidencia un sujeto moralmente comprometido con la empresa de alcanzar un Estado lo más justo posible, ya que el desobediente no está destruyendo nada, sino que está en pos de un Estado democráticamente justo. De hecho, cuando el acto de desobediencia no está guiado por intereses particulares, sino por el sentido de justicia, se lo debe considerar como el más interesado en que se alcancen unas condiciones de justicia lo más cercano que se pueda a una justicia real. Además, si se ha llegado a tal situación es porque ya se han agotado todos los recursos que se tenían a disposición para ser escuchado.

Una situación como la que aquí se nos presenta sólo se puede derivar de la noción de *contrato social* (sin perder de vista que hablamos de un contrato en sentido débil), donde “las dos virtudes capitales de las instituciones sociales son la justicia y la eficiencia”⁷, entendidas para el beneficio de la sociedad y de quienes la componen, y a su vez regida por unos principios de justicia logrados en una posición original hipotética. Los acuerdos que se ha de representar son los siguientes:

- Los hombres han de ponerse de acuerdo sobre los principios de justicia en la posición original.
- Han de avanzar hacia una convención constitucional en la que elijan una constitución que satisfaga los principios de justicia ya elegidos.
- Asumen el papel de un cuerpo legislativo y guiados por los principios de justicia promulgan leyes sujetas a las restricciones y procedimientos de la constitución justa.⁸

Con lo anterior no se busca la constitución justa, sino la que más se le acerque. En tal situación hay un principio de imparcialidad al igual que uno *prima facie* como lo podíamos encontrar en *Justicia como equidad*, en este último al haber superado la condición de *egoístas racionales*, se llegaba a un acuerdo en el cual: si alguien más, o uno mismo quedaba en la peor situación para repartir los bienes sociales, se aceptaría tanto haber sido partícipe del pacto como de los resultados que de él se derivaran. Por ejemplo, cuando se acepta un procedimiento de decisión para algún sorteo, puede ser balotas en una bolsa, se es conciente de los resultados que tal procedimiento trae consigo, sean buenos o no, beneficiosos o perjudiciales. En tanto al principio de imparcialidad dice Rawls:

No debe olvidarse que el principio de imparcialidad tiene dos partes: una de ellas expone como adquirimos las obligaciones, a saber; haciendo varias cosas voluntariamente, y otra que establece la condición de que la institución en cuestión ha de ser justa, si no de un modo perfecto sí todo lo justa que es razonable esperar en las circunstancias⁹;

lo que en otras palabras se puede entender: si se llega de forma voluntaria al pacto inicial se deben aceptar las consecuencias sean buenas o malas, y siempre, aunque las condiciones no sean las mejores se trabajará en pro de una sociedad justa. Por ello la desobediencia civil se levanta ante toda ley injusta que socave los cimientos de la sociedad que se pretende alcanzar. Es así como este acto sólo encuentra condiciones

apropiadas dentro de una democracia constitucional, en la cual prime la idea de contrato social; es sólo ahí, además, donde va a tener un valor intrínseco para la sociedad y la democracia; valor que no tendría para una dictadura¹⁰, por ejemplo.

2. FALENCIAS DEL MODELO

Ya he dicho algunas cosas sobre la desobediencia civil, más no he, de forma explícita, definido el acto en sí. El acto de la desobediencia civil se caracteriza por ser uno dirigido al sentido de justicia de la mayoría desde el propio sentido de justicia; es decir, no desde una concepción particular de vida buena a otras, sino en un lenguaje que sea comprensible en la esfera pública. Tal acto lo que busca es crear conciencia con respecto a ese fin último que es la sociedad justa; sólo de esa forma el acto de desobediencia civil gana legitimidad. También es no violento, no es un acto militante, dado que sigue siendo fiel a la ley: “esta fidelidad a la ley ayuda a probar a la mayoría que el acto es políticamente consciente y sincero, y que va dirigido al sentido de justicia de la colectividad”¹¹: La desobediencia civil persigue un cambio en las políticas o en las leyes del gobierno; y ante todo quien lo realiza lo considera justificado, esto es porque se encuentra guiado por su sentido de justicia el cual consecuentemente va dirigido al sentido de justicia de la mayoría para alcanzar tal cambio.

El que el acto de desobediencia civil traiga como consecuencia un posible castigo es lo que lo legitima como bueno, en tanto que sincero. En el párrafo pasado lo mencione, pero podemos ser más claros al respecto. El desobediente civil está dispuesto a recibir un castigo por su acto, ya que él no está desestimando la legalidad del Estado, ni lo está considerando injusto en su totalidad, como lo podría ser para un subversivo o cualquier tipo de militante que consecuentemente no respete las leyes del propio Estado; para el desobediente civil el Estado lo que está haciendo es tratar injustamente un acto, un acuerdo, un grupo, etc. y por tal razón es que se obra de la forma mencionada, esta persona sigue creyendo en las instituciones y más que en ellas en las personas que las componen.

Ha de tenerse en cuenta que la no violencia que mencionábamos arriba no desestima la posibilidad de la misma, pues si aún no es escuchado el desobediente civil, es necesario tomar medidas más fuerte; aun así, la forma precisa de entenderla es como responsable de su acto, y por tal

acepta el castigo legal por las acciones que ha emprendido. Una última característica del acto de desobediencia es el que sea público, ya que no sólo se dirige a principios públicos, sino que también se debe hacer en público, “se da a conocer abiertamente y con aviso necesario, y no es encubierto o secreto”¹².

Todo ello presenta para mí un problema en la ejecución del acto de desobediencia civil. Para empezar no creo que cualquiera estaría dispuesto a correr ese riesgo. Considero que quienes llegan a ejercer tal acto público, no violento y dirigido al sentido de justicia de la mayoría deben ser, al menos, personas educadas, que conozcan sus derechos y la consecuencia de sus acciones, siendo capaces de afrontarlas con madurez; que sean capaces de desligarse de su concepción particular de vida buena y no se dejen atropellar por las concepciones que tienen otros. Otro problema es, bajo qué criterios se establece que algo es violento; bloquear una calle sentándose en ella pacíficamente puede ser para algunas personas un acto violento; y derivado de esto cabe la pregunta ¿hay un sentido de justicia que sea comúnmente compartido por todos y al cual se pueda apelar?, o ¿lo que hay es, sentidos de justicia?. Si la respuesta a la primera pregunta es afirmativa, habría que preguntar por la existencia de las distintas concepciones de vida buena; si, por el contrario es negativa, la posibilidad que queda es la respuesta afirmativa a la segunda pregunta. Luego no podría apelar al sentido de justicia de las mayorías, porque no hay tal, lo que habría son sentidos de justicia, lo que imposibilitaría una de las condiciones fundamentales para que el acto se lleve a cabo.

3. EXAMEN A LA JUSTIFICACIÓN DE RAWLS

Por lo general, en sus textos del 66 y el 71, Rawls llega siempre a unos estadios donde se puede justificar el acto de desobediencia civil, que de forma simple podríamos señalar como:

- Cuando se es objeto de injusticia más o menos deliberada a lo largo de un amplio período de tiempo y a pesar de las protestas políticas normales.
- Cuando la injusticia es una clara violación de las libertades de igual ciudadanía.
- Y con tal que la disposición general a protestar similarmente en casos semejantes tuviera consecuencias aceptables.¹³

Examinemos pues estos postulados y evaluemos que tan pertinentes son. Con relación al primero, se pueden añadir otras cuestiones que son agravantes como que quien no los escucha es la ‘mayoría’, la cual es la representante del poder político y ve en tal trato una forma de legitimar su autoridad y mantener así la estabilidad del Estado (valga la redundancia); por tal, el acto de desobediencia civil es un acto desesperado y como tal no es un acto político normal, razón de ello es que se plantee como último recurso para ser escuchado. Hay que agotar todas las posibilidades antes de llegar a él.

En cuanto al segundo, habrá que decir que se destina exclusivamente para violaciones substanciales de la justicia y que de llegar a ser rectificada, establecería una base para eliminar otras injusticias; lo que en otras palabras apunta a las violaciones del primer principio de justicia. El problema con ello es que éste está permanentemente amenazado; así la cuestión que se plantea aquí es si se han de aceptar constantemente actos de desobediencia civil.

El tercero plantea que así como se apela al sentido de justicia de la mayoría, es políticamente justo que cuando alguien más se levante en desobediencia civil y estando uno en la condición de ser parte de la mayoría, respetar el acto de desobediencia que otros ejecuten; cuestión que podría confluir, cuando un grupo se sienta amenazado por el acto de desobediencia civil de otro, ejemplo de ello podría ser el reclamo de una minoría indígena que ve atacada su gobernabilidad por un acto de desobediencia civil que se justifique en la pretensión de que sólo el Estado es quien debe administrar la justicia, negando con ello tal posibilidad a minorías que tienen formas distintas de proteger a sus integrantes y a la vez de castigarlos, ello plantea un problema de fuerte debate, sobretodo cuando se ve enmarcada en un E. S. D.

Una última cuestión que no se menciona arriba y que a la vez está en estrecha relación con la primera es “si debería uno ejercer ese derecho, esto es, de si es de esperar que haciéndolo promueva sus intereses”¹⁴; lo que en otras palabras, sería como excusarse de realizar un acto de desobediencia civil, en la medida que tácticamente es más seguro soportar una norma o ley parcialmente injusta, que arriesgarse a un castigo y a la no consecución de lo esperado con tal acto, cosa que es una posibilidad siempre latente.

Es así como los riesgos que se corren al ejercer la posibilidad de la desobediencia civil, trae consigo muchas complicaciones que no siempre se esperarían; sin embargo, dado que el ciudadano decide es a la luz de los principios de justicia y no mirando hacia sus propios intereses personales, ni a lealtades políticas *entendidas con estrechez de miras*. No se puede esperar que este sujeto moral, niegue la posibilidad de la desobediencia civil a otros y mucho menos esperar que toda la sociedad que persigue distintas ideas de *vida buena* se unan a él bajo la bandera de la desobediencia civil; lo que provocaría esto sería una desestabilización de la sociedad y tal vez una posible desintegración de la misma. Es entonces que tal acto no es sólo una posibilidad, sino también un compromiso que asumen los sujetos morales por el mantenimiento de un E. S. D.

4. LA DESOBEDIENCIA CIVIL COMO DINAMIZADOR DE LA DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL

Como se ha dicho antes, se espera que las instituciones sean justas y a la vez no se desconoce la posibilidad de que haya normas y/o leyes injustas, es algo que se mantiene latente dentro de la sociedad. A su vez, lo que se busca es llamar a los demás (a la ‘mayoría’, como se le ha llamado) a “que reconsideren, que se pongan en nuestro lugar y reconozcan que no pueden esperar que consintamos indefinidamente en los términos que ellos nos imponen”¹⁵.

Con ello el recurso o acto de desobediencia civil se convierte en catalizador o estabilizador del sistema constitucional, aunque sea un recurso que se enmarca fuera de lo legal, en la medida que se va en contra de la ‘mayoría’ con quienes se acordaron unos principios de justicia para el establecimiento de una sociedad justa. El otro problema al respecto es que sería necesario establecer en ese acuerdo inicial, en que momento una ley no sería acatada por ser considerada injusta, pero tal cosa no se hace de forma eficiente ya que las injusticias aparecen en la dinámica; si tales problemas aparecieran desde el acuerdo inicial de los principios de justicia no se justificaría su desacato, sino que se solucionaría desde ese mismo momento. Y como no hay posibilidad de que tal cosa se dé, el recurso a la desobediencia civil se presenta como una alternativa adecuada y moral dentro de un Estado democrático constitucional.

Este recurso a la desobediencia civil, entre otras cosas es un acto moralmente admirable dado que no es algo que la mayoría se animaría

a realizar de forma conjunta, en ello está su valor intrínseco, además encontrará su lugar propicio en la democracia ya que “el sentido de justicia de una comunidad se revelará más probablemente en el hecho de que la mayoría no puede animarse por sí sola a dar los pasos necesarios para suprimir a la minoría y para castigar los actos de desobediencia civil como lo permite la ley”¹⁶; además “considerar a las minorías desobedientes como rebeldes y traidoras es ir contra la letra y el espíritu de una Constitución cuyos creadores se mostraron especialmente sensibles a los peligros del irrefrenado dominio de la mayoría”¹⁷ por tal razón cuando alguien ejecuta tal acto no lo hace apelando a un tribunal, ni a ningún estamento que administre justicia, lo hace apelando al electorado en su totalidad, es decir, a la comunidad democrática.

Finalmente, he de resaltar el mismo término *civil* que se encuentra allí como presupuesto en el acto, pues él connota la posibilidad del castigo del acto de desobediencia; a su vez, ello destaca el carácter moral del ciudadano, que radica en la responsabilidad de éste para con un E. S. D. En un acto de desobediencia no hay contradicción alguna en que quien lo hace sacrifique su propia libertad cuando busca la libertad que entiende como propia de un E. S. D. justo; dado que gozar de libertad política es en consecuencia ser responsable de unas obligaciones que se sobrevienen de los derechos de los cuales se goza, lo que, dicho en otras palabras, no es otra cosa que tener la capacidad moral de aceptar un castigo por un acto realizado. Así, ante todo, la desobediencia civil se postula como una garantía para el ejercicio de la libertad y por ello mismo da ciertas características como la responsabilidad, el compromiso, el respeto y la necesidad de alcanzar una sociedad que se acerque, lo más que sea posible, a una sociedad justa. Con ello se puede constatar que las personas, en la noción que tiene Rawls superan el estadio de egoístas racionales, se levantan por encima de ello y trabajan en pro de condiciones que benefician a todos los miembros de la comunidad.

NOTAS

¹ El texto es del año 1966 pero fue editado por H. A. Bedau en 1969.

² En lo seguido E. S. D.

³ Esta distinción no la hace él, aun así siguiendo la lectura que plantea es posible encontrar esta diferenciación con algunos matices más sutiles. Esta es una lectura de las muchas que se le pueden hacer a Rawls y se puede diferir de ella.

⁴ Delfín I. Grueso, *RAWL. Introducción a las teorías de la justicia*, Cali: Programa Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, 2002, p 69.

⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1997, (*A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971), p 306.

⁶ Aquí sigo a Hannah Arendt en su consideración de que este acto no puede ser llevado a cabo sólo por un individuo, y respecto al desobediente civil dice: "... él nunca existe como simple individuo; puede funcionar y sobrevivir sólo como miembro de un grupo"; Hannah Arendt, "La desobediencia civil", en: *Crisis de la República*, Madrid: Taurus, 1973, p 63. Y más adelante: "La desobediencia civil significativa será por eso la practicada por una comunidad de personas que posean una comunidad de intereses"; Nicholas W. Poner, "Civil Disobedience; An análisis and Rationale", en: *New York University Law Review*, 43, (octubre de 1968), p 714; citado por H. Arendt, *Op. Cit.*, p 63.

⁷ John Rawls, "La justificación de la desobediencia civil", en: *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1986 (Nueva York, Pegasus, 1969), p 158.

⁸ *Ibid.*, p 161.

⁹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, p 314.

¹⁰ La razón es simple, en una dictadura o en otro régimen que tenga características similares un acto como éste podría terminar en una masacre, una

persecución política, una desaparición forzada, etc. Más cuando estos actos son amparados por la Ley. En nuestras democracias se dan tales actos pero no de la forma directa como se da en aquéllos.

¹¹ *Ibid.*, p 334.

¹² *Ibid.*, p 333.

¹³ John Rawls, “Justificación de la desobediencia civil”, p 167.

¹⁴ *Ibid.*, p 167.

¹⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*, p 347.

¹⁶ *Ibid.*, p 351.

¹⁷ Hannah Arendt, *Op. Cit.*, p 84.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

CAPÍTULO 12

¿ES POSIBLE LA DIVISIÓN ENTRE LO CORRECTO Y LO BUENO?

Carlos Andrés Rojas Padilla

De entrada respondo a la pregunta que se formula como título de esta ponencia diciendo que no es posible de manera radical la división entre lo correcto y bueno en las sociedades democráticas occidentales como vía política para establecer principios de justicia estables. Esta afirmación surge de la fuerte convicción de que en las sociedades occidentales la política es la expresión del conflicto entre los diferentes grupos sociales. Son estos los que en la lucha por la defensa de sus propios intereses y a partir de sus diferentes concepciones de lo bueno mantienen la tensión que alimenta el debate político en la búsqueda de un ideal de justicia. Es por eso que digo que separar lo bueno de lo correcto en aras de encontrar principios de justicia estables por vía política es precisamente quitar la materia prima de la cual se alimenta ésta. A continuación me ocuparé de desarrollar mi crítica.

En su libro *Teoría de la justicia* John Rawls presenta una teoría acerca de los dos principios que deben de regir una sociedad justa. En esta obra el autor se centra principalmente en la manera como una sociedad debe distribuir justamente sus riquezas. Pero más adelante en un trabajo titulado *Liberalismo político* Rawls se desplaza, aunque no del todo, del campo económico hacia la preocupación por el conflicto entre diferentes ideologías inmersas en una sociedad. La pregunta fundamental de este

texto es: “¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?”¹. En parte la solución que Rawls presenta es hacer una división radical entre lo bueno y lo correcto; es decir, sacar de la arena del debate político en torno a la justicia los diferentes argumentos que apelan a la concepción del bien de las diferentes doctrinas comprensivas, para así poder depurar los principios de justicia que rigen la sociedad de los diferentes intereses particulares de determinado grupo o doctrina. Es, pues, este problema el que sirve de piedra de toque a la preocupación fundamental de esta ponencia, esto es, a la pregunta de si es posible o no una concepción de la justicia que regule una sociedad bien ordenada totalmente independiente de las diferentes concepciones a cerca de lo bueno que profesan las diferentes doctrinas comprensivas. En otras palabras, si es posible o no hacer una escisión tan radical entre lo bueno y lo correcto a la manera como lo hace Rawls. Pues, ¿hacer a un lado del debate político las diferentes argumentaciones de las doctrinas acerca de lo justo basadas en sus ideas de lo bueno, no sería, de alguna manera, quitar la materia prima que alimenta el debate público?

Estas consideraciones serán el hilo conductor de este texto y el plan trazado será el siguiente: primero, trataré brevemente de mostrar por qué Rawls hace la separación entre lo bueno y lo correcto; segundo, cómo cree este autor que dicha separación es posible; tercero, trataré de dilucidar por qué tal escisión no se logra totalmente; y por último, de qué manera afecta tal división el apoyo de un consenso traslapado.

En el texto *Liberalismo político* es claro que la pretensión de Rawls no es establecer una teoría verdadera, única y universal a cerca de lo que es justo, sino establecer unos principios de justicia que sean aplicables a las sociedades democráticas occidentales modernas. Éstas tienen como una de sus características principales que la proliferación y diversidad de doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales no son una situación que pronto terminará, sino, más bien, una característica de la cultura pública democrática². Este hecho es lo que Rawls denomina pluralismo razonable: en él, aunque las doctrinas tengan puntos de vista diferentes a cerca de lo bueno, han podido de alguna manera tolerarse unas a otras. No obstante, es de aquí de donde Rawls parte para asegurar que históricamente las diferentes doctrinas nunca han podido ponerse de

acuerdo con respecto a lo que es bueno, y por eso es necesario separar lo que es bueno de lo correcto, dejando este segundo aspecto al campo meramente político; en otras palabras, a lo que justamente debe regir una sociedad bien ordenada.

Ahora bien, cabe preguntar ¿cómo es posible que las diferentes doctrinas comprensivas puedan aceptar o apoyar una concepción de justicia estable? Rawls apela a lo que él llama razón pública, esto es, “el razonamiento de los ciudadanos en foros públicos en torno a principios constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia”³. Este razonamiento se hace de forma libre y consciente, de tal manera que la concepción de justicia no resulte ser un mero artificio, sino que sea coherente con las diferentes doctrinas morales. Otro rasgo del cual Rawls echa mano, es lo que él llama “cultura de trasfondo”, en ella la sociedad guarda implícitamente la tradición del pensamiento democrático en la idea de ciudadano cooperador de la sociedad, como personas libres e iguales, en correspondencia con los principios de justicia. Esta razón pública es guiada por una concepción política que se aplica exclusivamente a la estructura básica social, pero que no implica compromiso alguno con ninguna doctrina; de aquí la frase lapidaria de Rawls: “política, no metafísica”.

Ahora bien, esta pretensión de que los ciudadanos con diferentes doctrinas comprensivas acepten una concepción de justicia se explica mediante un recurso representativo llamado posición original (es necesario recordar que aunque Rawls apela también al concepto de consenso traslapado en *Liberalismo político*, él no abandona sus viejos conceptos expuestos en una *Teoría de la justicia*, en este caso *la posición original* a la cual dedica un considerable número de páginas en el primer texto mencionado), en la cual las partes representativas de cada doctrina, tras un velo de ignorancia que les impide conocer sus intereses, negocian los principios que deben regir una sociedad justa. No obstante, dichas partes en la posición original bien podrían confundirse con una descripción a cerca del yo o de la esencia moral; pues, cómo explicar que alguien representa una parte sin siquiera conocer sus intereses; sin embargo, cabe anotar que si bien Rawls aclara que la posición original sólo es un recurso de argumentación, éste requiere de un ejercicio de la razón por parte de los individuos de las diferentes doctrinas comprensivas para aceptar los principios de justicia, que a su vez exigen el desprendimien-

to, por lo menos en parte, de su concepción del bien, cosa que a veces no sucede como en el caso de ciertas doctrinas que no logran hacer esa separación entre lo bueno y lo correcto. O en otras palabras aceptar principios de justicia correctos sin acudir a sus valoraciones acerca del bien. Tomemos por ejemplo el caso de los inmigrantes cuando pasan a constituir una gran masa poblacional en un determinado país, estos tendrán que ajustarse a los principios de justicia que rijan en el territorio que ocupan, pero si tales principios no están vinculados de manera fuerte a sus concepciones acerca de lo bueno es claro que a la hora de elegir entre sus viejas concepciones y los nuevos principios, en ausencia de un poder coercitivo que exija su cumplimiento, el inmigrante se inclinará por sus viejas concepciones. Para poner otro ejemplo, supongamos el caso hipotético en el que una tribu indígena nunca antes descubierta entra de pronto en contacto con el resto de la población ¿cómo pedir a las personas que conforman la tribu, en el caso que sus concepciones acerca del bien riñan con los principios de justicia, que se adapten a estos separándose en su foro interno de sus concepciones del bien? Dejamos en claro que Rawls en *Liberalismo político* considera la sociedad como un conjunto cerrado en el cual se está de por vida y no aborda de manera detallada este problema.

Acuérdese que la pregunta guía de esta ponencia es ¿si es posible o no la división entre lo bueno y lo correcto? Trataré de ahondar más en esta idea a partir de un concepto que sirve a Rawls como base fundamental de su teoría de la justicia, este concepto es el de persona moral: aquella que es capaz, desde un punto de vista moral, de dirigirse hacia lo correcto, “hacia el modo justo de superar situaciones de conflicto cuando las acciones de una persona afectan los intereses de otra”⁷⁴. Ésta tiene dos poderes morales: la capacidad para tener un sentido de justicia y la capacidad para hacerse a una concepción de lo bueno. El primero se refiere a lo que podemos llamar moralidad pública (como la capacidad para acogerse a una concepción pública de justicia), y el segundo se refiere a la esfera de la moralidad privada (doctrinas comprensivas). Es importante traer a colación la distinción que Rawls hace entre la Razonabilidad y la Racionalidad. La primera como la capacidad para acceder a un equilibrio reflexivo y para conservar un sentido de justicia. La segunda como la capacidad para fijarse metas y encontrar los medios para cumplirlas.

De esta manera, decimos, pues, que Rawls se dirige a la persona moral pública y deja a un lado la persona moral privada, para así evitar las discrepancias que se dan normalmente en todo debate político en una sociedad democrática. Mas es precisamente esta separación radical del carácter privado moral lo que le quita fuerza a la teoría de la justicia, pues pone el debate político en un escenario altamente abstracto, el cual supone que los protagonistas del debate deben abandonar antes de entrar en él sus concepciones de lo bueno y, por lo tanto, sus convicciones culturales, cosa que no es del todo posible; máxime en una sociedad donde los diferentes conflictos, tanto internos como externos, muestran que las diferentes disputas entre las doctrinas comprensivas no sólo se quedan ahí, en simples alegatos, sino que trascienden a la esfera política, a las instituciones, a las leyes y en fin al Estado en su totalidad. Volviendo al ejemplo de los inmigrantes o tomando como ejemplo a los diferentes grupos étnicos y raciales que alguna vez han sido discriminados, observamos cómo estos en la lucha por el reconocimiento de sus libertades de creencias han logrado cambiar el rumbo de las políticas estatales en ciertos países, como también llamar la atención de los diferentes partidos políticos a la hora de elecciones en la consecución de votos.

Decimos, pues, que separar totalmente lo político de lo privado supone que los diferentes conflictos entre las doctrinas son sólo discusiones entre sordos sin ningún contenido político; es decir, desplazar precisamente el material del debate político fuera de lo político. Vista desde esta nueva perspectiva, la teoría de la justicia se presenta como terciaria entre dos polos opuestos y cae bajo el mismo aspecto de éstos, esto es, que no logra vincular de manera fuerte los principios de justicia con los diferentes grupos sociales y, por lo tanto, tampoco logra la estabilidad social.

No se trata tampoco de quitarle todo el mérito al esfuerzo que Rawls hace en su teoría de la justicia. Con todo, ésta es un buen intento por rehabilitar el debate a cerca de lo justo, pero ella debe preocuparse por revisar hasta qué punto es preciso mantener la división entre lo público y lo privado; pues, desconocer la influencia de la última sobre la primera es desatender la problemática social entre las doctrinas. Mucho menos se trata de establecer como verdadera una concepción de lo bueno e identificarla con el ideal de justicia bajo el cual una sociedad debe regularse, es más bien saber hallar el límite entre lo uno y lo otro, tarea que por supuesto queda abierta.

NOTAS

¹ John Rawls, *Liberalismo político*, México: FCE, 1995, p 29.

² *Ibid.*, p 57.

³ *Ibid.*, p 35.

⁴ Delfín I. Grueso, *RAWLS: Introducción a las teorías de la justicia*, Cali: Programa Editorial Facultad de Humanidades (Universidad del Valle), 2002, p 38.

CAPÍTULO 13

CRÍTICA METAFÍSICA A TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

Dawini M. Rengifo Isaza

En Rawls no encontramos una preocupación filosófica esencial por la justicia. No hay un preguntar que se dirija a la justicia como tal, como problema filosófico fundamental, sino que por el contrario encontramos en el modo como se presenta, se fundamenta y se desarrolla la teoría de la justicia, una preocupación, en un primer momento, por la estructura básica de la sociedad y, en el que podríamos llamar un segundo Rawls, en su *Liberalismo político*, por el hecho del pluralismo en relación con esta primera cuestión. Es decir, preocupaciones que, en esencia, se distancian de un indagar eso que es y determina la justicia. De modo que, y de acuerdo con lo anterior, podemos afirmar, de manera firme y radical, que Rawls no piensa la justicia, sino que de forma contraria a aquello que constituiría una reflexión filosófica encaminada acerca de ésta, toma como punto de partida problemas derivados, partiendo de nociones o concepciones comunes o generales de la justicia, para luego presentar, en su intento por no fundamentar su teoría en cimientos metafísicos, una concepción puramente política de la justicia que termina por alejar su reflexión de todo horizonte filosófico.

Es así como Rawls, frente al hecho del pluralismo y en la búsqueda de salidas a los problemas que presentaba una *Teoría de la justicia*, pro-

pone una incisión entre filosofía moral y filosofía política. Esto estaría en la base de la solución rawlsiana frente al hecho del pluralismo y como fundamento último, si se quiere, de un liberalismo político tal y como éste lo plantea. Dicha incisión no sólo se da entre filosofía política y moral, sino de forma radical entre filosofía como tal, moral y política¹. Esto no constituye una afirmación nueva. Lo que nos interesa, según el caso, es que tal incisión aleja la concepción rawlsiana de la justicia de una concepción filosófica ligada a otras nociones y problemas fundamentales. Esto desembocará en una concepción puramente política, producto de una distinción firme entre lo público y lo privado, alejada de toda reflexión filosófica acerca de la moral y, en última instancia, acerca de la justicia misma.

En último término Rawls no se pregunta, como lo más propio de su reflexión, por la justicia: ¿qué es la justicia? sino que ésta se determina como tal de las siguientes maneras: por los principios de justicia, por el criterio de justicia propio de un tipo de solución en el horizonte de Rawls, es decir, como equidad; por el carácter más propio que ésta toma, esto es, como justicia distributiva²; por el modo como ésta se presenta en la posición original: como imparcialidad, en la medida en que los individuos en esta posición, aunque autointeresados, desconocen su posición en la sociedad, las ventajas que recibirán en la cooperación y no poseen una concepción del bien, etc., de modo que dichos factores no pueden incidir en la elección de los llamados principios de justicia. Asimismo la justicia se determina, antes bien, por concepciones o nociones comunes o generales.

Pero dicha concepción no se presenta como el resultado de una reflexión filosófica, y filosófica en el sentido en que se pregunte por su ser, es decir, por aquello que es o aquello que la determina en lo que es. Mi crítica se puede caracterizar, respecto a lo anterior, como una crítica metafísica a la fundamentación de la *Teoría de la justicia* presentada por John Rawls. Teniendo en cuenta que una crítica es, ante todo, un establecer los límites de algo y hasta qué punto este algo resulta válido. Preguntémonos, pues, ¿hasta qué punto y en que medida es posible hacer una crítica de este carácter al pensamiento rawlsiano en general? Pero de igual modo preguntémonos, ¿cómo es posible fundamentar una teoría de la justicia sin preguntar, antes bien, por aquello que ésta es y la determina como tal, sin pensarla realmente? Una concepción políti-

ca de la justicia no sólo quiere decir que los principios de justicia sean aceptados y seguidos por todos en la sociedad, ya que sólo de esa forma ésta se constituiría como una sociedad bien ordenada, sino también una concepción desligada de todo fundamento metafísico, esto es, de toda noción moral universal, de cualquier concepción de lo bueno, de cualquier reflexión filosófica en torno a la moral y de toda reflexión filosófica en torno a la justicia, en tanto que ésta tendría como aquello que le es más propio una fundamentación universal que determinaría lo justo en base a principios morales universales y concepciones esenciales de la persona, de la naturaleza humana. Pues, una concepción política de la justicia es política, para Rawls y de forma única, así como la teoría misma, en la medida en que se presenta más allá, o independiente, de consideraciones o nociones metafísicas en las cuales pueda fundamentarse. Se trata de una concepción política porque no se trata de una concepción moral o religiosa, pero, ante todo, porque se trata de una concepción no metafísica, no filosófica de la justicia³. Dicho sentido post-metafísico de la teoría, como también y en cierto modo de su concepción de justicia, la aleja de un horizonte filosófico que permita una reflexión de ese tipo acerca de la justicia, que de cuenta de una preocupación esencial dirigida a ésta, para referirse mejor al orden social 'justo' de las sociedades modernas occidentales teniendo en cuenta que no se trata de sociedades bien ordenadas, es decir, de sociedades donde haya una aceptación pública de los principios de justicia que entran a fundamentar la estructura básica y que permiten la distribución justa de los bienes primarios, de las cargas y los beneficios en tanto que la sociedad es entendida como cooperación y además teniendo en cuenta el hecho del pluralismo; hecho que encontramos en las sociedades modernas de manera esencial, es decir, una teoría de la justicia que tiene que preguntarse no sólo por los principios de justicia que sustente la formación de la sociedad y por la concepción de justicia más adecuada, sino también por la posibilidad de una sociedad justa de ciudadanos comprometidos con concepciones particulares de lo bueno.

En otros términos una teoría de la justicia que, desligada de una filosofía moral, de una fundamentación metafísica y de un preguntar fundamental por la justicia misma, se hace fundamentalmente política y se aleja del horizonte filosófico. Esto se presenta, de forma radical y principalmente, con la solución al problema que encuentra Rawls, al preguntarse por el problema de la tolerancia y de las distintas y diversas

doctrinas religiosas, morales y filosóficas en relación con la sociedad justa, es decir, la división entre lo razonable y lo racional, lo público y lo privado. Tendríamos, pues, una teoría de la justicia que no tiene como preocupación filosófica fundamental a la justicia.

Las preguntas fundamentales que se presentan a lo largo del pensamiento de Rawls y que constituyen, de una u otra forma, el punto de partida de la teoría de la justicia son esencialmente tres: ¿cuáles son los principios de justicia que elegirían individuos libres e iguales, pero tras un velo de ignorancia, que no les permita conocer su posición y ventajas y que, además, no posean una concepción de bien?⁴ ¿Cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales? ¿Cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?⁵. A la primera de ellas se responde con los dos principios de justicia presentados en una *Teoría de la justicia*. El primer principio asegura las libertades básicas, la asignación de derechos y deberes, la aplicación de las reglas equitativamente. El segundo principio se ocupa de la distribución de los bienes primarios, las responsabilidades y los cargos fundamentado en el principio de la diferencia. A dichos principios se llega, en último término, como el resultado del pacto o elección imparcial llevada a cabo por los individuos en la posición original tras un velo de ignorancia. La posición original se presenta como aquello que permite responder a tal pregunta y la teoría en ese sentido se muestra en el horizonte del constructivismo político. Los principios también apuntan a una concepción política de la justicia. La segunda pregunta está, pues, estrechamente ligada con la primera, en la medida en que la posición original es el punto de partida para enfrentarla e intentar responderla y en la medida en que ya los principios se dirigen a una determinada concepción de justicia. En ambas formulaciones la preocupación de Rawls es la estructura básica de la sociedad, es decir, las instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad.

Dicha concepción, por la cual se pregunta en primera instancia, le permitirá hallar una solución al problema que se presenta en la tercera pregunta. Una concepción política de la justicia, de modo estricto, no entraría en conflicto con las diferentes doctrinas religiosas, filosóficas y

morales que se encuentran en la sociedad. La preocupación de Rawls se centra ahora, ya no sólo en la sociedad bien ordenada y en su estructura básica, sino en la posibilidad de dicho orden social justo cuya posibilidad la encuentra en una concepción de justicia que no entre en conflicto con las diferentes doctrinas. El preguntar de Rawls no está encaminado o dirigido, como un indagar filosófico fundamental conducido a aquello que determina a la justicia como tal, –su pregunta fundamental se aleja de la formulación ¿qué es la justicia?–, sino que ésta aparece determinada y no suficientemente clara en los términos que la acompañan y que la presentan como algo diverso, como imparcialidad o como equidad, como justicia distributiva cuando su ámbito, así como ésta parece estar definida por los principios de justicia y por los nuevos problemas que presenta el liberalismo político, se extiende más allá del problema de la distribución.

Una *Teoría de la justicia* pide o exige en su fundamentación una previa reflexión filosófica de la justicia que la ponga sobre la mesa como un problema verdaderamente esencial y filosófico. Se debe determinar primero aquello de lo cual se pretende hablar. La preocupación debe ser, pues, o por lo menos en primera instancia, la justicia misma y todo aquello que implica. Una concepción política estricta de la justicia termina por alejar a la teoría de todo cimiento o fundamento seguro en horizonte filosófico alguno y de desalojar de nuevo a la justicia del campo propio de la reflexión filosófica. La preocupación, en último término de Rawls, son las sociedades modernas y cómo éstas pueden ser ordenadas conforme a un orden social justo fundamentado en una concepción política de la justicia. La teoría se convierte en un reflejo “ordenado” de las sociedades modernas y los conflictos que le son propios. Una reflexión filosófica de la justicia no sólo permitiría determinarla en lo que es, antes de abordar problemas derivados, sino también plantear y enfrentar los problemas fundamentales ligados a ésta, como también plantear sus posibles soluciones. Dicha teoría, situada en un horizonte tal, con una concepción profundamente filosófica de la justicia y no sólo en el sentido de la búsqueda de una concepción de justicia de acuerdo al problema de la tolerancia y al hecho del pluralismo, sino en todo sentido como una concepción resultado no de un artificio o constructo político, sino como el resultado de un indagar filosófico por la justicia, se presenta fundamentalmente como un paradigma, es decir, como aquello a lo cual las sociedades modernas deben estar dirigidas. Por otro lado, la objetiv-

idad que Rawls pretende alcanzar en su *Liberalismo político* encuentra una oposición en tanto que su teoría, de una u otra manera, está ligada a una concepción política particular que, en términos generales, propone un determinado orden social. De igual forma, ¿cuál sería la tarea más propia del filósofo en una democracia tal? ¿Acaso realizar la distinción estricta entre lo público y lo privado, establecer los límites permanentemente entre lo político y lo que no lo es? o, ¿acaso la tarea más propia del filósofo debe ser, ante todo y en cada caso, pensar la justicia?

NOTAS

¹ Guillermo Hoyos, “Democracia participativa y liberalismo político”, en: *El poder legislativo en la democracia y la integración*, Editorial UPD/OEA Pontificia Universidad Javeriana (Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales), s.l.f, pp 171-203, destaca el problema de la discontinuidad entre moral y política que se presenta con el *Liberalismo político* de Rawls.

² John Rawls, “Justicia como equidad”, en: *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1986.

³ John Rawls, “Ideas fundamentales”, en: *Liberalismo político*, México: FCE, 1995, p 35.

⁴ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1979.

⁵ John Rawls, “Ideas fundamentales”, p 29.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

Delfín Ignacio Grueso
Leonardo García Jaramillo

RAWLS, JOHN

- (1951) “Esbozo de un Procedimiento de Decisión Para la Etica”, *Justicia Como Equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, (“Outline of a Decision Procedure for Ethics”, *Philosophical Review*, Vol LX, N° 2, April 1951).
- (1958) “Justicia Como Equidad”, *Justicia Como Equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, (“Justice as Fairness”, *Philosophical Review*, April 1958).
- (1963) “El Sentido de la Justicia”, *Justicia Como Equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, (“The Sense of Justice”, *Philosophical Review*, July 1963).
- (1968) “Justicia Distributiva”, *Justicia Como Equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.
- (1971) *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1995, (*A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971).
- (1978) “Las Libertades Fundamentales y su Prioridad”, *Libertad, Igualdad y Derecho*, Seleccionadas Tanner Lectures en Moral Philosophy, Ariel Derecho, Barcelona, 1988.
- (1980) “El Constructivismo Kantiano en la Teoría Moral”, *Justicia como Equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, (“Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Dewey Lectures 1980*, J. Phil. Summer 80).

- (1985) "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, N° 3.
- (1990) "Themes in Kant's Moral Philosophy", Ruth F. Chadwick (Ed.), *Immanuel Kant: Classic Assessments*, Routled, 1992.
- (1993) *Liberalismo Político*, FCE, México, 1995 (*Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993).
- (1995) "Réplica a Habermas", *Jurgen Habermas/John Rawls Debate sobre el Liberalismo Político*, Paidós, Barcelona, 1998, ("Reply to Habermas", *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1995).
- (1999) "The Idea of Public Reason Revisited", Samuel Freeman (Ed.) *John Rawls Collected Papers*, Harvard University Press, 1999.
- ACKERMAN, Bruce
La justicia social en el estado liberal, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- AGRA ROMERO, Maria Xosé
 "J. Rawls: El análisis del concepto de justicia", *Agora. Papeles de Filosofía*, N° 3, 1983.
 "¿Es la versión castellana de *A Theory of Justice* de J. Rawls una versión modificada?", *Teorema*, N° 13, 1983.
 "Consideraciones sobre la metodología de J. Rawls", *Agora. Papeles de Filosofía*, N° 4, 1984.
- J. Rawls: *El sentido de justicia en una sociedad democrática*, Universidad Santiago de Compostela, 1985.
 "Justicia y género: Algunas cuestiones relevantes en torno a la teoría de la justicia de J. Rawls", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, N° 31, 1994.
 "Justicia, conflicto doctrinal y estabilidad social en el liberalismo político de John Rawls", *Revista Agustiniiana*, N° 114, 1996.
- ALBA TERCEDOR, Carlos R.
 "El neocontractualismo de 'A Theory of Justice' de John Rawls: Una introducción a la literatura", *Revista de Estudios Políticos*, N° 8, 1979.
- AUDARD, Catherine
 "Principes de justice et principes du libéralisme: la 'neutralité de la théorie de Rawls'", Catherine Audard (Ed.) *Individu et justice sociale*, Le Seuil, Paris, 1988.
 "Pluralisme et consensus: une philosophie pour la démocratie", *Critique*, N° 505-506, Minuit, Paris, 1989.
 "Political Liberalism, Secular Republicanism: Two answers to the challenges of pluralism", David Archard (Ed.) *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 1996.
 "Exploitation ou exclusion? Penser l'injustice dans le contexte post-marxiste", *Critique*, N° 642, Minuit, Paris, 2000.
 "Rawls in France", *The European Journal of Political Theory*, Vol.1, N° 2, Sage Publications, London, 2002.

- “Le principe de légitimité démocratique: le débat Rawls-Habermas”, Rochlitz (Ed.) *Habermas ou la politique de la raison*, PUF, Rainer Paris, 2002.
- “Stabilising democracy: has Rawls a conception of citizenship?”, Ovidiu Caraiani (Ed.) *John Rawls*, Polirom Press, Bucarest, 2002.
- “Utilitarisme et éthique publique: le débat avec Rawls”, *Cités*, N° 10, PUF, Paris, 2002.
- BARRY, Brian
Democracy and Power: Essays in political theory, Clarendon press, Oxford: 1991.
- La teoría liberal de la justicia*, FCE, México, 1993.
- “John Rawls and the search for stability”, *Ethics*, N° 105, 1995.
- Teorías de la Justicia*, Gedisa, Barcelona, 1995 (*Theories of Justice*, University of California Press, 1989).
- La justicia como imparcialidad*, Paidós, Barcelona, 1997.
- BIDET, Jaques
 “Conclusions”, *John Rawls et la Théorie de la Justice*, PUF, Paris, 1995.
- BONETE PERALES, Enrique
 “La noción de ‘persona moral’, en la teoría ético-política de Rawls”, *Sistema*, N° 85, 1988.
- Éticas contemporáneas*, Tecnos, Madrid, 1990.
- BONILLA, Daniel
 “Liberalismo, comunitarismo y democracia deliberativa en Colombia”, Quesada, Francisco (Ed.) *La Filosofía Política en Perspectiva*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- BONIN, Pierre-Yves
 “Le Libéralism Politique de Rawls”, *Dialogue* XXXIII, 1994.
- “Neutralité libérale et Croissance Économique”, *Dialogue* XXXVI, 1997.
- BOUCHER, David –KELLY, Paul (Eds.)
The Social Contract from Hobbes to Rawls, Routledge, London, 1994.
- BRIGHOUSE, Harry
 “Is there Any Such Thing as Political Liberalism?”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 75, 1994.
- BROWER, Bruce W.
 “The Limits of Public Reason”, *The Journal of Philosophy*, Vol. XCI, N° 1, January 1994.
- BROWN, Alan
 “John Rawls and the Contractarian Conception of Justice”, *Modern Political Theory*, Penguin Books, 1990.
- BUCHANAN, James
The Limits of Liberty: Between anarchy and Leviathan, Chicago University press, 1974.
- “Una interpretación hobbesiana del principio de la diferencia de Rawls”, *Hacienda Pública Española*, N° 48, 1977.
- CAMPBELL, Tom
Justice, MacMillan, 1988.
- CAMPS, Victoria

- “El velo de ignorancia de John Rawls”, *La Imaginación Ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983.
- CAPÓN, Orietta
 “Acción, Individuo y Justicia en John Rawls”, *El Trabajo Filosófico de Hoy en el Continente*, Memorias del XII Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogota, 1995.
- CARVAJAL CORREA, Carlos Alberto
 “Justicia como Imparcialidad: Política y Moral”, *El Trabajo Filosófico de Hoy en el Continente*, Memorias del XII Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogota, 1995.
- CELA CONDE, Camilo José
 “El nivel beta moral: La preferencia racional de Smith a Rawls”, *De Genes, Dioses y Tiranos*, Alianza, Madrid, 1985.
- CEPEDA, Margarita
 “Los presupuestos de la fundamentación liberal de la justicia en Rawls y Ackerman”, *Cuadernos de Trabajo*, Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, 1992.
- CEPEDA, Margarita
 “Acerca del igual derecho a ser diferente. Una crítica comunitarista acerca de la noción de pluralidad en Rawls”, Francisco Cortés –Alfonso Monsalve (Eds.), *Liberalismo y Comunitarismo: Derechos Humanos y Democracia*, València: Editions Alfons el Magnànim / Colciencias, Bogotá, 1996.
- COHEN, Gerald A.
Incentives, inequality & community, University of Utah Press, Salt Lake City.
- COLOM, Francisco
Razones de Identidad. Pluralismo Cultural e Integración Política, Anthropos, Barcelona, 1998.
- CORLETT, J. A. (Comp.)
Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick, Macmillan, London, 1991.
- CORREAS, Oscar
Kelsen y los Marxistas, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1994.
- CORTÉS RODAS, Francisco
 “Liberalismo y legitimidad. Consideraciones sobre los límites del paradigma liberal”, Francisco Cortés –Alfonso Monsalve (Eds.) *Liberalismo y Comunitarismo*. València: Editions Alfons el Magnànim, 1996.
- “Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa”, *Daimon*, 15, Revista de Filosofía, Universidad de Murcia, Murcia, 1997.
- “La filosofía política del liberalismo. Hobbes, Locke y Rawls”, *Revista Estudios Políticos*, N° 10, Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, 1997.
- “El multiculturalismo y el problema de las minorías indígenas en Colombia”, en: Guillermo Hoyos –Ángela Uribe (Eds.) *Convergencia entre ética y política*, Siglo del Hombre, Bogotá, 1998.
- “Liberalismo y democracia deliberativa. Consideraciones sobre la fundamentación de la libertad y la igualdad”, *Metapolítica*, Revista de Teoría y

- Ciencia de la Política, Vol. 2, N° 6, México, 1998.
- De la política de la libertad a la política de la igualdad: Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Siglo del Hombre, Bogotá, 1999.
- “Los derechos humanos sociales. Consideraciones sobre su fundamentación a la luz del liberalismo y el igualitarismo”, *Estudios Políticos*, N° 15, Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, 1999.
- CORTINA, Adela
 “La justificación ética del derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una discusión desde John Rawls”, *Doxa*. N° 2, Alicante, 1985.
- DANIELS, Norman
 “Reflective Equilibrium and Justice as Political”, Victoria Davion y Clark Wolf (Eds.) *The Idea of a Political Liberalism, Essays on Rawls*, Rowan & Littlefield Publishers, Inc. Lanham, 2000.
- DELGADO GAL, Álvaro
 “Rawls después de Rawls”, *Claves de Razón Práctica*, N° 37, 1993.
- DIETERLEN, Paulette
Ensayos sobre justicia distributiva, Fontamara, México, 1996.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín
 “La intención perfeccionista de Rawls: ¿Un puente ético entre la hermenéutica y el liberalismo?”, *Revista Agustiniana*, N° 37, 1996.
- DOPPELT, Gerard
 “Beyond Liberalism and Communitarianism: Towards a Critical Theory of Social Justice”, David Rasmussen (Ed.) *Universalism vs. Communitarianism*, The MIT Press, 1990.
- DRUDIS BALDRICH, Raimundo
 “Postulados de una justa política educativa en la obra de John Rawls”, *El Acibar*, N° 6, 1981.
- “La teoría de la justicia de John Rawls”, *Aporía*, Vol. 3, N° 12, 1981.
- DWORKIN, Ronald
 “The Original Position”, Daniels, Norman (Ed.) *Reading Rawls*, Basic Books, New York, 1975.
- DYZENHAUS, David
 “Liberalism After the Fall: Schmitt, Rawls and the Problem of Justification”, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 22, N° 3, 1996.
- E. HILL, Jr., Thomas
 “The Stability Problem in Political Liberalism”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 75, 1994.
- ESPÓSITO, Carlos D. –PEÑAS, Francisco Javier
 “La Justicia como Equidad y el Derecho de los Pueblos. Dos posibles lecturas de un ensayo de John Rawls”, *Revista de Estudios Políticos*, N° 87, 1995.
- ETXEBERRÍA, Xavier
 “Rawls: Teoría de la justicia”, *Ética Básica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1995.
- FARREL, Martín Diego

- “Rawls y la escasez moderada”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, N° 7, 1981.
- “La teoría de la justicia de John Rawls”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 3, 1983.
- FERRER SANTOS, Urbano
- “Implicaciones ético-políticas de los planteamientos contractualistas modernos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 7, 1990.
- “Los límites del liberalismo de la teoría de la justicia de John Rawls”, *Persona y Derecho*, N° 24, 1991.
- FISCHER, Marilyn
- “Rawls, Associations, and the Political Conception of Justice”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 28, N° 3, 1997.
- FISCHER, Peter (Ed.)
- Freiheit oder Gerechtigkeit*, Reclam, Leipzig, 1995.
- FISK, Milton
- “Comunidad y Moralidad” en: *Liberalismo y Comunitarismo, Derechos Humanos y Democracia. Encuentro de Medellín*, Francisco Cortés –Alfonso Monsalve (Eds.) *Liberalismo y Comunitarismo*. València: Editions Alfons el Magnànim, 1996 (Community and Morality [*The Review of Politics*] University of Notre Dame, Fall, 1993).
- “Justice and Universality”, *Morality and Social Justice, Point & Counterpoint*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995.
- FORST, Rainer
- Kontexte der Gerechtigkeit, Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.
- “Politische Freiheit”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, 2, 1996.
- FRASER, Nancy
- “De la Redistribución al Reconocimiento? Dilemas en torno a la Justicia en una Epoca ‘Postsocialista’”, Nancy Fraser, *Iustitia Interrupta*, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, Bogotá, 1997 (“From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post’ Socialist Age”, Cynthia Willett (Ed.) *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, Blackwell, 1998).
- “A Rejoinder to Iris Young”, Cynthia Willett (Ed.) *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, Blackwell, 1998.
- Umverteilung oder Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003.
- FREEMAN, Samuel (Ed.)
- Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, 2002.
- FREÍD, Charles
- “¿Es Posible la Libertad?”, en: *Libertad, Igualdad y Derecho*, Seleccionadas Tanner Lectures on Moral Philosophy, Barcelona: Ariel Derecho, 1988.
- FRIEDMAN, Marilyn
- “John Rawls and the Political Coercion of unreasonable People”, Victoria Davion –Clark Wolf (Eds.) *The Idea of a Political Liberalism. Essays on*

- Rawls, Rowan & Littlefield.
 FULLINWIDER, Robert K.
 “Citizenship, Individualism, and Democratic Politics”, *Ethics*, 105, Apr. 1995.
- FUSI AIZPURÚA, Juan Pablo
 “Rawls, Nozick, Dworkin: la reafirmación del liberalismo”, *Cuenta y Razón*,
 N° 15-16, 1984.
- GALSTON, William A.
 “Two Concepts of Liberalism”, *Ethics*, 105, Apr. 1995.
- GARCÍA JARAMILLO, Leonardo (Ed.)
John B. Rawls: El hombre y su legado intelectual, Universidad de Caldas –
 Departamento de Filosofía, Manizales, 2004.
- GARGARELLA, Roberto
 “John Rawls, ‘Political Liberalism’ y sus Críticos”, *Doxa*, N° 20, Alicante,
 1997.
- Las teorías de la justicia después de Rawls: Un breve manual de filosofía
 política*, Paidós, Barcelona, 1999.
- GEWERTZ, Ken
 “John Rawls, influential political philosopher, dead at 81”, *Harvard University
 Gazette*, N° 5, Cambridge, nov. 25, 2002.
- GONZÁLEZ ALTABLE, María del Pilar
 “El contrato como método de justificación de principios éticos en J. Rawls”,
Agora, Vol. 11, N° 2, 1992.
- John Rawls: Una concepción política y liberal de la justicia*, Novo Seculo,
 Padrón, 1993.
- “Liberalismo vs. comunitarismo (John Rawls: Una concepción política del
 bien)”, *Doxa*, N° 17-18, Alicante, 1995.
- “Los sentimientos morales en la teoría contractual de John Rawls”, *Agora.
 Papeles de Filosofía*.
- GONZÁLEZ SOLER, María Dolores
Fundamentos, análisis y críticas de la Teoría de la Justicia de John Rawls,
 Universidad Complutense, Madrid, 1985.
- GRACÍA, Diego
 “Rawls: La Justicia como Equidad”, *Fundamentos de bioética*, Eudema,
 Madrid, 1989.
- GRAY, John
Liberalism: Essays in Political Philosophy, Routledge, London, 1989.
- GRUESO VANEGAS, Delfín I.
Rawls. Una hermenéutica pragmática, Universidad del Valle, Cali, 1997.
- “La justicia como equidad como una teoría moral kantiana”, *Humanidades*,
 UIS, Bucaramanga, Vol. 29, N° 2, 2000.
- “A propósito de instituciones justas. La rehabilitación de la racionalidad
 moral en Rawls y Habermas”, *Precedente. Anuario jurídico*, Universidad
 Icesi, 2001.
- Rawls: Introducción a las teorías de la justicia*, Universidad del Valle, Cali,

- 2002.
- “Rawls y Habermas: ¿Cómo hacer justicia a los grupos?”, *Teoría jurídica. Reflexiones críticas*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2003.
- “Democracia y dinámica política en Rawls. A propósito de una de las críticas de Habermas a Rawls”, *Teoría jurídica. Reflexiones críticas*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2003.
- Introducción a la filosofía política*, Universidad del Valle, Cali, 2003.
- “La determinación histórica y contextual de la filosofía en John Rawls”, Leonardo García Jaramillo (Ed.) *John B. Rawls. El hombre y su legado intelectual*, Departamento de Filosofía –Universidad de Caldas, Manizales, 2004.
- “La metafilosofía rawlsiana”, *Phrónesis*, año 4, No.10, Buenos Aires, 2003.
- GUARIGLIA, Osvaldo –SALMERÓN, Fernando (Eds.)
Concepciones de la ética, Trotta, Madrid, 1992.
- GUISTI, Miguel.
- “Tras en consenso: Sobre el giro epistemológico-Político de John Rawls”
 Carlos B. Gutiérrez (Ed.) *El trabajo filosófico del hoy en el continente*, Universidad de los Andes, Bogotá, 1995.
- GUTIÉRREZ, Carlos B.
- “Ackerman contra Rawls; Del velo de ignorancia a la ciencia ficción. Lustres sistemáticas liberales”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, N° 19, 1993.
- GUTMAN, Amy
- “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, N° 14, Vol. 3, 1985.
- HABERMAS, Jürgen
- Justification and Application: Remarks on Discourse Theory*, The MIT Press, 1993.
- “Reconciliación Mediante el Uso Público de la Razón”, *Jürgen Habermas/ John Rawls: Debate sobre el Liberalismo Político*, Piadós, Barcelona, 1998 (“Reconciliation Through The Public Use of Reason”: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism in *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, N° 3, March 1995).
- “Razonable versus verdadero, o la moral de las concepciones del mundo”, *Jürgen Habermas/John Rawls: Debate sobre el Liberalismo Político*, Piadós, Barcelona, 1998.
- Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998 (*Between Facts and Norms*, The MIT Press, Cambridge, 1996).
- “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, Amy Gutman (Ed.) *Multiculturalism*, Princeton University press, 1996.
- “Vernunfting” versus “Wahr” - Oder die moral der Weltbilder”, *Die Einbeziehung des Anderen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1996 (Trad. cast. en: *John Rawls / Jürgen Habermas. Debate sobre el liberalismo político*, Piadós, Barcelona, 1998).
- HAMPTON, Jean
- “The Common Faith of Liberalism”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 75,

- 1994.
- HARSANYI, John C.
 “¿Puede el principio maximin servir como base ética? Una crítica a la teoría de John Rawls”, *Hacienda Pública Española*, N° 48, 1977.
- HART, Herbert L. A.
 “Rawls on Liberty and Its Priority.”, Hart, H. L. A. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- HELLER, Agnes
 “What is and what is not practical reason?”, David Rasmussen (Ed.) *Universalism vs. Communitarianism*, The MIT Press, 1990
- HERNÁNDEZ, Héctor H.
 “El contrato social como fundamento de la justicia en Rawls”, *ETHOS. Revista de Filosofía Práctica*, Vols. 16-18, 1988.
- HONNETH, Axel (Ed.)
 “Die Grenzen des Liberalismus. Zur ethisch-politischen Diskussion um den Kommunitarismus”, *Philosophischen Rundschau*, Vol. 38, N° 1-2, 1991.
Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.
Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Campus, Frankfurt/New York, 1993.
Leiden an Unbestimmtheit, Reclam, Stuttgart, 2001.
- HOYOS, Guillermo
 “De la investigación acción participativa a la teoría de la acción comunicativa”, Introducción a *Convergencia entre ética y política*, Guillermo Hoyos y Angela Calvo (Comps), Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1998.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel
 “A propósito de la versión castellana de la obra de John Rawls”, *Teorema*, N° 11, 1981.
- “Construtivismo, Rawls, Nozick”, Valencia: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1983.
- “Precisiones sobre Rawls”, *Doxa*, N° 3, Alicante, 1986.
- KNIPPENBERG, Joseph M.
 “The Politics of Kant’s Philosophy”, Ronald Beiner and William James Booth (Ed.) *Kant and Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, Yale University Press, 1993.
- KOLLER, Peter
 “Las Teorías del Contrato Social como Modelos de Justificación de las Instituciones Políticas”, *Justicia, Discurso o Mercado? Los Nuevos Enfoques de la Teoría Contractualista*, Lucien Keon y Hanspeter Muller (Comps), Gedisa, Barcelona, 1992.
- KRASNOFF, Larry
 “Consensus, Stability, and Normativity”, Rawls’s Political Liberalism, *The Journal of Philosophy*, Vol. XCV, N° 6, June 1998.
- KUKATHAS, Chandran –PETTIT, Philip

- Rawls: *A Theory of Justice and its Critics*, Stanford University Press, 1990.
- KUKATHAS, Chandran
 “Liberalism and Multiculturalism: the Politics of Indifference”, *Political Theory*, Vol. 26, N° 5, October 1998.
- KYMLICKA, Will
Filosofía Política Contemporánea: Una introducción. Barcelona: Ariel, 1995,
 (*Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995).
- Ciudadanía Multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Liberalism, Community & Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- LOPERA María Teresa
Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 1999.
- LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique
 “Vergüenza y Autoestima (Anotaciones a John Rawls)”, *Cuadernos Gris*, N° 9, 1993.
- “Sobre la prioridad de la justicia”, *Revista Agustiniana*, N° 37, 1996.
- MacINTYRE, Alasdair
After Virtue, Notre Dame, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981.
Whose Justice? Which Rationality?, University of Notre Dame Press, 1988
 “The Privatization of Good”, *Review of Politics*, 52, 1990.
- MACEDO, Stephen
 “Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls”, *Ethics*, 105, April 1995
- McCARTHY, Thomas
 “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics*, 105, Oct. 1994.
- MANDLE, John
 “Having it Both Ways”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 75, 1994.
- MARNEFFE, Peter de
 “Rawls’s idea of Public Reason”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 75, 1994.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, José
 “Equidad y obediencia al derecho: Una revisión de la Teoría de John Rawls”, *Memorias de las XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social*, Universidad de Oviedo, 1991.
- MEJÍA QUINTANA, Oscar
 “Teoría de la justicia y liberalismo político”, *Ciencia Política*, N° 35. Instituto de Ciencia Política, Bogotá, 1994.
- “El paradigma consensual del derecho en la obra de John Rawls” (Estudio Preliminar) John Rawls, *El derecho de los pueblos*, Uniandes, Bogotá, 1996.
- “Concepción política de la justicia: democracia consensual y ética en la teoría de John Rawls”, *La Paz: una Construcción Colectiva*, Compañía de Jesús, Bogotá, 1996.

- Justicia y democracia consensual*, Siglo del Hombre, Bogotá, 1997.
- “Desarrollos posrawlsianos de la filosofía política contemporánea: republicanismo, marxismo analítico y democracia deliberativa”, *Politeia*, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional, Bogotá, 2002.
- “Construcción y reconstrucción de la concepción kantiana de la justicia en la teoría de John Rawls”, Leonardo García Jaramillo (Ed.) *John B. Rawls. El hombre y su legado intelectual*, Departamento de Filosofía, Universidad de Caldas, Manizales, 2004.
- MELKEVIK, Bjarne
 “Du contrat à la communication: Habermas critique Rawls”, *Philosophiques*, Revue de la Société de Philosophie du Québec, N° 1, Bellarmin, 1997.
- MILLER, David –WALZER, Michael (Comps.)
Pluralism, Justice, and Equality, Oxford University Press, 1995.
- MOLLER OKIN, Susan
 “Justice as Fairness - For Whom?”, Mary Lyndon Shanley, Carole Pateman (Comps.) *Feminist Interpretations and Political Theory*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.
- “Political Liberalism, Justice, and Gender”, *Ethics*, 105, Oct. 1994.
- MONCHO PASCUAL, Josep R.
 “Las teorías de la justicia distributiva”, *La ciudad de Dios*, N° 208, 1995.
- MONSALVE SOLÓRZANO, Alfonso
 “La Idea del Consenso en Rawls. Una Exposición Crítica”, Francisco Cortés y Alfonso Monsalve (Eds.) *Liberalismo y Comunitarismo, Derechos Humanos y Democracia. Encuentro de Medellín*, Valencia: Edicions Alfons El Magnànim / Colciencias, Bogotá, 1996
- MOON, M. J. Donald
 “Practical Discourse and Communicative Ethics”, Stephen K. White (Ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, 1995.
- MOUFFE, Chantal
 “Rawls: Political Philosophy Without Politics”, David Rasmussen (Ed.) *Universalism vs. Communitarianism*, The MIT Press, Cambridge, 1990.
- El retorno de lo político*, Piados, Barcelona, 1999.
- MULHALL, Stephan –SWIFT, Adam
Liberals and Communitarians, Basil Blackwell, Oxford, 2ª Ed., 1996.
- NAGEL, Thomas
 “Rawls on Justice”, *Other Minds*, Oxford University press, 1995.
- “La compasión rigurosa de John Rawls. Una breve autobiografía intelectual”, *Praxis Filosófica. Nueva Serie*, N° 16, Sept. 2003.
- NIELSEN, Kai
 “Liberal Reasonability a Critical Tool? Reflections After Rawls”, *Dialogue* XXXVII, 1998.
- NINO, Carlos Santiago
 “El constructivismo epistemológico entre Rawls y Habermas”, *El Construc-*

- tivismo Ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- “El Nuevo Desafío Comunitarista al Liberalismo Kantiano”, *Ética y Derechos Humanos*, Astrea, Buenos Aires, 2ª Ed., 1989.
- NORMAN, Wayne J.
 “La filosofía política anglosajona antes y después de Rawls”, *Taula. Quaderns de Pensament*, N° 17-18, 1992.
- “Rawlsianismo metodológico. Una introducción a la metodología dominante en la filosofía política”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 20, 1994
- NOZICK, Robert
Anarchy, State and Utopia, Blackwell, Oxford, 1974 (Hay traducción: *Anarquía, Estado y Utopía*, FCE, México, 1980).
- “Moral Constraints and Distributive Justice”, Michael Sandel (Ed.) *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York, 1984.
- NUSSBAUM, Martha
 “The Enduring Significance of John Rawls”, *The Chronicle of Higher Education*. <http://chronicle.com/free/v47/i45/45b00701.htm>.
- O’NEILL, Shane
 “Tensions in Rawls’s Liberal Holism”, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 22, N° 1, Enero 1996.
- PADEN, Roger
 “Rawls’s Just Saving’s Principle”, *Social Theory and Practice*, Vol. 23, N° 1, Spring 1997.
- PAREKH, Bhikhu
 “La teoría de justicia de John Rawls”, *Revista de Occidente*, N° 35, 1984.
 “John Rawls”, *Pensadores Políticos Contemporáneos*, Alianza, Madrid, 1986.
- PARELES, Argenis
 “La Crítica Reduccionista a la Concepción Rawlsiana de la Persona Moral”, *El Trabajo Filosófico de Hoy en el Continente*, Memorias del XII Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá, 1995.
- PEFFER, Rodner G.
 “Toward a More Adequate Rawlsian Theory of Social Justice”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 75, 1994.
- PETTIT, Philip –GOODIN, Robert E. (Comp.)
A Companion to Contemporary Political Philosophy, Blackwell, Oxford, 1993.
- POGGE, Thomas W.
Realizing Rawls, Cornell University Press, Ithaca, 1989.
- QUINTON, Antony (Ed.)
Filosofía política, FCE, México, 1974.
- RASMUSSEN, David (Ed.)
Universalism vs. Communitarianism. The MIT press, Cambridge, 1990.
- REIMAN, Jeffrey H.
 “Le Principe de Différence en Terms de Travail: Rawls contre Nozick”, *Actuel Marx*, N° 11, 1992.

RICOEUR, Paul

“J. Rawls: De la autonomía moral a la ficción del contrato social”, *Cuadernos Gris*, N° 4, 1991-1992.

Après Théorie de la justice de John Rawls, Editions Esprit, Paris, 1995.

“Historia de la idea de justicia / 4. John Rawls: Teoría de la Justicia”, *Arquipo-iélago*, N° 23, 1995.

Politique, language et théorie de la justice, Editions du Seuil, Paris, 1999.

RILEY, Patrick

“The Elements of Kant’s Practical Philosophy”, Ronald Beiner y William James Booth (Eds.) *Kant and Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, Yale University Press, 1993.

RODILLA, Miguel Ángel

“Buchanan, Nozick, Rawls: Variaciones sobre el estado de naturaleza”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 2, 1985.

“Dos conceptos de justicia (*Entitlement theory vs. Justices as fairness*)”, José María González –Carlos Thiebaut (Eds.) *Convicciones políticas, Responsabilidades éticas*, Anthropos, Barcelona, 1990.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María

“John Rawls: Una teoría de la justicia”, *Historia del pensamiento jurídico*, Universidad Complutense, Madrid, 1984.

“La democracia moderna y la distinción de moral y derecho (con especial atención a John Rawls)”, *Doxa*, Alicante, N° 15-16, 1994.

ROEMER, John

Theories of Distributive Justice, Harvard University Press, Cambridge.

RORTY, Richard

“The Priority of Democracy to Philosophy”, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Philosophical Papers, Vol. 1, Cambridge University Press, 1991.

Pragmatismo y Política, Paidós, Barcelona, 1998.

RUBIO CARRACEDO, José

“John Rawls y la revisión de 1980”, *Revista de Estudios Políticos*, N° 30, 1982.

“Teoría de la justicia y filosofía política. J. Rawls y la revisión de 1985”, *Arbor*: N° 129, 1988.

“Posición original y acción comunicativa (Rawls y Habermas)”, *Revista de Estudios Políticos*. N° 64, 1989.

Paradigmas de la política: Del estado justo al estado legítimo, Anthropos, Barcelona, 1990.

SANDEL, Michael

Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

“Justice and the Good” en Michael Sandel (Ed.) *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York, 1984.

Democracy’s Discontent. America in Search of Public Philosophy, Harvard University press, Cambridge, 1996.

SCHEFFLER, Samuel

- “The Appeal of Political Liberalism”, *Ethics*, 105, Oct. 1994.
- SEN, Amaytya
 “¿Igualdad de qué?”, *Libertad, Igualdad y Derecho*, Seleccionadas Tanner Lectures en Moral Philosophy, Ariel Derecho, Barcelona, 1988.
- Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- SILVEIRA, Pablo de
 “Teoría de la justicia y concepciones del bien: El caso de John Rawls vs. Sandel & Co.”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, N° 20, 1994.
- “La teoría rawlsiana de la estabilidad: Consenso por superposición, razón pública y discontinuidad”, Francisco Quesada (Ed.) *Filosofía política en perspectiva*. Anthropos, Barcelona, 1998.
- SOLUM, Lawrence B.
 “Inclusive Public Reason”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 75, 1994.
- STERBA, James et al.
Morality & Social Justice, Point and Counterpoint, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995.
- STRASNICK, Steven
 “Review of Robert Paul Wolff’s Understanding Rawls”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVI, N° 9, Sept. 1979.
- TAYLOR, Charles
 “The Motivation Behind a Procedural Ethics”, Ronald Beiner y William James Booth (Eds.) *Kant and Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, Yale University Press, 1993.
- “The Politics of Recognition”, Amy Gutmann (Ed.) *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994.
- THIEBAUT, Carlos
 “Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls”, *Zona Abierta*, N° 32, 1984.
- TUGENDHAT, Ernst
 “Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de una Teoría de la Justicia de John Rawls”, *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1987.
- VV. AA.
 Memorias del seminario “Rawls y contra Rawls” Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, abril 2002.
- VALLESPÍN, Fernando
Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan, Alianza, Madrid, 1985.
- “El neocontractualismo: John Rawls”, Victoria Camps (Ed.) *Historia de la ética. La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1989.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan
 “Los principios morales en el neocontractualismo constructivista de John Rawls”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Vol. 43, N° 68, 1991.
- VAN PARIJS, Philippe

- “La Pensée de John Rawls Face au Défi Libertarien”, *Qu'est-ce Qu'une Société Juste?*, Editions Du Seuil, Paris, 1991.
- ¿Qué es una Sociedad Justa?: *Introducción a la práctica de la filosofía política*, Ariel, Barcelona, 1993.
- WALDRON, Jeremy
 “Disagreements about Justice”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 75, 1994.
- WALZER, Michael
 “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, Vol. 18, N° 1, 1990.
- Las esferas de la justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, 1993.
- “A Comment” in Amy Gutmann (Ed.) *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994.
- WARNKE, Georgia
Justice and Interpretation, The MIT Press, 1993.
- WEINSTOCK, Daniel
 “The Justification of Political Liberalism”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 75, Sep-Dec. 1994.
- WEITHMAN, Paul J.
 “Taking Rites Seriously”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 75, 1994.
- WELLMER, Albrecht
Endspiele: Die unversöhnliche Moderne, Suhrkamp, Frankfurt, 1993.
- “Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen”, M BRUMLIK –H BRUNKHORST (Eds.) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt, Fischer, 1993.
- “Freiheitsmodelle in der modernen Welt”, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993.
- WINGERT, Lutz
Gemeinsinn und Moral, Suhrkamp, Frankfurt, 1993.
- WOLFF, Robert Paul
Para comprender a Rawls: Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia, FCE, México, 1981, (*Understanding Rawls*, Princeton University Press, 1977).
- YACK, Bernard
 “The Problem with Kantian Liberalism”, Ronald Beiner y William James Booth (Eds.) *Kant and Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, Yale University Press, 1993.
- YOUNG, Iris Marion
 “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, 1990.
- “Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”, Cynthia Willett (Ed.) *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, Blackwell, 1998.

ZAHLMANN, Christel (Ed.)

Kommunitarismus in der Diskussion, Rotbuch, Berlin, 1992.

ZEPEDA RODRÍGUEZ, Jesús

La política del consenso: Una lectura crítica del Liberalismo Político de John Rawls, Anthropos, Barcelona, 2003.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Agra, 168
Albritton, 43, 44, 46, 49
Alexander, 14, 44, 286
Althusser, 19
Anderson, 51
Elizabeth, 44, 51
Anton, 91
Arendt, 91, 241
Hannah, 51, 91, 241
Aristóteles, 13, 39, 206, 292
Aron, 90
Arrow, 49, 287
Audard, 16
Austin, 42
Ayer, 20
Banfield, 46
Barni, 168
Jules, 168
Baumann, 182
Berlin, 18, 42, 90, 91, 105, 286
Bobbio, 96, 233, 238
Bok, 51
Bonete Perales, 167
Bourdieu, 184
Bowers, 38
David, 27, 38, 43, 50, 225
Brandt, 49, 66
Brudney, 51
Brzezinski, 226,
Cariacedo, 167,
Cavell, 46, 49
Chomsky, 44, 214
Clausewitz, 206, 222
Cohen, 23, 51, 268
Cortés Rodas, 9, 29, 170, 289
D'Agostino, 73, 78
Da Silveira, 166
Dahrendorf, 204, 205, 206, 210,
218
Daniels, 51, 269, 287
Davidson, 50, 275
Donald, 50, 77
Della Sera, 205
Depaul, 78
Diazgranados, 29
Margarita, 29, 225, 268
Dreben, 44, 46

Dworkin, 23, 168, 188, 194, 198
 Elster, 23, 140, 166
 Estévez, 166
 Fallaci, 205, 206, 210, 215, 222
 Ferry, 141, 150, 152, 168
 Firth, 46, 49
 Fisk, 24, 28, 270
 Foot, 49
 Philippa, 49
 Foucault, 18, 26
 Frankena, 65, 67
 Freeman, 51, 136, 266
 Fried, 49
 Friedman, 183, 184, 185, 271
 Gargarella, 168, 271
 Gauchet, 165
 Gibbard, 51
 Ginsborg, 51
 González, 67, 137
 Florentino, 179, 206, 215,
 Goodman, 46, 48, 78
 Gosepath, 194, 198
 Gramsci, 18
 Grice, 42
 Paul, 42
 Guiddens, 210, 206,
 Habermas, 14, 16, 22, 27, 28, 43,
 54, 73, 77, 91, 105, 110, 111, 112,
 113, 137, 164
 Halperin, 202
 Hampshire, 42, 49
 Hampton, 51, 273
 Hare, 57, 66, 67
 Harrington, 151
 Hart, 14, 42, 49, 273, 286
 Hayek, 18
 Hayek, 70, 156
 Hegel, 24, 40, 45, 52, 167, 286
 Held, 198
 Herman, 288
 Barbara, 37
 Hill, 36
 Hobbes, 16, 49, 86, 99, 215, 227,
 232, 235, 237, 267, 268
 Höffe, 168
 Hoffmann, 46
 Holmstrom, 28
 Honneth, 198, 273
 Horkheimer, 18
 Hoyos, 268, 273
 Hume, 13, 49, 52, 98, 205, 218,
 Huntington, 204, 219, 221
 Jaggard, 28
 Josefo, 203, 220
 Kant, 16, 24, 28, 38, 45, 60, 93,
 94, 106, 141, 265, 273, 286, 289,
 290
 Kelly, 29, 51, 288
 Kelsen, 28, 268
 Keynes, 43
 Korsgaard, 49, 51
 Kriegel, 165
 Laden, 51, 225
 Las Casas, 36, 177
 Laslett, 18, 27, 90, 91
 Lehrer, 78
 Leibniz, 52
 Livio, 150
 Lloyd, 51
 Locke, 49, 147, 219, 232, 235,
 268
 Lopera, 29, 274
 Luxemburgo, 18
 Lyons, 50

MacIntyre, 97, 274
 Malcolm, 38, 39, 40
 Malen, 119
 Mansfield, 46
 Maquiavelo, 150, 151, 222
 Maraini, 205, 206, 215, 222
 Marcuse, 18
 Marneffe, 51, 274
 Martel, 23, 28
 Marx, 24, 28, 49, 239,
 Mejia Quintana, 29, 166, 275
 Messure, 149, 152
 Milton, 24, 28, 270
 Moon, 77, 275
 Moore, 19, 43, 59, 64
 Morgenstern, 21, 42
 Mouffe, 17, 27, 97, 167, 276
 Mulhall, 16, 27, 165, 276
 Musgrave, 14
 Nagel, 50
 Neiman, 51
 Neumann, 21, 42
 Nietzsche, 26
 Nino, 23, 28, 166, 276
 Nozick, 14, 22, 28, 183, 185, 268
 O'Neill, 276
 Offe, 175, 181, 198
 Owen, 46
 Papacchini, 110
 Parekh, 91, 109, 276
 Parijs, 23, 28, 140, 166, 279
 Pettit, 150, 152, 166, 274, 277
 Piper, 51
 Plamenatz, 90
 Platón, 12, 15, 16, 18, 28,
 Pocock, 140, 141, 150, 158, 165
 Pogge, 10, 31, 51, 277, 291
 Popper, 18, 90, 204
 Preuss, 199
 Puner, 251
 Putnam, 44, 46,
 Quine, 46, 48
 Quinton, 89, 91, 277
 Raynaud, 19, 27
 Reath, 51
 Renaut, 141, 149, 150, 152, 165,
 167,
 Renouvier, 168
 Rescher, 66
 Richardson, 51
 Rodilla, 23, 28, 137, 277
 Romero, 23, 29
 Rorty, 77, 277
 Ross, 59
 Rousseau, 16, 43, 49, 93, 94, 106,
 129, 147, 232, 235
 Ryle, 42
 Salustio, 150
 Samper, 179
 Sandel, 14, 22, 28, 97, 276, 278
 Sartori, 205, 206, 210, 215, 222
 Scanlon, 49, 50
 Schettino, 17, 27
 Schmidt, 167
 Schmitt, 91, 220, 228
 Schwarzenbach, 51
 Sen, 23, 49
 Shklar, 46, 49
 Shumpeter, 220
 Simon, 168
 Skinner, 140, 141, 150, 151, 156,
 158, 165
 Solomon, 28
 Stace, 38, 40, 286

Sterba, 28, 278
Stern, 214, 226
Strasnik, 51
Strawson, 42
Stuart Mill, 22, 38
Sunstein, 166
Swift, 16, 27, 165, 276
Taylor, 97, 168, 278
Terzani, 205, 215, 222
Thiebaut, 105, 110, 168, 277, 279
Thompson, 44
Tito, 203
Urmson, 42,
Villoro, 172, 174, 176, 197
Viner, 41
Voltaire, 219
Walras, 42
Walzer, 46, 97, 219, 228, 275,
279
Weithman, 51, 279
Wellmer, 103
White, 46
Wittgenstein, 39, 40
Wolff, 18, 278, 280
Woroniuk, 291, 228
Young, 174, 197, 270, 280

CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE JOHN BORDLEY RAWLS (1921- 2002)

Leonardo García Jaramillo *

1921 (Feb. 21) Nace en Baltimore, Maryland (EE.UU.) como el segundo de cinco hijos de William Lee Rawls y Anna Abell Stump.

1939 Graduado (*High School*) del Kent School, Connecticut (EE.UU.)

1943 Recibe un *Bachelor of Arts* (Título profesional en Filosofía y Letras) por la Universidad de Princeton, (New Jersey). Con el grado *Summa cum laude*.

1943-1945 Participa en la II Guerra Mundial, enlistado en la Infantería de Marina Norteamericana, sirve en Nueva Guinea, Filipinas y Japón. Rawls se referirá posteriormente a su servicio allí como “singularmente carente de distinciones”. (“singularly undistinguished”)

1946 Inicia sus estudios de Doctorado en Filosofía en la Universidad de Princeton.

1947-1948 Estudiante *Fellowship* en la Universidad Cornell, (Ithaca, New York).

1949 Contrae matrimonio con Margaret Warfield Fox.

1950 Obtiene el título de Doctor (*Ph.D.*) en Filosofía por la Universidad de Princeton, con la disertación: “A Study in the Grounds of Ethical

* Estudiante de Derecho, Universidad de Caldas

Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character”. Dirigida por el utilitarista Walter Stace y publicada en la Universidad de Princeton. Resumen en *Dissertation Abstracts* (1955), Vol. 15, No. 4. Págs. 608-609.

Nace su hija Anne Warfield.

1950-1952 Se desempeña como instructor en el Departamento de filosofía de la Universidad de Princeton.

1952-1953 Recibe una Beca Fulbright del *Christchurch College* de la Universidad de Oxford (Inglaterra) En donde es fuertemente influenciado por la teoría política liberal y la historia de las ideas de Isaiah Berlin y Stuart Hampshire. Asistió igualmente a un curso dictado por el jurista H.L.A. Hart.

1953-1959 Profesor asistente y asociado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Cornell, en donde formó parte del grupo de editores de la publicación del departamento: *Philosophical Review*.

1954 Nace su hijo Robert Lee.

1955 Nace su hijo Alexander Emory.

1956 Promoción a Profesor Asociado, con *tenure*¹, en la Universidad Cornell.

1958 Nace su hija Elizabeth Fox.

1959-1960 Profesor visitante en el departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard, (Cambridge, Massachussets).

1960-1962 Profesor, con *tenure*, de Filosofía en el Instituto Tecnológico de Massachussets (M.I.T.).

1962 Nombrado profesor del departamento de filosofía de la Universidad de Harvard, en donde comienza dictando cursos sobre Kant y Hegel.

1969-1970 *Fellowship* del Centro para el estudio avanzado en las ciencias del comportamiento (Behavioral Sciences) de la Universidad de Stanford, en donde terminó *A Theory of Justice*.

1970 Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard.

1970-1972 Presidente de la Asociación Americana de Filosofía Política y Jurídica.

1971 Publica su obra más importante: *A Theory of Justice*. Belknap Press of Harvard University press, Cambridge (Mass.) Nominada para un *National Book Award*.

1972 *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*.

Stanford University Press. Norman Daniels (Ed.). La primera antología de críticas a la obra de Rawls, con la finalidad de recoger en una sola obra la mayor parte de las críticas que se produjeron, permitir la valoración de los logros de Rawls y servir de guía a los estudiantes.

1974 Nombrado Profesor *John Cowles* en la Universidad de Harvard.

Presidente de la División Oriental de la Asociación Americana de Filosofía.

1974-1975 Año sabático en la Universidad de Michigan.

1977 (Otoño) Año sabático en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton.

1979 Distinguido con uno de los más altos honores que la Universidad de Harvard confiere a sus docentes: el nombramiento honorífico como profesor de la cátedra James Bryant Conant, del Departamento de Filosofía, sucediendo al ganador del premio Nobel, Kenneth Arrow. Distinción establecida en 1935 para “individuos de gran distinción, cuyo trabajo se halle en las fronteras del conocimiento, y mediante el cual cruce las fronteras convencionales de las especialidades”.

1983 Recibe un Doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Oxford.

1986 (Primavera) Año sabático en la Universidad de Oxford.

1987 Doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Princeton.

1991 Se retira de la cátedra académica.

1993 Publicación de su segunda obra más importante *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.

1995 Deja de enseñar del todo en Harvard a causa del primero de varios ataques cardíacos. “Él vivió un tiempo muy duro sus últimos siete años de vida”, dijo luego su esposa.

1996 *Political Liberalism*. Edición (*paperback*) revisada, con una nueva introducción y con la inclusión del artículo “Reply to Habermas”, publicado originalmente en *Journal of Philosophy*. Vol. 92 No. 3. New York: Columbia University Press.

1997 Recibe un Doctorado *Honoris Causa* en Leyes por la Universidad de Harvard.

1999 *The Law of Peoples: With the Idea of Public Reason Revisited*. Harvard University Press, Cambridge Mass.

Edición revisada de *A Theory of Justice*.

Se le otorga el Premio Rolf Schock, en el campo de la lógica y la

filosofía, concedido por la Academia Real Sueca.

En una ceremonia especial en la Casa Blanca, el presidente Bill Clinton le otorga la Medalla Nacional de las Humanidades, por la National Endowment for the Humanities, la cual honra a los grupos o individuos cuyo trabajo ha profundizado la comprensión nacional de las humanidades y ha ayudado a ampliar el acceso de los americanos a los recursos importantes en las humanidades.

“La Medalla Nacional de las Humanidades de 1999 es otorgada a personas dotadas con una fuerza extraordinaria de creatividad y visión, y cuyo trabajo en la preservación, interpretación y ampliación el patrimonio cultural de la nación representa un servicio público incalculable” Dijo William R. Ferris, presidente de la National Endowment for the Humanities².

2000 *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (Comp.) Escritos breves y algunas lecciones de clase. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

2001 *Justice as Fairness: A Restatement*. Erin Kelly (Ed.) Harvard University Press, Cambridge Mass.

2002 (Domingo, nov. 24) Debido a una insuficiencia cardiaca que lo venía afectando tiempo atrás y que lo obligó a reducir su labor como docente, más no la escritura de artículos, fallece de un paro cardiaco a la edad de 81 años en su casa de Lexington, Massachussets. La misma casa que tuvo desde 1960. Deja cuatro hijos y cuatro nietos.

Al momento de su muerte, Rawls ostentaba la membresía de la Academia Americana de Artes y Ciencias, de la Sociedad Americana de Filosofía, de la Academia Británica, la Academia Noruega de ciencias, y de la fraternidad *Phi Beta Kappa*.

NOTAS

¹ La escala académica en las universidades norteamericanas es la siguiente: Instructor, Profesor Asistente, Profesor Asociado, Profesor con *tenure* (con cargo fijo o permanente, que no puede ser retirado del mismo), Profesor Universitario.

² Ver sobre este punto en especial: <http://www.neh.gov/news/archive/19990929.html>.

LOS AUTORES

Vicente Durán Casas (Neiva, 1957) es licenciado en filosofía (1983) y diplomado en teología (1988) por la Pontificia Universidad Javeriana. Doctor en Filosofía (1995) por la Hochschule für Philosophie de Munich, Alemania, con una tesis sobre la Metafísica de las Costumbres de Kant: *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten* (Peter Lang Verlag, Bern/Frankfurt am Main, 1996). Es Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Director de la Revista *Universitas Philosophica* y de la Revista Javeriana. E-mail: vduran@javeriana.edu.co.

Carlos Alberto Carvajal Correa: Profesor asociado de la Universidad Tecnológica de Pereira, Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Realiza estudios de Doctorado en Filosofía en la Universidad de Antioquia. Sus artículos han sido publicados en revistas especializadas en Colombia. E-mail: carvacor@utp.edu.co.

Francisco Cortés Rodas: Profesor asociado e investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín. Filósofo y Magíster en Filosofía (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá); Doctor en Filosofía (Konstanz Universität, Konstanz). Ha publicado, entre otros: *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Siglo del Hombre Editores y Universidad de Antioquia, Bogotá, 1999. *La verdad en el infierno*.

Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2002.

Leonardo García Jaramillo: Estudiante de Derecho y del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Artículos y traducciones suyas ha sido publicadas en las revistas *Praxis Filosófica*, *Aporía*, *Aleph*, *Li* (Universidad de Los Andes), *Universitas Philosophica*, *Paradoxa* e *Idee*.

Mario Andrés Gómez Velasco: Estudiante de Licenciatura en Filosofía de la Universidad del Valle. Adelanta una investigación, para optar al título de Licenciado, sobre los tópicos *identidad* y *reconocimiento* en torno a la idea de libertad de los ‘modernos’ y de los ‘antiguos’. Áreas de trabajo: Ética y Filosofía Política. E-mail:

marioandresgomez@yahoo.com.

Delfín Ignacio Grueso: Sociólogo y Filósofo. *Ph.D.* Indiana University. Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Fue presidente de la Fundación para la Filosofía en Colombia, 1992. Ganador de la beca *Fulbright* para desarrollo docente, 1993. En la actualidad director del *Grupo Praxis* y coordinador del área de Ética y Filosofía Política. Miembro del *Grupo de Estudios de “Filosofía Política”* en CLACSO, para América Latina.

Liliana López: Filósofa y candidata a Magister en filosofía política de la Universidad de Antioquia. Investigadora Asociada del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y de la Escuela Nacional Sindical.

Arnie Mejía: *Bachelor of Arts* en historia y en lingüística (Southern Illinois University at Carbondale). *Master of Arts* en historia occidental, siglo XVII (University of Chicago).

Oscar Mejía Quitana: Profesor Asociado de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor Asociado de la Universidad de Los Andes. Filósofo (U. Nacional), Maestría y Doctorado en Filosofía Política y Filosofía del Derecho (Pacific University, Los Angeles). Autor, entre otros, de *La Problemática*

Iusfilosófica de la Obediencia al Derecho y la Justificación Constitucional de la Desobediencia Civil, Unibiblos, Bogotá, 2001. E-mail: omejia@uniandes.edu.co.

Aristides Obando Cabezas: Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle y Abogado de la Universidad Santiago de Cali, candidato al título de Maestría en Filosofía de la Universidad del Valle. Actualmente es profesor *medio tiempo* de esta misma universidad, en el área de Ética y Filosofía Política. Adelanta una investigación sobre Filosofía del Derecho y Doctrinas del Derecho Justo.

Maria Graciela Otoy Diehn: Licenciada y Especialista en Filosofía y Letras. Magna Cum Laude (Universidad de Los Andes). Realizó estudios de Maestría en Filosofía, con la tesis “El contrato social de John Rawls”, e inició sus estudios Doctorales en Filosofía, en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

Oswaldo Plata Pineda: Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle. Miembro del Comité Editorial de la revista *Légein* (revista de estudiantes de filosofía de la Universidad del Valle) y miembro del grupo *Proairesis*. Docente del Colegio de San Luis Gonzaga-Cali. Áreas de trabajo: Filosofía de la religión. Ética y Política. E-mail: oswaldo_plata@hotmail.com.

Thomas W. Pogge: Profesor Asociado, Universidad de Columbia, New York; graduado en Sociología, Universidad de Hamburgo; Doctorado en Filosofía, Universidad de Harvard.

Dawini Rengifo: Estudiante de noveno semestre del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, publicó junto a Carlos Andrés Rojas “Una aproximación a la esencia de la filosofía”, en: *Légein*, Revista de estudiantes de Filosofía de la Universidad del Valle. Áreas de trabajo: Filosofía Antigua y Filosofía contemporánea.

Eric Rodríguez Woroniuk: Doctor en Ciencias Políticas de la Universidad del Salvador, Buenos Aires. Investigador del *Grupo Praxis* y profesor del Programa *Profesional en Estudios Políticos y Resolución*

de Conflictos IEP, Universidad del Valle.

Carlos Andrés Rojas Padilla: Estudiante de noveno semestre del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, publicó en compañía de Dawini Rengifo “Una aproximación a la esencia de la filosofía”, en: *Légein*, Revista de estudiantes de Filosofía de la Universidad del Valle. Adelanta su tesis en torno a la pregunta por la filosofía en el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles.



Programa ditorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co

i S i g u e n o s !



programaeditorialunivalle