

# Introducción a John Rawls

Por Joaquín Migliore\*

## John Rawls y la teoría política normativa

Si siguiendo una clasificación de raíces kantianas (distinción entre el ser y el deber ser), es usual hoy día, en el mundo de habla inglesa, dividir los estudios políticos en dos ramas netamente diferenciadas: la ciencia política empírica y la teoría normativa<sup>1</sup>. Ha sido, justamente, una característica del

\* Profesor de la Escuela de Ciencias Políticas (UCA).

1. Daryl Glaser ha señalado que: “La teoría política normativa supone, en palabras de Isaiah Berlin: ‘El descubrimiento o la aplicación de principios morales a la esfera de las relaciones políticas’. Desde este riguroso punto de vista se considera una rama de la filosofía moral, dedicada a las cuestiones morales fundacionales o básicas que afectan a la vida política. Sin embargo, el término puede definirse de forma más amplia hasta alcanzar toda teorización política de carácter prescriptivo o recomendatorio (...). La existencia de un ámbito específico de actividad teórica exclusivamente dedicado a ‘lo que debe ser’ no está del todo aceptada en los círculos académicos. (...) A pesar de tales críticas, la teoría normativa sigue siendo una rama viva y saludable de los estudios políticos. De hecho, ha suscitado un renovado interés desde principios de los setenta, en parte gracias a la influencia de autores como John Rawls y Robert Nozick. Su resurrección se produce después de un largo período en el que las críticas del positivismo lógico en los años treinta y posteriormente las del conductismo produjeron una pérdida de su influencia”. GLASER, Daryl, *Teoría Normativa*, en: MARSH D., STOKER G., *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1997, págs. 33/34. La distinción entre ambas ramas es sin embargo tan acentuada que normalmente, al menos en los EE.UU., los autores dedicados a la filosofía política normativa pertenecen al departamento de Philosophy, mientras que los que se dedican a la política empírica dependen del departamento de *Government, Political Science o Politics*.

pensamiento de las últimas décadas poner de relieve la importancia del problema valorativo, rechazando las pretensiones de la filosofía positivista que quiso, llanamente, suprimirlo. Sin pretender cuestionar esta clasificación en uso, ni detenernos en el problema de las relaciones entre filosofía política y ética, señalamos solamente que los temas abordados por la así llamada teoría normativa se acercan, en muchos aspectos, a los tratados por la ética política tradicional.

Prácticamente todos los autores concuerdan en que los escritos de John Rawls, y en especial la publicación en 1971 de *A theory of justice*, representaron un hito en esta revalorización de la teoría política normativa<sup>2</sup>. Ellos significaron una importante novedad, particularmente frente al fuerte predominio del “paradigma” positivista que, pese a las objeciones realizadas por autores de ascendencia marxista<sup>3</sup>, dominara la ciencia política en los Estados Unidos casi sin discusión hasta dicha fecha, primero en su versión pragmatista y luego también bajo la influencia de Popper. Con Rawls, en cambio, reaparecen muchos de los temas clásicos de la filosofía política: la interrogación sobre el origen del poder estatal, el problema de la justicia o injusticia de las leyes positivas, la pregunta sobre el fundamento de la obligación de obedecerlas y el derecho de resistencia a la opresión, sobre el papel de la justicia distributiva o los límites al principio de mayorías. Se vuelve a poner en cuestión, en otras palabras, el problema de la

2. “Por lo general se acepta que el reciente renacimiento de la filosofía política normativa se inició con la publicación de la *Teoría de la justicia* de John Rawls en 1971, y que su teoría constituiría un lugar natural desde donde comenzar a examinar las concepciones de la justicia actuales. Esta teoría domina los debates contemporáneos, no porque sea aceptada por todos, sino porque las concepciones alternativas a menudo se presentan como reacciones a dicha teoría”. KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995, pág. 21.

3. Pensemos por ejemplo en los representantes de la teoría crítica cuyos cuestionamientos, debido tal vez a su condición de emigrantes europeos, no llegaron a arraigar en el interior del pensamiento de los Estados Unidos.

justicia. Nos situamos con ello en las antípodas de la pretensión positivista de conseguir una ciencia política avalorativa, o de considerar a la justicia como un mero ideal irracional.

*A theory of justice* no sólo revolucionó el mundo de la filosofía política en los Estados Unidos sino que a nuestro entender es, además, la obra fundamental de Rawls. Fruto de varios años de preparación se convertiría, después de su publicación, en objeto de numerosos debates. Sus escritos posteriores han nacido, en gran medida, del intento de responder a las objeciones que le fueran realizadas. Merecen destacarse, en especial, una serie de conferencias dictadas durante los años ochenta que, reelaboradas, fueron publicadas en 1993 con el título de *Political Liberalism*<sup>4</sup>. Sin embargo, dado que estos trabajos, pese a las importantes diferencias existentes, son substancialmente una ampliación y corrección de *A theory of justice*, en ella centraremos el eje de nuestra exposición<sup>5</sup>.

4. Entre las más importantes, cabe citar las siguientes: RAWLS, J., “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, 77-1980, págs. 515/572; “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14-1985, págs. 223/251; “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7-1987, págs. 1/25; “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs*, 17-1987, págs. 251/276.

5. Rawls mismo aclara, en la Introducción a *Liberalismo Político*, el sentido de esta continuidad: “Ciertamente, podría parecer que el objetivo y el contenido de estas conferencias representan un cambio importante en cuanto a los de mi *Teoría de la justicia*. Y, en verdad, como ya he indicado, sí hay importantes diferencias. Pero para entender la índole y el alcance de éstas, debemos considerar que surgen del intento de resolver un serio problema inherente a la justicia como imparcialidad; a saber, el que surge del hecho de que la explicación de la estabilidad en la Tercera Parte de la *Teoría de la justicia* no es congruente con el panorama global (...). *En todo lo demás, estas conferencias siguen la misma estructura y el mismo contenido de mi Teoría de la justicia, los cuales siguen siendo, sustancialmente, los mismos.*” RAWLS, John, *Liberalismo político*, México, F.C.E., 1996. (La cursiva es nuestra). El criterio de utilizar *A theory of justice* como base para la exposición del pensamiento de Rawls es compartido, entre otros por Jacques Bidet. Cfr. BIDET, Jacques, *John Rawls y la teoría de la justicia*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000.

Formulada en un lenguaje sumamente abstracto, muchas veces por ello de difícil lectura, prescindiendo casi por completo de ejemplificaciones, a diferencia de lo que es usual en el pensamiento anglosajón, la obra tiene un carácter fuertemente sistemático. Gran parte del mérito de Rawls reside, justamente, en su manera casi escolástica de abordar múltiples cuestiones sin perder de vista los núcleos que les dan unidad, centrando de este modo la discusión no en la casuística sino en los principios de los que la resolución de los casos particulares depende. Resulta por ello fundamental, para comprender su propuesta normativa, comenzar por entender su *estructura*.

*A theory of justice* se encuentra dividida en tres grandes partes. La primera, titulada *Teoría*, expone algunas de las ideas centrales de la propuesta política de Rawls y de su metodología justificativa, a saber, las nociones de posición original, los principios de justicia y el concepto de justicia como imparcialidad. La segunda, *Instituciones*, desarrolla las respuestas concretas a la pregunta sobre cómo debería organizarse una sociedad justa. La tercera, *Fines*, la más interesante desde una perspectiva filosófica, aborda los presupuestos éticos conceptuales de su teoría política, relacionando los conceptos de bien y de justicia.

Ahora bien, aun cuando el propio Rawls expone su metodología justificativa en la primera parte de la obra, y deja para la segunda etapa lo que hemos denominado “las respuestas concretas” a la pregunta sobre la estructura de una sociedad justa, a los fines de lograr una mayor claridad en la exposición hemos de invertir el orden original y comenzar el análisis por la segunda parte<sup>6</sup>. La comprensión de su tesis justificativa, en efecto, requie-

6. Pocos años después de publicada *A theory of justice*, Ronald Dworkin señalaba que, a fin de poder resumir sus tesis centrales, resultaba conveniente “distinguir dos aspectos centrales del libro: el método que Rawls sugiere y emplea, y las conclusiones a las que llega”, MAGEE, Bryan, *Los hombres detrás de las ideas*, cap. XIII, “Filosofía y política: Diálogo con Ronald Dworkin”, México, F.C.E., 1982, pág. 259.

re conocer, aunque sea someramente, los elementos básicos de la propuesta política que pretende fundamentar y, antes, qué problemas concretos, reales, empíricos, se dirige a solucionar. Recién una vez desarrolladas aquellas propuestas, entonces, se abordará la justificación teórica de las mismas para luego, sí, retomar la secuencia propia de la obra y considerar sus cimientos conceptuales éticos.

### La estructura básica de una sociedad justa

#### *El papel de la justicia*

¿Qué es la justicia? se pregunta Rawls al comienzo de *A theory of justice*. “La primera virtud de las instituciones sociales”<sup>7</sup>, contesta, “el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada”<sup>8</sup>, que hace posible la existencia de la sociedad como una colaboración permanente entre los hombres. Comprender su papel supone, en primer lugar, comprender la manera en que tiene lugar la convivencia humana. Toda sociedad puede ser considerada, sostiene, como un sistema de cooperación. Entre sus miembros existe, por una parte, una identidad de intereses, ya que “la cooperación social hace posible para todos una vida mejor que la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos”<sup>9</sup>. Pero, por otra parte, en toda sociedad existen conflictos, “puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribirse los mayores beneficios producidos por su colaboración”<sup>10</sup>. El problema de la justicia radica, justamente, en llegar a establecer aquellos principios que harán posible la colaboración.

7. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1993, pág. 19.

8. *Ibid.*, pág. 21.

9. *Ibid.*, pág. 20.

10. *Ibid.*, pág. 20.

Asumamos, para fijar algunas ideas, que una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. (...) Estas reglas especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquellos que toman parte en él. (...) Hay una identidad de intereses. (...) Hay un conflicto de intereses. (...) Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre los diferentes arreglos sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social<sup>11</sup>.

Así, aunque la sociedad sea una empresa cooperativa para beneficio mutuo, tal y como lo hice notar en un principio, está igualmente caracterizada tanto por un conflicto de intereses, como por una identidad de los mismos. Existe una identidad de intereses dado que la cooperación social hace posibles para todos una vida mejor que la que cada uno podría tener si tuviera que tratar de vivir únicamente gracias a sus propios esfuerzos. Existe un conflicto de intereses dado que los hombres no son indiferentes a la manera como habrán de distribuirse los mayores beneficios mediante su colaboración, ya que con objeto de promover sus propios fines, cada uno preferiría una porción mayor que una menor<sup>12</sup>.

La justicia como equidad pretende, entonces, establecer las pautas de distribución, haciendo posible, de esta manera, la colaboración de la que nace la sociedad ya que “entre individuos con objetivos y propósitos diferentes, una concepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica”<sup>13</sup>.

11. *Ibid.*, pág. 20.

12. *Ibid.*, pág. 152.

13. *Ibid.*, pág. 27.

## Las circunstancias de la justicia

La pregunta por la justicia se hace necesaria, además, por la concurrencia de determinadas *circunstancias* que son las que hacen a la cooperación humana tanto *posible* como *necesaria*. “Estas condiciones –nos dice– pueden dividirse en *dos clases*. Primera, las circunstancias *objetivas* que hacen posible y necesaria la cooperación humana. Así, muchos individuos coexisten juntos, simultáneamente, en un determinado territorio geográfico. Estos individuos son, en términos generales, semejantes en sus capacidades físicas y mentales (...). Son vulnerables a los ataques y están sujetos a la posibilidad de ver bloqueados sus planes por la fuerza conjunta de los otros. Finalmente, existe la condición de escasez moderada que cubre una amplia gama de situaciones”<sup>14</sup>.

Paralelamente a las circunstancias objetivas, existen circunstancias subjetivas: “Las circunstancias *subjetivas* son los aspectos relevantes de los sujetos de la cooperación, esto es, de las personas que trabajan juntas. Así, pues, aunque las partes tienen, en términos generales, necesidades e intereses semejantes, (...) tienen, no obstante, también sus propios planes de vida. (...) [L]os individuos tienen no solamente planes de vida diferentes, sino que existe una diversidad de creencias filosóficas y religiosas y de doctrinas políticas y sociales”<sup>15</sup>. Finalmente, agrega: “supondré que las partes en la posición original son mutuamente desinteresadas: no están dispuestas a sacrificar sus intereses en pro de los demás”<sup>16</sup>.

Y completa su análisis con la siguiente síntesis:

En aras de la simplicidad subrayo a menudo la condición de la *escasez moderada* (entre las circunstancias objetivas) y la

14. Ibid., pág. 152.

15. Ibid., pág. 153.

16. Ibid., pág. 154.

del *conflicto de intereses* (entre las subjetivas). Así, puede decirse brevemente que las circunstancias de la justicia se dan siempre que, en condiciones de escasez moderada, las personas presenten demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales. Si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia<sup>17</sup>.

Atento que es el mismo Rawls quien aclara que en este punto sigue en gran parte a Hume<sup>18</sup>, convendrá repasar los textos del gran escocés, porque arrojan a nuestro entender mucha luz sobre los párrafos anteriores.

[L]a justicia nace de las convenciones humanas y que éstas se proponen remediar algunos inconvenientes que proceden de la concurrencia de ciertas *propiedades del espíritu humano* y de la *situación de los objetos externos*. Las propiedades del espíritu son el egoísmo y la generosidad limitada, y la situación de los objetos externos es *su fácil cambio y la escasez en comparación con las exigencias del hombre*. (...) [L]os poetas (...) vieron claramente que si todo hombre experimentase cariño por los otros y si la naturaleza satisficiera abundantemente nuestras exigencias y necesidades no hubiera podido existir la lucha de intereses que supone la justicia y no hubiera habido ocasión para las distinciones y límites de la propiedad y posesión que en el presente son usuales entre el género humano. Si aumentase en un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la liberalidad de la naturaleza la justicia se haría inútil...

No hubiéramos tenido que recurrir a las ficciones de los poetas para aprender esto, sino que, aparte de lo razonable del asunto,

17. *Ibid.*, pág. 155.

18. “A esta constelación de condiciones las denominaré las circunstancias de la justicia. La explicación que de ellas hace Hume es particularmente lúcida y el resumen anterior no añade nada esencial a los análisis más completos hechos por él”, *ibid.*, pág. 153. A su vez, en la nota al pie de la página 152 señala: “Mi texto sigue, en gran parte al de Hume en *A Treatise of Human Nature*, lib.III, pt.II, sec.II y en *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sec.III, pt.I”.

podríamos descubrir la misma verdad por la experiencia y observación común. Es fácil de notar que una afección cordial hace todas las cosas comunes entre amigos y que las gentes casadas, especialmente, pierden su propiedad y no conocen el mío y tuyo, que son tan necesarios y causan tanta perturbación en la sociedad humana. El mismo efecto surge de una alteración en las circunstancias del género humano; cuando existe una cantidad tal de alguna cosa que satisfaga todos los deseos del hombre se pierde la distinción de propiedad enteramente y todo queda siendo común. Es esto lo que podemos observar con respecto al aire y al agua (...).

Es, pues, una proposición que me parece puede ser considerada como cierta que *sólo por el egoísmo y limitada generosidad de los hombres, justamente con los escasos medios que la naturaleza nos proporciona para nuestras necesidades, se produce la justicia*<sup>19</sup>.

Resulta claro el paralelismo entre los textos. Las circunstancias que hacen necesaria a la justicia son: *escasez de bienes* por una parte (y por ello es necesario un acuerdo para su distribución), y *egoísmo* o personas “mutuamente desinteresadas” por el otro. A lo que Rawls agrega la “*diversidad de creencias filosóficas y religiosas y de doctrinas políticas y sociales*”. La justicia nace, entonces, como un acuerdo que permite garantizar la colaboración entre hombres que se asocian buscando cada cual su propio provecho, acuerdo que versa sobre cómo habrán de distribuirse los beneficios que resultan de dicha colaboración.

### Rawls como “liberal”

Ahora bien, tanto los principios de justicia propuestos por Rawls a los efectos de poder coordinar eficazmente una socie-

19. HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, sección segunda, México, Porrúa, 1977, págs. 318/319. (La cursiva es nuestra).

dad signada por las circunstancias objetivas y subjetivas anteriormente descritas, cuanto las instituciones o “respuestas” que esos principios generan en su aplicación son (prescindiendo, por el momento, del significado más específico que dicho término adquiere en su obra y que después analizaremos), en lo esencial *liberales*. Es “liberal”, en el sentido que se da usualmente a dicho término en los Estados Unidos: una postura política que a la vez que subraya la defensa de los así llamados “derechos civiles”, solicita una participación activa del gobierno en cuestiones económicas, reconociéndole un papel importante en la regulación del mercado y la redistribución de la renta, a fin de crear las condiciones que garanticen una mayor justicia social.

Esta postura es una resultante del debate ideológico que en el siglo XIX se dio en torno al liberalismo, considerado éste tanto en sus aspectos políticos como económicos. Por lo que al liberalismo político respecta, cabe recordar que dicho movimiento se originó en la Inglaterra del siglo XVII, en el contexto de las guerras de religión, caracterizándose por su pretensión de limitar los poderes del gobernante y por su defensa de las libertades de conciencia, pensamiento y expresión. Buscó este movimiento la libertad en el sentido en que la entendió Stuart Mill en su famoso *On liberty*:

El objeto de este ensayo no es el libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo (...).

El objeto de este ensayo es el de proclamar un principio sencillísimo destinado a regir de modo absoluto la conducta de la sociedad para con el individuo (...). He aquí este principio: lo único que puede autorizar a los hombres individual o colectivamente para turbar la libertad de acción de alguno de sus semejantes, es la protección de sí mismo. La única razón legítima que puede tener una comunidad para proceder contra uno de

## INTRODUCCIÓN A JOHN RAWLS

sus miembros es la de impedir que perjudique a los demás. No es razón bastante la del bien físico o moral de este individuo”<sup>20</sup>.

Ahora bien, la defensa de las libertades personales, realizada en los albores del liberalismo, tuvo en mira limitar los poderes de la monarquía, sin cuestionar su legitimidad como forma de gobierno. El problema habrá de adquirir nuevos matices con el advenimiento de la democracia. Y si bien a lo largo del siglo XIX el liberalismo aceptó la libertad política (o de participación), y las reglas del juego democrático, el problema de la “tiranía de las mayorías”, la necesidad de proteger los derechos del individuo frente a las pretensiones de la comunidad, se convirtió en una constante en los autores pertenecientes a esta corriente de pensamiento. Consciente de una tradición que incluye a autores como Stuart Mill o Benjamin Constant en el siglo pasado, y Guido de Ruggiero o Isaiah Berlin en éste, Rawls, en consonancia con los principios del liberalismo político, se inclinará, claramente, por otorgarle la primacía a la “libertad de los modernos” por sobre la libertad de participación.

Aunque ambas clases de libertad están hondamente enraizadas en las aspiraciones humanas, la libertad de pensamiento y de conciencia, las libertades personales y las civiles no deben ser sacrificadas en aras de la libertad política, de la libertad a participar igualmente en los asuntos políticos. Esta es, claramente, una cuestión de filosofía política sustantiva, y su solución requiere una teoría de lo correcto y de lo justo<sup>21</sup>.

Uno de los dogmas del liberalismo clásico es que *las libertades políticas tienen menos valor intrínseco que la libertad de conciencia y la libertad de la persona*. Si tuviésemos que elegir entre las liberta-

20. STUART MILL, John, *De la libertad*, Madrid, Tecnos, 1965, págs. 41 y 48.

21. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, *ob. cit.*, pág. 234.

des políticas y las demás, sería preferible, sin duda, el gobierno de un buen soberano que reconociese estas últimas y que mantuviese las reglas de la ley. Desde este punto de vista el mérito principal del principio de participación es el de asegurar que el gobierno respete los derechos y el bienestar de los gobernados<sup>22</sup>.

Ambas libertades no deben, sin embargo, ser consideradas como contradictorias. Puede, idealmente, pensarse que, bajo condiciones favorables, resulta posible asegurar suficientemente la participación al mismo tiempo que se garantiza el ejercicio de las otras libertades<sup>23</sup>. Puede comprenderse, de todos modos, por qué, en nuestros días, el pensamiento de los autores llamados comunitaristas, crítico del liberalismo individualista, haya podido ser tildado de “mayoritarismo”<sup>24</sup> y que este problema, el de “la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo”<sup>25</sup>, constituya uno de los puntos esenciales de discordia entre la doctrina de estos autores y la filosofía de Rawls.

En segundo lugar, nos encontramos con el liberalismo económico. Nacido de la obra de Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, este liberalismo se presenta, en primer lugar, como una doctrina sobre los límites que ha de tener la intervención estatal en el terreno de la economía, sosteniendo, además, que el respeto del libre actuar de los agentes individuales resulta el medio más eficaz de generar riqueza. Ha sido amplísimo el debate acerca de la relación que debería existir entre ambos tipos de liberalismo. Defensor de las libertades civiles, Rawls puede ser considerado, en cambio, como un crítico del liberalismo económico, ya que no sólo señala la necesidad de la parti-

22. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob. cit., pág. 264. (La cursiva es nuestra).

23. Cfr. Ibid., pág. 265.

24. “Comunitarianism is another name for majoritarianism”. Michael J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2<sup>nd</sup> ed., 1997, Cambridge, p. X.

25. STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, ob. cit., pág. 41.

cipación del Estado en la redistribución de las riquezas, sino que incluso (y pese a reconocerle ventajas al sistema de mercado), llega a considerar al socialismo, al menos en *A theory of justice*, como compatible con su sistema.

En primer lugar *mantengo que la estructura básica está regulada por una constitución justa que asegura las libertades de una ciudadanía igual (...). La libertad de conciencia y la libertad de pensamiento se dan por supuestas, y se mantiene el justo valor de la libertad política. (...) Creo, también, que hay una justa igualdad de oportunidades* (no sólo una igualdad formal). Esto significa que, además de ofrecer iguales oportunidades de enseñanza y cultura, a personas similarmente capacitadas, bien subvencionando escuelas privadas o estableciendo un sistema de escuelas públicas, también, refuerza y subraya la igualdad de oportunidades en las actividades económicas y en la libre elección de ocupación. Esto se logra programando la conducta de las empresas y las asociaciones privadas y previniendo el establecimiento de restricciones monopolísticas y barreras a las posiciones más deseadas. Finalmente, el gobierno garantiza un mínimo social, bien por asignaciones familiares y subsidios especiales, por enfermedad o desempleo, o, más sistemáticamente, por medios tales como un impuesto negativo sobre la renta<sup>26</sup>.

Y agrega, refiriéndose a los mecanismos de distribución: “Un sistema competitivo de precios no toma en consideración las necesidades, y, por tanto, no puede ser el único mecanismo de distribución”<sup>27</sup>. Existe por ello, añade más adelante, “una fuerte objeción a la determinación competitiva de la renta total, ya que ésta ignora las demandas de necesidad y de un apropiado nivel de vida. (...) Ya que el mercado no está capacitado para responder a las demandas de necesidades, éstas deben de resolverse mediante un proceso diferente”<sup>28</sup>. Es éste el punto central de conflicto entre el

26. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob. cit., pág. 313. (La cursiva es nuestra).

27. Ibid., pág. 314.

28. Ibid., pág. 315.

pensamiento de Rawls y el de los libertarios que, como Nozick en su *Anarquía, Estado y Utopía*, reaccionaron contra esta pretensión de legitimar la intervención del Estado en materia económica.

## Los dos principios de la justicia

Rawls reúne estas nociones: la aceptación del liberalismo político y la crítica al liberalismo económico en nombre de una mayor justicia distributiva, en dos “principios de justicia”; principios que hacen posible, en caso de ser respetados, la existencia de una “sociedad bien ordenada”, capaz de garantizar la estabilidad de la colaboración entre personas. El primer principio, o principio de la igual libertad, establece que “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”<sup>29</sup>. El segundo principio, o principio de la diferencia, determina que “las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”<sup>30</sup>.

Puede considerarse, de este modo, que la estructura básica de la sociedad consta de “dos partes más o menos distintas, aplicándose el primer principio a una y el segundo a la otra”<sup>31</sup>.

29. Ibid., pág. 82. La formulación de estos principios presentará variaciones en sus obras posteriores. Así, por ejemplo, en *Liberalismo político* Rawls prefiere referirse a un sistema adecuado de derechos y libertades. Cfr. *Liberalismo político*, ob. cit., pág. 271 y sigs.

30. Ibid., pág. 82. También la formulación de este principio variará en *Liberalismo político*. El llamado “principio de diferencia”, afirma Rawls en esta obra, “prescribe que las desigualdades sociales y económicas inherentes a los cargos y puestos tendrán que ajustarse de manera que, cualquiera que sea el grado de tales desigualdades, sea grande o pequeño, habrán de redundar en el mayor beneficio de los integrantes menos privilegiados de la sociedad”. Cfr. *Liberalismo político*, ob. cit., pág. 32.

31. Ibid., pág. 82.

Por ello, señala Rawls, “distinguímos entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales”<sup>32</sup>. Habrán de ser iguales, conforme al primer principio, la libertad política (el derecho a votar y a desempeñar puestos públicos), la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios<sup>33</sup>.

El segundo principio se aplica, en cambio, a la distribución del ingreso y la riqueza y al diseño de organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad. Ambos principios, a su vez, agrega Rawls, “habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo”. Y agrega: “[e]sta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas”<sup>34</sup>. Una sociedad podrá ser considerada justa, pues, si sus instituciones básicas han sido plasmadas conforme a estos dos principios.

### **Instituciones que satisfacen los principios de justicia**

#### *Los problemas fundamentales*

En el proceso destinado a diseñar un ordenamiento político que respete los principios de la justicia, un ciudadano tiene que

32. *Ibid.*, pág. 82.

33. *Ibid.*, pág. 83.

34. *Ibid.*

resolver, dice Rawls, fundamentalmente tres tipos de problemas: 1) tiene que juzgar la justicia de la legislación y de las políticas sociales; 2) como lo más probable es que las opiniones de los ciudadanos no siempre coincidan en estos puntos, es preciso establecer un mecanismo que permita tomar decisiones en caso de haber puntos de vista no coincidentes (por ejemplo, la regla de mayorías); y 3) dado que las normas que así se adopten no necesariamente habrán de ser justas (no existe un esquema de procedimiento que garantice que las normas sean en todos los casos justas), es preciso determinar el fundamento y los límites de la obligación política, estableciéndose en qué caso podrán rechazarse por considerarlas como no obligatorias. Dicho en otras palabras, una comunidad debería, en primer lugar, acordar una Constitución; sancionar, una vez establecida la misma, normas concretas de gobierno que respeten los principios de justicia y establecer, por último, qué puede hacer un ciudadano con las normas en caso de que las considere injustas.

El primer paso en la plasmación de instituciones justas (esto es, instituciones que acojan los dos principios de justicia), es, entonces, la sanción de una Constitución que incorpore un procedimiento adecuado para superar las desaveniencias en la resolución de los asuntos políticos cotidianos. Dado que con frecuencia las opiniones de los ciudadanos no coinciden al momento de legislar sobre problemas concretos, resulta indispensable establecer un conjunto de reglas de procedimiento que establezcan el modo en que las decisiones habrán de ser tomadas. La determinación de estas reglas corresponde, precisamente, a la etapa constituyente del Estado. A esta etapa compete, asimismo, el reconocimiento de las libertades básicas contenidas en el primer principio de justicia. Al tratamiento de esta cuestión dedica Rawls el capítulo primero de la segunda parte (cuarto de la obra).

El primer problema es diseñar un procedimiento justo. Para hacerlo las libertades de una ciudadanía igual tienen que ser incorporadas y protegidas por la constitución. Estas libertades incluyen la libertad de conciencia y de pensamiento, la liber-

tad personal y la igualdad en los derechos políticos El sistema político, que supongo sería alguna forma de democracia constitucional, no sería un procedimiento justo de no incorporar estas libertades<sup>35</sup>.

Una vez que las partes han adoptado los principios de justicia en la posición original, procederán a efectuar un congreso constituyente. Habrán de decidir allí acerca de la justicia de las formas políticas y escoger una constitución (...). Es en esta etapa cuando deberán ponderar la justicia de los procedimientos que resolverán las controversias políticas<sup>36</sup>.

Establecidas las libertades fundamentales y adoptado el mecanismo que habrá de ser utilizado para resolver entre opiniones contrarias sobre cuestiones infraconstitucionales, pasamos al segundo momento, el de la legislación concreta. El capítulo II de la segunda parte (quinto de la obra) se ocupa de la justicia de la legislación y las políticas sociales. Mientras que el primer principio de justicia intervenía sobre todo en la etapa constituyente, “el segundo principio interviene en la etapa legislativa. Prescribe, que las políticas sociales y económicas tengan como objetivo la maximización de las expectativas a largo plazo de los menos aventajados, bajo condiciones de una igualdad equitativa de oportunidades, en la cual se mantengan las mismas libertades para todos”<sup>37</sup>. De este modo quedan determinadas las dos partes de la estructura social anteriormente mencionadas<sup>38</sup>.

35. *Ibid.*, pág. 230.

36. *Ibid.*, pág. 229.

37. *Ibid.*, pág. 231.

38. En cuanto al significado de este orden de prelación, en relación al liberalismo de Rawls, resulta sugestivo el comentario de Jacques BIDEZ: “La teoría pura elabora el concepto de la sociedad justa de acuerdo con un orden de introducción de determinaciones que va, en un sentido casi hegeliano, de lo abstracto a lo concreto: de las determinaciones más generales, como las de una constitución, a las más específicas, como las de una legislación. Esta teoría se orienta para tratar, primero, la cuestión constitucional, de las libertades. Cuando aborda la cuestión socioeconómica, el principio de la diferencia, opera en

La última pregunta por resolver es qué hacer en el caso de que, establecida una Constitución, se hayan dictado, conforme a la misma, normas particulares que, aparentemente, vulneran los principios de justicia. El último capítulo de la segunda parte, “*El deber y la obligación*”, se ocupa de este problema, analizando los fundamentos y los límites de la obligación política. Tenemos de este modo delineados los contenidos de los tres capítulos que conforman la segunda parte: 1) capítulo IV: “La igualdad de la libertad”, 2) capítulo V: “Porciones distributivas”, y 3) capítulo VI: “El deber y la obligación”.

## *La igual libertad*

### *1. La libertad civil y de conciencia*

El primero de los capítulos de la segunda parte, *Instituciones*, está destinado, pues, a plasmar la estructura básica de un orden constitucional justo. Dicho orden busca, por una parte, proteger las libertades fundamentales, y establecer, por otra, un procedimiento para la toma de decisiones políticas cotidianas. El primer principio de justicia (*cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más amplio de libertades básicas compati-*

---

un contexto que está ya determinado por el primer principio (y por el de igualdad de oportunidades)”. Ahora bien, agrega: “En la sociedad bien ordenada, si lo está realmente, los dos principios son igualmente ‘factibles’, (...). En la teoría no ideal, por el contrario, la referencia a las nociones de urgencia y de factibilidad conducen a optar por la instauración de las libertades antes que por la erradicación, prevista por el segundo principio, de las desigualdades socioeconómicas ilegítimas, (...). En otras palabras, la idea de la no negociabilidad de las libertades oculta subrepticamente otra: la idea de que se podría negociar la igualdad a costa de las libertades. Este enfoque de la cuestión sugiere que se podrían anteponer las libertades, y dejar ‘en espera’ las cuestiones de justicia económica” (el subrayado es nuestro). BIDEI, Jacques, *John Rawls y la teoría de la justicia*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000, págs. 28/29.

*ble con un sistema similar de libertad para todos*), que es el que fundamentalmente ha de ser tenido en cuenta en esta etapa, se desdobra, de este modo, en dos libertades básicas: la libertad de conciencia, por un lado, y la libertad política o libertad de igual participación por otro.

En cuanto a la primera de las libertades, la igual libertad de conciencia, Rawls la entiende en consonancia con la tradición liberal, en sentido negativo<sup>39</sup>, como ausencia de coacción (provenga ésta del Estado o de otros particulares), que pueda limitar la libre espontaneidad de la persona que actúa. Estamos ante lo que Constant denominó la “libertad de los modernos”, la libertad de la que Mill se ocupara en su famoso *On liberty*.

Las personas se encuentran en libertad de hacer algo cuando están libres de ciertas restricciones para hacerlo o no hacerlo y cuando su hacerlo o no, está protegido frente a las interferencias de otras personas. Si, por ejemplo, consideramos la libertad de conciencia definida por el derecho, entonces los individuos tienen esta libertad básica cuando están en libertad de promover sus intereses morales, filosóficos o religiosos, sin que existan restricciones legales que les exijan participar o no, en cualquier forma de prácticas religiosas o de otro tipo, y cuando los demás tienen un deber jurídico de no interferir<sup>40</sup>.

Cada persona debería tener garantizado, de esta manera, el derecho de buscar libremente su propio proyecto de vida, reconociendo a su vez esta misma prerrogativa en los demás. El modelo de esta libertad deberíamos buscarlo en la libertad religiosa, libertad que al extenderse a otras esferas, se convierte en uno de los principios básicos de un sistema político justo: “la idea intuitiva es la de generalizar el principio de *tolerancia re-*

39. Cfr. BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1998, pág. 215 y sigs.

40. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, *ob. cit.*, pág. 235.

*ligiosa* hacia una forma social, llegando así a una libertad equitativa en las instituciones públicas”<sup>41</sup>.

Y agrega:

[E]stos argumentos conducen a la elección de un régimen que garantice la libertad moral, de pensamiento y de creencia y práctica religiosa. Aunque éstas puedan estar reguladas, como siempre, por el interés estatal en el orden y la seguridad públicos. El estado no puede favorecer ninguna religión en particular, ni se pueden establecer castigos o pérdidas de derechos para quien se afilie o no a una determinada religión.

Se rechaza la noción de un Estado confesional (...).

El Estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, (...). Por tanto, se rechaza también la noción del Estado laico omnícompetente, ya que de los principios de la justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer, en materia de moral y religión, lo que él o una mayoría (o quien quiera) desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral<sup>42</sup>.

La libertad igual supone, pues, que nadie tiene el derecho de imponer a otro su propio proyecto de vida.

Una persona puede ciertamente pensar que los demás deben reconocer las mismas creencias y los mismos primeros principios que ella, y que el no hacerlo los coloca en un grave error y los hace perder su salvación. Pero la comprensión de las obligaciones religiosas y de los primeros principios filosóficos y morales muestra que no podemos esperar que los demás acepten una libertad inferior. Mucho menos podemos pedirles que nos reconozcan como los intérpretes correctos de sus deberes religiosos o de sus obligaciones morales<sup>43</sup>.

41. *Ibid.*, pág. 238 nota. Leemos en el mismo sentido en la pág. 245: “La justicia como imparcialidad... proporciona vigorosos argumentos a favor de una igual libertad de conciencia. Supondré que estos argumentos pueden ser generalizados apropiadamente para apoyar el principio de la igualdad de la libertad”.

42. *Ibid.*, págs. 245/246.

43. *Ibid.*, pág. 241.

Sobre la base de estos principios, concluye Rawls, “resultan erróneos muchos fundamentos de intolerancia aceptados en épocas pasadas. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, justificó la pena de muerte para los herejes basándose en que era mucho más grave corromper la fe, que es la vida del alma, que falsificar monedas que mantienen la vida”<sup>44</sup>.

La defensa de la libertad de conciencia intentada por Rawls se distingue, sin embargo, de la usualmente realizada en la tradición filosófica de los Estados Unidos debido a su rechazo del utilitarismo. “Mi propósito –señala ya en las primeras páginas de *A Theory of justice*– es el de elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitarista en general y, por tanto, a todas sus diferentes versiones”<sup>45</sup>. Dicha tradición, afirma, no resulta confiable debido a que el principio de utilidad (la mejor acción es aquella que procura la mayor felicidad al mayor número y la peor acción la que, del mismo modo, otorga miseria)<sup>46</sup>, no parece garantizar de manera suficiente la vigencia de las libertades individuales frente a los requerimientos del bienestar general.

La característica más sorprendente de la visión utilitarista de la justicia es que no importa, excepto de manera indirecta, cómo se distribuya esta suma de satisfacciones entre los individuos (...). La distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima satisfacción. (...) Así pues, no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de alguno de han de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, por la que la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos<sup>47</sup>.

44. *Ibid.*, pág. 249.

45. *Ibid.*, pág. 40.

46. *Ibid.*, pág. 40 nota 9.

47. *Ibid.*, pág. 44. Creo que conviene traducir la idea de right, que Rawls contrapone a good (“*The two main concepts of ethics are those of the right and the good*”, *A theory of justice*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pág. 24), por lo justo, y no por lo correcto, como lo hace la traducción de María Dolores Gonzalez.

Ahora bien, agrega:

Ha parecido acertado a muchos filósofos, y parece también cosa de sentido común, el hecho de que distingamos, como una cuestión de principios, entre las pretensiones en pro de la libertad y de lo justo (*right*), por un lado, y lo deseable del aumento del beneficio social en su conjunto, por otro; y que demos cierta prioridad, si no un valor absoluto, a lo primero. Se supone que cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia o, como dicen algunos, en un derecho natural, el cual no puede ser anulado ni siquiera por el bienestar de cada uno de los demás. La justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se convierta en correcta por el hecho de que un bien mayor sea así compartido por otros<sup>48</sup>.

Rawls opone, de este modo, al utilitarismo, considerado como teoría teleológica, una doctrina deontológica de la justicia. Y apela, como después veremos, a fin de sostener la existencia de deberes y prohibiciones categóricos, esto es, independientes de la consideraciones de utilidad que de ellos puedan derivarse, a la filosofía de Kant y su noción de autonomía<sup>49</sup>.

## ***2. La libertad política y las limitaciones al principio de participación***

Además de asegurar una *libertad igual*, un sistema político justo ha de garantizar asimismo el principio de *igual participación* o de *libertad política*. Este principio exige que: “todos los ciudadanos tengan un mismo derecho a tomar parte, y a determinar el resultado del proceso constitucional que establece las leyes que ellos han de obedecer”<sup>50</sup>. Se establece de este modo

48. Ibid., pág. 46.

49. Cfr. Cap. IV, n. 40: “La interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad”, pág. 287.

50. Ibid., pág. 256.

“una forma de competencia por el poder y la autoridad política”<sup>51</sup> que utiliza de la regla de mayorías para la toma de decisiones. “La libertad política más extensa queda establecida por una constitución que usa el procedimiento de la llamada regla de mayorías (procedimiento por el que una minoría no puede imponerse a la mayoría), para todas las decisiones políticas importantes no sujetas a ningún límite constitucional”<sup>52</sup>.

Los trazos que según Rawls definen el sistema político son fácilmente reconocibles como los de nuestra moderna democracia constitucional.

En primer lugar, la autoridad que determina los sistemas sociales básicos, reside en un cuerpo representativo escogido en términos precisos, mediante un cómputo final ante el electorado. Este cuerpo representativo tiene algo más que una capacidad puramente consultiva. Es una legislatura con poder para hacer leyes y no simplemente un foro de delegados de los diferentes sectores de la sociedad ante quienes el ejecutivo explica sus acciones y tantea el estado de la opinión pública (...).

Todos los adultos responsables, con ciertas excepciones generalmente reconocidas, tienen derecho a tomar parte en los asuntos políticos, y el precepto de un elector un voto, es respetado en lo posible. Las elecciones son justas, libres, y regularmente convocadas. Muestras esporádicas e imprevistas de la opinión pública mediante votación u otras formas o, en ciertos casos, como convenga a aquellos que ocupan puestos de poder, no son suficientes para un régimen representativo<sup>53</sup>.

Este sistema democrático tiene, además, ciertas condiciones sin las cuales su realidad efectiva no es posible. En primer lugar, deben respetarse las libertades de *opinión* y *reunión*. “Podemos dar por supuesto que un régimen democrático presupone la libertad

51. Ibid., pág. 261.

52. Ibid., pág. 258.

53. Ibid., pág. 257.

de opinión y reunión, y la libertad de pensamiento y de conciencia. Estas instituciones no son solamente exigidas por el primer principio de justicia, sino, como alegó Mill, son necesarias si los sucesos políticos han de ser encauzados de un modo racional”<sup>54</sup>. Pero además, aceptando las críticas que tradicionalmente el pensamiento de izquierda realizara al liberalismo, Rawls considera que no puede darse una democracia efectiva si no existen ciertas *condiciones de propiedad*. Las excesivas desigualdades en este campo, sostiene, pueden llegar a atentar contra el principio mismo de la libertad política. De allí que sea legítima la intervención del Estado, a los fines de garantizar una amplia distribución de la propiedad. El propósito de la tributación en este caso (y Rawls está pensando en impuestos a las donaciones y sucesiones y restricciones sobre los derechos de transmisión), no es, sostiene, “el de incrementar la renta (ceder recursos al gobierno) sino corregir, gradual y continuamente la distribución de la riqueza y prevenir las concentraciones de poder perjudiciales para la equidad de la libertad política y de la justa igualdad de oportunidades”<sup>55</sup>.

Asimismo, resulta necesario que el orden jurídico garantice el financiamiento de los partidos políticos, a los fines de salvaguardar su independencia, ya que las desigualdades en el campo económico fácilmente pueden trasladarse al campo político. “Las libertades protegidas por el principio de participación, pierden mucho de su valor cuando aquellos que tienen mayores recursos privados, pueden usar sus ventajas para controlar el curso del debate público”<sup>56</sup>. Y, agrega Rawls “cuando los partidos y las elecciones están financiados, no por fondos públicos, sino por contribuciones privadas” el foro político corre el riesgo de quedar determinado, “por los deseos de los intereses dominantes”<sup>57</sup>.

54. Ibid., pág. 259.

55. Ibid., pág. 315.

56. Ibid., pág. 260.

57. Ibid., pág. 261.

El principio de igual participación tiene, de todos modos, limitaciones determinadas por la primacía otorgada a la libertad civil. Esta tensión entre ambas libertades puede ser considerada, nos dirá Rawls en *Liberalismo político*, como uno de los conflictos centrales en el interior de la tradición democrática.

[E]l curso del pensamiento democrático en los últimos dos siglos, o algo más, nos demuestra llanamente que en la actualidad no existe ningún acuerdo sobre la forma en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deben ordenarse si han de satisfacer los términos justos de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. (...) Podemos pensar en este desacuerdo como en un conflicto al interior de la tradición del pensamiento democrático mismo, entre la tradición que relacionamos con Locke, que atribuye mayor peso a lo que Constant llamó las “libertades de los modernos” –libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad y el imperio de la ley–, y la tradición que relacionamos con Rousseau, que atribuye mayor peso a lo que Constant llamó “las libertades de los antiguos”, las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública<sup>58</sup>.

La justicia como imparcialidad –agrega– “intenta arbitrar entre estas dos tradiciones en pugna”<sup>59</sup>. Ésta ha sido, por otra parte, una de las grandes metas del constitucionalismo, que, mediante muchas de sus técnicas tradicionales, “sistemas bicameral; separación de poderes, junto a revisiones y balances; un estatuto de libertades públicas sometido a examen judicial”<sup>60</sup>, ha pretendido, justamente, limitar el principio de participación.

58. RAWLS, John, *Liberalismo político*, *ob. cit.*, pág. 30.

59. *Ibid.*, pág. 30.

60. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, *ob. cit.*, pág. 259.

### 3. *Primacía de la libertad*

El principio de la igual libertad tiene, según Rawls, la primacía sobre todo otro principio de justicia. Ahora bien, dicha prioridad puede interpretarse de diversas maneras. Significa, en primer lugar, como dijéramos, fijar un límite a la voluntad mayoritaria convirtiendo en objetivo del sistema la protección de las autonomías personales<sup>61</sup>. Pero supone, asimismo, la prioridad del principio de libertad igual sobre el segundo principio de justicia, que garantiza la equidad de las porciones distributivas. En este sentido, “la prioridad de la libertad significa que siempre que se puedan establecer efectivamente las libertades básicas, no se podrá cambiar una libertad menor o desigual por una mejora en el bienestar económico”<sup>62</sup>.

Rawls deja claramente asentada dicha primacía antes de abordar el segundo capítulo dedicado a diseñar las Instituciones que reflejen los principios de justicia: *porciones distributivas*. Por ello, pese a la importancia que otorga al Estado como garante de la redistribución de la riqueza, la filosofía de Rawls se distingue netamente del pensamiento de la izquierda autoritaria. Como bien señalara Dworkin, “la crítica izquierdista, (...), ante todo, se fija en la idea de Rawls acerca de la prioridad de la libertad, que parece ser un argumento en el sentido de que, cuando la libertad y la igualdad entran en

61. Señala a este respecto Jacques Bidet: “Puesto que en el seno de este sistema, considerado en un sentido amplio, la libertad llamada de los Modernos, posee a su juicio, al margen de lo que él diga, una especie de prioridad. Reencontramos aquí, en efecto, una temática casi ‘lexical’: del mismo modo que el primer principio no es negociable a costa del segundo, las libertades de pensamiento y de conciencia, la libertad de la persona y las libertades cívicas no deben ser sacrificadas (...) a la libertad de participar, en igualdad, en los asuntos públicos” BIDET, Jacques, *John Rawls y la teoría de la justicia*, ob. cit., pág. 23.

62. Ibid., pág. 180.

conflicto, ha de preferirse la libertad. Los radicales condenan esta tesis por pequeñoburguesa”<sup>63</sup>.

En síntesis, tenemos que afirmar que, si bien la convivencia exige, a veces, que las libertades personales sean limitadas y reguladas, “la libertad puede ser solamente restringida a favor de la libertad en sí misma”<sup>64</sup>, “la limitación de la libertad se justifica sólo cuando es necesaria para la libertad misma, para prevenir una invasión de la libertad que sería aún peor”<sup>65</sup>, y no por las ventajas económicas que dicha limitación pudiera proporcionarnos. Dicho de otro modo, no tendremos ocasión de preguntarnos si “bajo condiciones razonablemente favorables, los beneficios económicos de instituciones autoritarias y tecnocráticas serían tan grandes que justificasen el sacrificio de las libertades básicas”<sup>66</sup>.

### La justicia distributiva

Reconocidas las libertades fundamentales y adoptado un procedimiento que permite la toma de decisiones, hemos de afrontar, concluida ya la etapa constituyente, el momento legislativo. Lo que ahora necesitamos es un criterio que nos permita evaluar la justicia de la legislación y de las políticas sociales. Y es el segundo principio de justicia, el principio de la *diferencia*, el que en este momento, nos dice Rawls, ha de ser tomado en consideración. Este principio establecía, como hemos visto, que: “las desigualdades sociales y económicas habrían de ser conformadas de modo tal que a la vez: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequi-

63. DWORKIN, Ronald en BRYAN MAGEE, *Los hombres detrás de las ideas*, cap. XIII. “Filosofía y política. Diálogo con Ronald Dworkin”, México, F.C.E., 1982, pág. 266.

64. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob. cit., pág. 280.

65. Ibid., pág. 248.

66. Ibid., pág. 299.

*bles para todos*<sup>67</sup>. Es decir que “todos los bienes sociales primarios, (...) han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados”. Se aborda de este modo, en el Capítulo V de la obra, “Porciones distributivas” lo que Rawls considera como el segundo aspecto del sistema social: el que especifica y establece desigualdades económicas y sociales.

El objetivo de una teoría de la justicia no es, aclara Rawls, el estudio de la economía, sino que “únicamente nos conciernen algunos problemas morales de la economía política”<sup>68</sup>. Es categórica, sin embargo, su afirmación de que la elección de un sistema económico “debe ser hecha sobre bases morales y políticas tanto como económicas. Las consideraciones acerca de la eficacia no son sino una base de decisión y, a menudo, una base de decisión relativamente pequeña”<sup>69</sup>. Nos encontramos, por tanto, lejos de una postura que deje librada la asignación de los bienes económicos a los azares del mercado. Puede comprenderse por ello que, luego de haber distinguido entre bienes públicos y privados, Rawls afirme que “la provisión de bienes públicos debe ser estructurada a través del proceso *político* y no a través del mercado”<sup>70</sup>.

Ahora bien, lo que el sistema social debe asegurar es (además de la igual libertad de conciencia y de la igual participación o libertad política), la justa igualdad de oportunidades, ya que no alcanza, para garantizar la justicia, con la sola defensa de la igualdad formal. “Esto significa que, además de ofrecer iguales oportunidades de enseñanza y cultura, a personas similarmente capacitadas, bien subvencionando escuelas privadas o estableciendo un sistema de escuelas públicas, también, refuerza y su-

67. *Ibid.*, pág. 82.

68. *Ibid.*, pág. 302.

69. *Ibid.*, pág. 297.

70. *Ibid.*, pág. 304. (La cursiva es nuestra)

braya la igualdad de oportunidades en las actividades económicas y en la libre elección de ocupación. (...) Finalmente, el gobierno garantiza un mínimo social, bien por asignaciones familiares y subsidios especiales, por enfermedad o desempleo, o, más sistemáticamente, por medios tales como un impuesto negativo sobre la renta<sup>71</sup>. El principio de la diferencia va sin embargo más allá, ya que, y al margen de la igualdad de oportunidades, no acepta ninguna diferencia en el sistema que, al mismo tiempo, no redunde en beneficio de los peor posicionados.

A los fines de cumplir con tales objetivos podemos considerar que el gobierno posee, en materia económica, cuatro funciones básicas: 1) la función de asignación, 2) la función estabilizadora, 3) la función de transferencia, y 4) la función de distribución. La primera función, de asignación, tiene por objeto mantener el sistema de precios factiblemente competitivo, previniendo la formación de un mercado de poder irracional; la segunda, garantizar el pleno empleo. Estas dos funciones “en conjunto tratan de mantener la eficacia general de la economía de mercado”<sup>72</sup>. En cuanto a la función de transferencia, nos dice Rawls, dado que “un sistema competitivo de precios no toma en consideración las necesidades, (...), no puede ser el único mecanismo de distribución”<sup>73</sup>.

Existe, finalmente, una función de distribución. “Su tarea es la de preservar la justicia de las porciones distributivas mediante la tributación y los reajustes necesarios sobre los derechos de propiedad”. En virtud de la misma el gobierno habrá de imponer, en primer lugar, ciertos impuestos sobre la donación y la sucesión y, en segundo lugar, establecer un esquema de tributación, a fin de proveer los bienes públicos y hacer los pagos necesarios para satisfacer el principio de la diferencia. El

71. *Ibid.*, pág. 313.

72. *Ibid.*, pág. 314.

73. *Ibid.*, pág. 314.

propósito de los impuestos a las donaciones y a las sucesiones es doble. Dado que, como habíamos visto, la distribución de la propiedad es una de las condiciones que permite la existencia de la democracia, ellos intentan, por una parte, “corregir, gradual y continuamente la distribución de la riqueza y prevenir las concentraciones de poder perjudiciales para la equidad de la libertad política y de la justa igualdad de oportunidades”<sup>74</sup>. El gobierno, sin embargo, no sólo ha de alentar “una amplia dispersión de la propiedad” en nombre del primer principio, sino que, asimismo, ha de utilizar de estos impuestos como medio para hacer efectivo el principio de la diferencia. Es por ello que, sostiene Rawls, “la herencia es permisible, siempre que la desigualdad resultante sea en ventaja de los menos afortunados y compatible con la libertad y la justa igualdad de oportunidades. (...) [L]a justa igualdad de oportunidades significa un conjunto de instituciones que asegure la igualdad de oportunidades para la educación y la cultura de personas similarmente capacitadas, y mantenga los trabajos y los empleos abiertos a todos, sobre la base de las capacidades y de los esfuerzos relacionados con la importancia de las tareas y trabajos. Son estas instituciones las que se ponen en peligro cuando las desigualdades de riqueza exceden un cierto límite. Por otro lado –concluye– la libertad política tiende a perder su valor y el gobierno representativo se convierte en tal gobierno únicamente en apariencia”<sup>75</sup>.

La segunda parte de la función de distribución es un esquema de tributación. Los recursos sociales han de ser cedidos al gobierno, de manera que pueda proveer bienes públicos, satisfaciendo de este modo el principio de la diferencia. De este modo, las dos partes de la función distributiva “derivan de los dos principios de la justicia. Los impuestos sobre sucesiones y sobre la renta en tasas progresivas (cuando son necesarias), y la

74. *Ibid.*, pág. 315.

75. *Ibid.*, pág. 316.

definición legal del derecho de propiedad, han de asegurar las instituciones de la libertad en una democracia de propiedad privada, y el valor justo de los derechos que establecen. Impuestos proporcionales sobre el gasto (o la renta), aseguran beneficios para los bienes públicos, para la función de transferencia y para el establecimiento de la justa igualdad de oportunidades en la enseñanza o en casos análogos, de modo que se obtenga como resultado el segundo principio”.

El objetivo de estas funciones habrá de ser el de evitar que un pequeño sector de la sociedad acapare el dominio de los recursos productivos; se favorece, de este modo, el establecimiento de un régimen democrático en el que la tierra y el capital estén ampliamente distribuidos. Cuando esto ocurre y las porciones distributivas satisfacen los principios de justicia, nos dice Rawls, pueden enfrentarse muchas de las críticas que el socialismo ha realizado a la economía del mercado. Sin embargo, agrega, *un régimen liberal socialista puede tener respuesta para los dos principios de la justicia*. Esta afirmación es de suma importancia ya que, aunque es claro que Rawls parece inclinarse hacia un sistema de libre mercado, desde su perspectiva, los principios de la justicia podrían ser compatibles con una economía socialista<sup>76</sup>.

76. Esto permite matizar las interesantísimas observaciones de Jacques Bidet en el sentido de que en Rawls el sometimiento de lo económico a lo político se limitaría a la distribución, pero no a la producción: “La dicotomía en dos principios es congruente con una división de la estructura básica en dos campos, uno político, al que se aplica el primero; y otro económico, al que se aplica el segundo. Y cabe decir que tal dicotomía define, en general, el liberalismo. Quesnay y Smith son los primeros que han mostrado la autonomía del campo económico en tanto sistema que debe reproducirse. (...) Hegel tratará de superar en el Estado, en tanto que comunidad superior, este deslindamiento entre burgués y ciudadano, que le niega a éste toda competencia en la vida económica de la nación. Marx recusará más radicalmente todavía la legitimidad de esta separación. Y los socialistas expresarán, a títulos diversos (y con éxito), el proyecto de inscribir las relaciones económicas propiamente dichas en un ordenamiento político. En un primer enfoque, Rawls ocupa en

Una vez garantizadas las competencias del Estado en materia de distribución, Rawls se encarga de señalar cuáles son los criterios que, a su entender, no pueden inspirarla. En primer lugar rechaza, pese a lo arraigada que pueda estar en el sentido común, la idea de que la renta, la riqueza y los bienes en general, han de ser distribuidos de acuerdo a un criterio moral. “El concepto de valor moral –afirma– es inferior a los conceptos del derecho y la justicia, y no desempeña ningún papel en la definición substantiva de las porciones distributivas”<sup>77</sup>, de aquí que sea “incorrecto decir que porciones distributivas justas recompensen a los individuos de acuerdo con su valor moral”<sup>78</sup>.

Y agrega:

Ninguno de los principios de la justicia aspira a recompensar a la virtud. El principio que intuitivamente parece más cercano al de recompensar el merecimiento moral, es el de la distribución de acuerdo con el esfuerzo, o aun mejor, de acuerdo con el esfuerzo consciente. Una vez más, de todos modos, parece claro que el esfuerzo que una persona desea hacer está influenciado por sus capacidades naturales, sus conocimientos y las alternativas que se le ofrecen. Los mejor dotados tratan de hacer un esfuerzo consciente, y no parece haber medio de desestimar su mejor fortuna. La idea de un criterio compensador es impracticable<sup>79</sup>.

Asimismo, si consideramos que no podemos invocar el valor moral como criterio de distribución, deberemos abstenernos

---

este aspecto una posición intermedia, puesto que somete lo económico a lo político, por lo que respecta a la distribución, pero no la producción. Más exactamente: liberal en el sentido de que confía plenamente en la economía de mercado para garantizar la racionalidad y dinámica económicas, puede también, justificadamente pasar por un adversario del liberalismo, en la medida en que, (...), ‘desnaturaliza’ y desacraliza radicalmente la propiedad, sometiendo la cuestión de las rentas y de las riquezas al principio de diferencia”. Jacques BIDET, *John Rawls y la teoría de la justicia*, ob. cit., págs. 30-31.

77. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob. cit., pág. 352.

78. Ibid., pág. 352.

79. Ibid., pág. 312.

de favorecer ciertas actividades invocando como justificación su posible valor intrínseco. En este sentido, afirma Rawls, “los principios de justicia no permiten subvencionar universidades e institutos, u óperas y teatros, sobre las bases de que estas instituciones son intrínsecamente valiosas y que, aquellos que las componen, han de ser ayudados incluso a expensas de otros que no reciben beneficios compensadores. La tributación con estos fines sólo puede justificarse si promueve directa o indirectamente las condiciones sociales que aseguran las libertades iguales y fomentan de modo adecuado los intereses de los menos aventajados”<sup>80</sup>.

No queremos con esto sostener que todos los fines sean de igual valor, ni que las personas deban abandonar la búsqueda de la excelencia, pero afirma, “la perfección humana ha de buscarse dentro de los límites del principio de libre asociación”. De este modo, “las personas se unen para fomentar sus intereses artísticos y culturales, del mismo modo que lo hacen para formar comunidades religiosas. No usan el aparato coercitivo del estado para obtener para ellos una más amplia libertad o mayores porciones distributivas, sobre la base de que sus actividades tienen mayor valor intrínseco. El perfeccionismo, se rechaza como principio político. Así, los recursos sociales necesarios para proteger las asociaciones dedicadas a fomentar las artes, la cultura y la ciencia en general, han de conseguirse como una justa retribución por los servicios prestados, o por contribuciones voluntarias que los ciudadanos desean hacer”<sup>81</sup>.

### El deber y la obligación

#### *1. El problema de la injusticia de las leyes*

Aún resta, para completar el análisis de las instituciones que garantizan los principios de justicia, examinar un último asunto

80. Ibid., pág. 371.

81. Ibid., pág. 368.

to: el de la actitud que hemos de tomar ante las normas injustas. Con ello, Rawls, desplazando el eje de su atención pasa, de lo que denomina una *teoría ideal* de la justicia (que se interroga por los principios que deberían regir una sociedad bien ordenada) a una teoría de la *obediencia parcial*, preocupada por como tratar la *injusticia*.

En general, examino solamente los principios de la justicia que regularían una sociedad bien ordenada. (...) Por eso considero primeramente lo que llamo una teoría de la obediencia total, como opuesta a la de la obediencia parcial. Esta última estudia los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia. Comprende temas tales como la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa y de la justificación de los diversos medios existentes para oponerse a regímenes injustos, temas que van desde la desobediencia civil y la objeción de conciencia hasta la resistencia militante y la revolución<sup>82</sup>.

¿Qué hacer, pues, cuando las leyes no se ajustan a los principios de justicia? Conviene, en primer lugar, señala Rawls, distinguir dos situaciones distintas: la que se presenta cuando la misma estructura básica de la sociedad es injusta, de la planteada por la existencia de normas injustas en el seno de una sociedad razonablemente justa. No obstante ello, todo el análisis de la *Teoría de la justicia* se limita, exclusivamente, a esta segunda situación.

El problema de la injusticia en el marco de una “situación casi justa” se plantea, nos dice, porque, a pesar de la perfección de las instituciones que hayamos diseñado, no existe procedimiento que *per se* pueda garantizar que todas las decisiones del gobierno sean justas. Existen, sin duda procesos que tienen una mayor tendencia a producirlas. La regla de mayorías, en especial, “ofrece su justificación como el medio más eficaz de garantizar una legislación justa y efectiva”<sup>83</sup>. Rawls incluso explica por

82. Ibid., pág. 25.

83. Ibid., pág. 396.

qué considera que las mayorías tienen mayor posibilidad de acertar en la toma de decisiones:

Si nos preguntamos si la opinión de la mayoría será correcta, es evidente que el procedimiento ideal guarda cierta analogía con el problema estadístico de conjuntar las ideas de un grupo de expertos, para obtener la mejor decisión. Aquí, los expertos son los legisladores racionales, capaces de considerar una perspectiva objetiva, ya que son imparciales. La sugerencia proviene de Condorcet y sugiere que si la posibilidad de un juicio correcto por parte del legislador representativo es mayor que la de un juicio incorrecto, la posibilidad de que el voto mayoritario sea correcto aumenta, como aumenta también la posibilidad de una decisión correcta por parte del legislador representativo (...).

[S]uponemos normalmente que un debate ideal entre muchas personas llegará más fácilmente a la decisión correcta (si es necesario a través del voto) que las deliberaciones de uno de ellos por sí solo. ¿Por qué esto es así? En la vida diaria el intercambio de opiniones con los demás modera nuestra parcialidad y amplía nuestra perspectiva (...). Los beneficios del debate residen en el hecho de que incluso los legisladores representativos sufren limitaciones de conocimiento y de su capacidad de razonar. (...) El debate es un medio de combinar información y de ampliar el alcance de los argumentos. Al menos a través del tiempo, los efectos de la deliberación común parecen destinados a ofrecer soluciones<sup>84</sup>.

No obstante ello, agrega, “cualquier procedimiento político practicable puede producir un resultado injusto. De hecho, no existe un esquema de reglas políticas de procedimiento que garanticen que no se promulgará una legislación injusta”<sup>85</sup>. De allí la importancia de preguntarse sobre cómo reaccionar ante la

84. *Ibid.*, págs. 398/399

85. *Ibid.*, pág. 230.

presencia de normas injustas dictadas, en este caso, dentro del marco de un sistema constitucional razonablemente justo.

¿Suspende la injusticia de una ley nuestra obligación de acatarla? No necesariamente –sostiene Rawls– dado que, salvo casos muy graves, estamos obligados a obedecerlas.

Las mayorías (o coaliciones de minorías) están sujetas a cometer errores, si no por falta de conocimiento e información, como resultado de enfoques limitados y egoístas. No obstante, nuestro deber natural de apoyar aquellas instituciones que sean justas, nos obliga a obedecer las leyes y los programas injustos o, al menos, a no oponernos a ello por medios ilegales, en tanto estas leyes o programas no excedan ciertos límites de injusticia. Ya que se nos exige defender una constitución justa, hemos de aceptar uno de sus principios esenciales, el de la regla de mayorías. En un estado casi justo, tenemos normalmente el deber de obedecer leyes injustas, en virtud de nuestro deber de apoyar una constitución justa<sup>86</sup>.

Al elegir una constitución, y al adoptar alguna forma de la regla de mayorías, los grupos aceptan los riesgos de sufrir los defectos del sentido de la justicia de los demás para obtener las ventajas de un procedimiento legislativo eficaz. No hay otro modo de producir un régimen democrático<sup>87</sup>.

Podemos decir, pues, que, en principio, “la injusticia de una ley no es, por lo general, una razón suficiente para no cumplirla”<sup>88</sup> “Cuando la estructura básica de la sociedad es razonablemente justa –agrega– hemos de reconocer que las leyes injustas son obligatorias siempre que no excedan ciertos límites de injusticia”. Pero, con esto, queda planteado un nuevo interrogante, puesto que si bien no parece difícil “explicar por qué hemos de obedecer leyes justas promulgadas bajo una constitución justa

86. *Ibid.*, pág. 394.

87. *Ibid.*, pág. 395.

88. *Ibid.*, pág. 391.

(...). El problema es el de bajo qué circunstancias y hasta qué punto estamos obligados a obedecer acuerdos injustos”<sup>89</sup>. Intentar dilucidar cuáles puedan ser estos límites nos acerca, “al complicado problema del *deber* y la *obligación política*”<sup>90</sup>, problema que se desdobra, a su vez, a lo largo de su tratamiento en el capítulo VI, en dos cuestiones distintas, aunque directamente vinculadas: la pregunta sobre el fundamento de la obligación jurídica y la pregunta sobre el derecho de resistencia. Y las respuestas que Rawls proponga nos ubican de lleno dentro de su intento de restaurar la filosofía política normativa.

### 2. *El fundamento de la obligación jurídica*

Problema clásico, si lo hay; la pregunta sobre el fundamento de la obligación jurídica atraviesa toda la historia de la filosofía. ¿Por qué estamos obligados a obedecer las normas justas y dentro de qué límites, en caso de injusticia, estamos autorizados a desconocerlas? La mera aceptación de esta cuestión, en la que tradicionalmente se ha visto la remisión del derecho a la moral, nos ubica, de por sí, en el terreno de la teoría política normativa. Diversas escuelas, por el contrario, han negado la legitimidad de la pregunta. El positivismo, fiel al principio de que la ciencia no debe ser valorativa, rechaza la noción misma de justicia y considera que la causa de nuestra aceptación de las leyes reside, simplemente, en la sanción que traería aparejada su incumplimiento. “De esta forma –señala Carpintero– existiría una obligación o deber de obedecer una norma jurídica cuando esté previsto un castigo para el caso de su incumplimiento”<sup>91</sup>.

89. *Ibid.*, pág. 391.

90. *Ibid.*, pág. 391.

91. Cfr. CARPINTERO, Francisco, *Una introducción a la ciencia jurídica*, Madrid, Civitas S.A., 1989, págs. 150, 346 y sigs.

La respuesta del utilitarismo: obedecemos a las normas por un puro cálculo de conveniencia, tampoco parece dar cabida a las nociones de deber y obligación. Ellas constituyen, en cambio, un *propio*, tanto del kantismo cuanto del iusnaturalismo medieval, resultando más difícil pronunciarse respecto de su vigencia en la filosofía clásica precristiana<sup>92</sup>.

¿Qué posición toma Rawls en este tema? Puede afirmarse, en primer término, que tanto la pregunta sobre la justicia o injusticia de las normas cuanto sus reflexiones sobre la legitimidad y los límites de la resistencia a la injusticia, lo separan radicalmente del positivismo. Resulta asimismo manifiesto, en segundo lugar que, en polémica con el utilitarismo, pretende reivindicar la idea de un *deber* de justicia en sentido fuerte, lo que resulta congruente con sus permanentes apelaciones a la filosofía de Kant. Ni nuestra obediencia a las leyes se reduce a la búsqueda del propio be-

92. Conocidos son los pasajes de Nietzsche en los que niega que la filosofía antigua hubiera conocido la noción de obligación. Cfr. *Genealogía de la moral*. En el mismo sentido, el medievalista Etienne Gilson remarca la novedad que supuso el pensamiento cristiano respecto de la filosofía antigua. “Para Aristóteles –señala– existe seguramente una deontología; hay cosas que es menester hacer, pero ‘sólo hay que hacerlas porque son requeridas para alcanzar cierto fin. El que no las hace se parece al arquero torpe que pretende apuntar a un blanco y lo yerra. Pero ese fin, que califica todas las acciones morales de los hombres, no se ofrece a la voluntad en Aristóteles, como un término puesto por la ley divina, impuesto por un creador a sus criaturas. De modo que bien puede haber, y hay ciertamente, relación de medio a fin, pero cierta relación que es más bien de conveniencia que de obligación (...) la conciencia cristiana prescribe siempre la acción como una obligación moral, noción que para nosotros es hoy tan familiar que olvidamos en qué tiempo apareció como una novedad, y por quién fue inventada’. GILSON, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 1981, pág. 324. Y agrega: “Según uno, la moral griega es esencialmente un eudeimonismo racional. En cuanto tal, permaneció ajena a toda noción de ley moral, de obligación, de deber, de responsabilidad y de mérito, y debía seguir siéndolo. De origen judeocristiano, esas ideas son esencialmente religiosas; nunca debieron introducirse en la filosofía, y el error de Kant es haberlas introducido”.

neficio, ni el deber para con las mismas se explica en términos de mero vínculo contractual. Resulta capital, en este sentido, la distinción que realiza entre las nociones de *deber* y *obligación*, con las que titula, justamente, este capítulo tercero de la segunda parte.

¿Qué es una obligación (*obligation*)? A diferencia de otras exigencias morales, nos dice Rawls, las obligaciones se originan “como resultado de nuestros actos voluntarios: estos actos pueden consistir en compromisos expresos o tácitos, tales como los contratos y las promesas; pero pueden no serlo, como en el caso de la aceptación de beneficios”<sup>93</sup>. Y agrega: “Asumimos obligaciones al contraer matrimonio, así como cuando aceptamos puestos con autoridad judicial, administrativa o de otra clase. Adquirimos obligaciones mediante promesas y acuerdos tácitos”<sup>94</sup>. La fuerza vinculante de las obligaciones radica en lo que Rawls llama el principio de imparcialidad (*fairness*). La idea básica, nos dice, es que cuando un grupo de personas se ha comprometido libremente en una cooperación mutuamente beneficiosa y uno de los acordantes ha obtenido de ella beneficios, se ve comprometida a cumplir con su propio aporte. El principio de fidelidad, agrega, “no es sino un caso especial del principio de imparcialidad, aplicado a la práctica social de prometer”<sup>95</sup>.

Distinta es la situación de los deberes (*natural duties*). Lo propio de los deberes naturales es que en ellos *la obligación* no nace del consentimiento. “Lo característico de los deberes naturales es que se nos aplican con independencia de nuestros actos voluntarios. (...) Tenemos, por ejemplo, un deber natural de no ser crueles, y un deber de ayudar al prójimo, ya sea que nos hayamos comprometido a estas acciones o no. No nos sirve como defensa o como excusa el decir que no hemos prometido no ser crueles o vengativos, o ayudar a los demás”<sup>96</sup>. Rawls con-

93. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, *ob. cit.*, pág. 136.

94. *Ibid.*, pág. 137.

95. *Ibid.*, pág. 385.

96. *Ibid.*, pág. 138.

sidera, además, que existen múltiples deberes naturales. Son, de este modo “ejemplos de deberes naturales: el deber de ayudar a otro cuando lo necesita, o está en peligro, siempre y cuando se pueda hacerlo sin riesgo o pérdida excesivos; el deber de no dañar o perjudicar a otro; el deber de no causar sufrimiento innecesario”<sup>97</sup>. Es, asimismo, un deber natural, el deber de mutuo respeto, que consiste en “mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral”, y ello supone “tratar de comprender sus aspiraciones e intereses desde su punto de vista”<sup>98</sup>.

Pues bien, señala Rawls, el vínculo que nos une a la comunidad política tiene más que ver con el *deber* que con la *obligación*. “Existen diversas maneras a través de las cuales podemos vincularnos a las instituciones políticas. La mayoría de las veces el deber natural de justicia es el más fundamental ya que en general obliga a los ciudadanos y no requiere ningún acto voluntario para ser aplicable”<sup>99</sup>. Como después veremos, estas afirmaciones, esenciales a su pretensión de rescatar una filosofía normativa, se derivan del rechazo de Rawls por las posiciones utilitaristas. No es la búsqueda del propio beneficio, y ni siquiera un sentido de la imparcialidad (reciprocidad por los beneficios recibidos) lo que nos ha de ligar a la comunidad política, sino un genuino sentido de justicia, que se presenta para nosotros como un deber. “Desde el punto de vista de la teoría de la justicia, el deber natural más importante es el de defender y fomentar las instituciones justas. (...) [S]i la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justa que es posible esperar dadas las circunstancias, todos tienen un deber natural de hacer lo que se les exige”<sup>100</sup>. El sentido de justicia supone, pues, una vinculación mucho más intensa con la comunidad que la mera bús-

97. *Ibid.*, pág. 137.

98. *Ibid.*, pág. 378.

99. *Ibid.*, pág. 140.

100. *Ibid.*, pág. 374.

queda de la utilidad, y se presenta como la gran fuerza capaz de garantizar y darle permanencia a la sociedad.

Sin embargo, como veremos, el planteo de Rawls se presenta como esencialmente ambivalente, pues, a pesar de su antiutilitarismo, no parece escapar totalmente a la lógica de esta filosofía. Si la búsqueda del propio beneficio es la única motivación que impulsa a los hombres a asociarse, nos dice, probablemente tenderán a eludir sus compromisos tanto en caso de que evalúen que ello ha de serles de más utilidad que la colaboración con la empresa común (el problema de los *free riders*), cuando si sospechan que los demás habrán de incumplir con las obligaciones asumidas. En consecuencia, resulta extremadamente beneficioso elegir el deber natural de justicia por sobre el principio de utilidad, puesto que sólo de este modo puede garantizarse la estabilidad de la sociedad. El problema radica, sin embargo, en que, según Rawls, *elegimos* este principio, ya que con ello su propia argumentación se acerca, peligrosamente, al tipo de razonamiento que pretende rechazar. Puede aceptarse, probablemente, que “en una sociedad bien ordenada el conocimiento de que los ciudadanos tienen un efectivo sentido de la justicia es una gran fuerza social que tiende a hacer estables los acuerdos justos”. Lo que parece contradictorio es que fundemos la idea de un deber no elegido justamente en la elección del principio por el que nos veríamos obligados. En Kant, la noción del imperativo categórico se presenta como un hecho y en modo alguno depende de nuestro consentimiento. Cabe preguntarse, pues, hasta qué punto esta “deontología con rostro humano”<sup>101</sup>, como la califica Sandel, resulta suficiente para fundar un *deber* de justicia.

101. Cfr. SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2000, pág. 28.

### 3. *La resistencia a las normas injustas*

Tenemos, pues, en principio, el *deber* de defender y fomentar las instituciones justas. De ello se deriva que, si la estructura básica de la sociedad es justa, más allá de la conveniencia y de la utilidad, “todos tienen el deber natural de hacer lo que se les exige”. Es más, hasta cierto punto, como viéramos, el deber de obedecer a las leyes se extiende incluso a las normas injustas. “En un estado próximo a la justicia, existe normalmente el deber (y para algunos también la obligación) de obedecer las leyes injustas mientras no excedan ciertos grados de injusticia”<sup>102</sup>. Pero, precisamente, porque nos remiten a la noción de justicia, porque nuestra relación con las normas es moral, pasado cierto grado de injusticia pierden su fuerza obligatoria. De allí que, en determinadas circunstancias, resulte válido desobedecer las leyes, aun cuando hayan sido promulgadas por una autoridad democrática. Deber de obedecer y derecho de resistencia son, pues, dos caras de la misma moneda.

En cuanto a la negativa a obedecer las leyes, dos son las situaciones contempladas por Rawls: la desobediencia civil y la objeción de conciencia.

Por lo que a la desobediencia civil respecta, ella es definida como un “acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno”<sup>103</sup>. Es, en primer lugar, contraria a la ley; aunque, aclara Rawls, no es preciso que se viole la misma ley que se cuestiona (no parece razonable cometer actos de traición como un medio de oponerse a una ley que la pene). En segundo lugar es política, porque no apela a principios de moralidad personal o a doctrinas religiosas, sino que se invoca la concepción de la justicia comúnmente compartida que

102. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, *ob. cit.*, pág. 396.

103. *Ibid.*, pág. 405.

subyace bajo el orden político. Es, en tercer lugar, pública, porque el acto contrario a la ley no es encubierto o secreto. Y es por último no violenta, y ello por un motivo fundamental, pues expresa la desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley. “La ley se rompe, pero la fidelidad a la ley viene expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta”<sup>104</sup>. De este modo, sostiene Rawls, la teoría de la desobediencia civil “[i]ntenta formular las bases sobre las que puede desobedecerse a una autoridad democráticamente legitimada, por medios que, aunque son contrarios a la ley, expresan, no obstante, una fidelidad a la ley y una apelación a los principios políticos fundamentales de un régimen democrático”<sup>105</sup>.

Ahora bien: ¿en qué casos podemos decir que la desobediencia civil está justificada? Parece razonable, nos dice Rawls, “limitarla a casos claramente injustos y, preferiblemente, a aquellos casos que suponen un obstáculo cuando se trata de evitar otras injusticias”<sup>106</sup>. En especial parece apropiada para resistir graves infracciones al primer principio de justicia. “La violación del principio de libertad igual es el objetivo más apropiado de la desobediencia civil”<sup>107</sup>. En casos en que esté en juego el segundo principio de justicia, la resistencia debería limitarse al caso de graves violaciones al principio de la justa igualdad de oportunidades. El motivo aducido es que las infracciones al segundo principio son más difíciles de reconocer, siendo frecuente la existencia de opiniones conflictivas en este punto. “La razón para ello, es que se aplica en primer lugar a las instituciones y programas económicos y sociales. La elección entre estas opiniones depende de creencias teóricas y especulativas y de la abundancia

104. *Ibid.*, pág. 407.

105. *Ibid.*, pág. 427.

106. *Ibid.*, pág. 413.

107. *Ibid.*, pág. 414.

de información estadística (...). Por tanto, a menos que las leyes impositivas estén proyectadas para atacar o disminuir la libertad básica, no serán normalmente rechazadas a través de la desobediencia civil”<sup>108</sup>.

Distinta a la situación planteada por la desobediencia civil, sería la que nos presenta la objeción de conciencia. Ella consiste en “no consentir un mandato legislativo más o menos directo, o una orden administrativa”<sup>109</sup>. Existen varias diferencias –dice Rawls– entre la objeción de conciencia y la desobediencia civil. En primer lugar, no necesariamente la objeción de conciencia implica apelar al sentido de justicia de la mayoría. Los que se niegan a obedecer son menos optimistas que aquellos que llevan a cabo la desobediencia civil. Un ejemplo típico de objeción de conciencia es el de la negativa de los primeros cristianos a cumplir ciertos actos de piedad prescritos por el estado pagano. Pero a nuestro autor le preocupa más (y es evidente la influencia que aquí tiene el problema de Vietnam), el caso de la “objeción a participar en ciertos actos de guerra, o a servir en las fuerzas armadas”<sup>110</sup>.

Ello explica que, en ocasión de abordar el problema de la justificación de la objeción de conciencia Rawls extienda su teo-

108. *Ibid.*, pág. 414. Resultan interesantes, respecto de este planteo, las observaciones de Bidet, en el sentido de que “El peligro que amenaza a la justicia es de manera desproporcionada interpretado en los términos, tradicionales de un cierto liberalismo, de la división entre mayoría política y minorías (...). A esto se añade una tendencia correlativa a no legitimar la acción conflictiva, más que cuando está motivada por una amenaza a los derechos cívicos, o a los derechos del individuo como tal. Buena prueba de ello es que Rawls no reconoce que el principio de diferencia pueda ser motivo, legítimo, de ‘desobediencia civil’. ¿Qué decir entonces de una práctica bastante comparable, como la de la huelga?: ¿se convierte en ilegítima cuando afecta a la cuestión de las ‘desigualdades’, que constituyen, como es sabido, su objeto prioritario?”, BIDET, Jacques, *John Rawls y la teoría de la justicia*, *ob. cit.*, pág. 104.

109. *Ibid.*, pág. 410.

110. *Ibid.*, pág. 419.

ría de los principios de justicia al ámbito de las relaciones internacionales.

La justicia entre los estados viene determinada por los principios que serían elegidos en la posición original (...).

El principio básico de la ley de las naciones es un principio de igualdad. Los grupos independientes, organizados en estados, tienen ciertos derechos fundamentales iguales. (...) Una consecuencia de esta igualdad de las naciones, es el principio de autodeterminación, el derecho de un pueblo a solucionar sus propios asuntos sin la intervención de poderes extranjeros. Otra consecuencia sería el derecho a la autodefensa para repeler un ataque, (...). Un último principio es el de que han de respetarse los tratados. (...) Estos principios establecen cuándo tiene una nación un motivo justo para la guerra, o según la frase tradicional: su “*jus ad bellum*”. Pero hay también principios que regulan los medios que puede usar una nación para emprender la guerra, su “*jus in bello*”. Incluso en una guerra justa, hay ciertas formas de violencia que son estrictamente inadmisibles, y cuando el derecho que un país tiene a la guerra es cuestionable o incierto, los límites sobre los medios que se pueden usar, son más severos<sup>111</sup>.

Recién en obras más tardías, sin embargo, como *The Law of Peoples*<sup>112</sup>, Rawls se propone trazar el panorama de una teoría, tanto ideal como real, de la justicia en el marco de las relaciones internacionales, que incluya, entre otros temas, una teoría de la guerra justa. En *A theory of justice* el problema le preocupa, meramente, en tanto que la violación de estos principios es la que puede dar lugar a la objeción de conciencia en tiempos de guerra. “Si a un soldado se le ordena participar en ciertos actos de guerra ilícitos, puede negarse a ello, si razonable y conscientemente cree que se violan gravemente los principios que se aplican a

111. Ibid., pág. 420.

112. Cfr. RAWLS, John, *The Law of Peoples*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1999.

la conducta en la guerra. Puede objetar que su deber natural de no convertirse en un agente de una injusticia grave y perjudicial para otro, pesa más que su deber de obediencia”<sup>113</sup>.

Y agrega:

Imaginemos una sociedad democrática en la que existe el reclutamiento. Una persona puede negarse conscientemente a cumplir con su deber de entrar en las fuerzas armadas durante una guerra sobre las bases de que el objeto del conflicto sea injusto. Puede ocurrir que el objeto de la guerra sea un beneficio económico, o mayor poder nacional. La libertad básica de los ciudadanos no puede ser interferida para conseguir estos fines y, además, es injusto y contrario al derecho internacional atacar por estas razones la libertad de otras sociedades. Por tanto, no existe una causa justa para la guerra, y esto hace evidente que un ciudadano está justificado al negarse a cumplir su deber jurídico. (...) Existe, a veces, una última base para la objeción, fundamentada no en el objeto de la guerra sino en cómo ésta sea llevada a cabo. (...) En realidad, si los objetivos del conflicto son lo suficientemente dudosos, y la posibilidad de recibir órdenes injustas lo suficientemente grande, tenemos no sólo el derecho, sino también el deber, de negarnos<sup>114</sup>.

En síntesis: la afirmación de que es posible una teoría de la justicia, conlleva, al mismo tiempo, la afirmación de que existe un deber moral para con las normas y la convicción de que resulta legítima la resistencia en caso de su manifiesta injusticia. Dicha resistencia, con todo, se encuentra acotada, dentro del marco de una sociedad razonablemente justa, única situación tenida en cuenta por el análisis de Rawls, a la existencia de graves violaciones al primer principio de justicia, y se reduce a la desobediencia civil y la objeción de conciencia<sup>115</sup>.

113. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob. cit., pág. 421.

114. Ibid., pág. 423.

115. Pese a las indudables diferencias, creemos que si comparamos lo manifestado hasta aquí por RAWLS con las cuestiones planteadas por el iusnaturalismo clásico encontramos algunos puntos de coincidencia. También la doctrina del derecho natural considera posible, en contra de las pretensiones

## La justificación de las soluciones

Una vez descrito el ordenamiento institucional capaz de garantizar la cooperación entre personas, dadas las circunstancias de escasez de bienes, mutuo desinterés y “diversidad de creencias filosóficas y religiosas y de doctrinas políticas y sociales”, hemos de pasar a exponer el razonamiento mediante el que Rawls pretende justificar dicha conclusión. A él dedica la primera parte de su libro: *Teoría*. Ella se encuentra subdividida, a su vez, en tres capítulos. El primero, *La justicia como imparcia-*

---

del positivismo, que una norma, emanada de los poderes políticos legítimamente constituidos sea injusta. En estricto rigor, sostiene el iusnaturalismo, deberíamos afirmar que una norma contraria al orden natural, es decir, injusta, no es ley y que, en consecuencia, no obliga en conciencia. Ahora bien, salvo casos extremos, el que una ley injusta no obligue en conciencia no significa, sin embargo, que la misma no deba ser obedecida. Ya que cada ley puede ser obedecida por dos motivos diferentes: o por su obediencia incondicional a su sacralidad como ley, o también, aunque se sepa que no es una ley por el respeto debido a la autoridad de la cual emana. Como sostiene Tomás de Aquino, cuando quien ejerce el poder político abusa de su autoridad, no estamos obligados a considerar sus órdenes como justas, ni podemos atribuir a sus prescripciones el carácter y la santidad de las leyes, pero el poder político como tal es titular de respeto, y de ahí que sus prescripciones deban ser obedecidas (Cfr. GILSON, Etienne, *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid, Rialp, 1981, pág. 343 y sigs.). Y, en este sentido, cabe decir que sólo en situaciones extremas, resulta legítimo resistir a la autoridad. Pero, incluso, aun en este último caso, conviene distinguir entre la resistencia pasiva, (el denegar la obediencia) y la resistencia activa ya que, salvo casos extremos, sólo aquella puede considerarse como moralmente aceptable. Como sostiene Messner, “La doctrina del Derecho natural ha tenido siempre buenas razones para defender el principio de que la resistencia pasiva constituye, fuera de algunos casos muy especiales, el único medio adecuado desde el punto de vista político y ético para defender los derechos de libertad de los ciudadanos frente al abuso del poder estatal. En el caso de que ese abuso vaya unido a un despotismo, toda clase de lucha defensiva armada y de revolución conduce, según la experiencia, por lo general, a males mucho más graves en la comunidad política de los que suponía el abuso mismo del poder estatal” (Cfr. MESSNER, Johannes, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid, Rialp, 1967, pág. 899).

lidad, explica el sentido de la obra; el segundo, *Los principios de justicia*, analiza los dos principios (el principio de la libertad igual y el principio de la diferencia), anteriormente mencionados; y el tercero, *La posición original*, contiene el razonamiento a través del cual pretende fundamentarlos.

Rawls apela, para ello, a la tradición contractualista. La idea intuitiva básica –sostiene– es “considerar los principios de la justicia como el objeto de un acuerdo original en una situación inicial debidamente definida”. Estos principios, agrega, “son aquellos que serían aceptados por personas racionales dedicadas a promover sus intereses y que estuvieran en esta posición de igualdad con objeto de establecer los términos básicos de su asociación”<sup>116</sup>. Se trata, pues de imaginar una supuesta situación en la que individuos libres e iguales tuviesen que acordar los principios que habrán de permitir la mutua colaboración. Habremos de considerar, asimismo, que las partes son racionales, entendiendo la noción de racionalidad “en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual, se emplean los medios más efectivos para los fines dados”<sup>117</sup>. Ello que equivale a decir que son “mutuamente desinteresados”<sup>118</sup> o que no pretenden conferirse mutuamente beneficios”<sup>119</sup>. Se trata, en suma, de colocar a las personas en una hipotética situación originaria (equivalente del estado de naturaleza), en la que al buscar cada una su propio interés realizan, sin embargo, una elección lo más equitativa (*fair*) posible, acordando de este modo principios básicos de justicia que pudieran ser universalmente aceptados.

El mecanismo del que se vale Rawls es lo que llama el “velo de ignorancia”. Las partes de este hipotético contrato no han de saber el lugar que ocuparán dentro de la sociedad que están

116. *Ibid.*, pág. 143

117. *Ibid.*, pág. 31.

118. *Ibid.*, pág. 171.

119. *Ibid.*, pág. 171.

organizando, lo que garantiza la imparcialidad de las decisiones que se tomen. “El velo de ignorancia –señala un comentarista– es una prueba intuitiva de equidad, como cuando tratamos de asegurar la división equitativa de un pastel asegurándonos de que la persona que lo corta no conoce cuál va a ser el pedazo que cogerá”<sup>120</sup>. Con ello se hace posible, asimismo, la elección unánime de una determinada forma de justicia.

Es esta búsqueda de unanimidad en el terreno de la justicia, justamente, una de las notas que caracterizan el pensamiento filosófico de Rawls.

La posición original está caracterizada de tal manera que hace posible la unanimidad; (...). Hume y Adam Smith suponen que si los hombres tuviesen que considerar un punto de vista determinado, el del espectador imparcial, llegarían a convicciones similares. (...) En su mayor parte la tradición filosófica, incluido el intuicionismo, ha supuesto que existe alguna perspectiva apropiada desde la cual la unanimidad en cuestiones morales se supone, al menos entre personas racionales con una información similar. (...) En este sentido, la idea de unanimidad entre personas racionales está implícita en la tradición de la filosofía moral...

Lo que distingue a la justicia como imparcialidad es cómo ésta caracteriza la situación inicial, el esquema en donde aparece la condición de unanimidad. Ya que puede darse a la posición original una interpretación kantiana, esta concepción de la justicia tiene afinidades con el idealismo. Kant intentó dar una base filosófica a la idea de Rousseau de la voluntad general. La teoría de la justicia a su vez trata de presentar un proceso natural, traducción de la concepción kantiana del reino de los fines y de las nociones de autonomía y del imperativo categórico. De este modo, la estructura subyacente de la doctrina de Kant se separa de sus bases metafísicas”<sup>121</sup>.

120. KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995, pág. 76.

121. *Ibid.*, pág. 300.

Mucho se ha discutido sobre el significado de este “Kant sin metafísica”, o sobre la universalidad del acuerdo alcanzado de este modo. Poco después de su publicación, algunas interpretaciones consideraron que la *Teoría de la justicia* constituía, en lo esencial, el intento de alcanzar, mediante un principio formal (a la manera, justamente, del imperativo categórico), un criterio para juzgar valorativamente sobre el contenido de las normas positivas. Las constantes apelaciones a Kant parecían permitir una lectura en este sentido. Sin embargo, ha sido el mismo Rawls quién, en obras posteriores, aclarara que la *Teoría de la justicia* se propone solamente como un modo de alcanzar un acuerdo que permita la convivencia en la *actual civilización occidental*, partiendo para ello de ciertas *intuiciones básicas* que se consideran como dadas en *nuestra* cultura, y que renuncia, por rehusar fundarlas metafísicamente, a toda pretensión de validez universal<sup>122</sup>.

122. Richard Rorty, ha puesto especial énfasis en esta interpretación no universalista del pensamiento de Rawls: “Muchas personas, y yo entre ellas, tomaron en un principio a *Teoría de la justicia* (...) como una continuación del esfuerzo Iluminista por basar nuestras intuiciones morales en una concepción de la naturaleza humana; más específicamente, como un proyecto neokantiano de basarlas en la noción de ‘racionalidad’. Sin embargo, los escritos de Rawls que sucedieron a *Teoría de la justicia*, nos han ayudado a comprender que habíamos interpretado erróneamente su libro, que habíamos puesto el énfasis en los elementos kantianos de él, en detrimento de los hegelianos y deweyanos. Esos escritos posteriores hacen mucho más explícita que en el libro citado la doctrina metafísica de Rawls según la cual “lo que justifica una concepción de la justicia no es su ser en relación con un orden anterior a nosotros y que nos es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra conciencia de que, dada la historia y dadas las arraigadas tradiciones de nuestra vida pública, ésta es la doctrina más razonable para nosotros.” (RAWLS, J., *Kantian constructivism*, pág. 519). Si se la vuelve a leer a la luz de párrafos como el citado, la *Teoría de la justicia* no aparece ya como un trabajo encaminado a brindar una interpretación filosófica del ser humano, sino solamente a una descripción histórico-sociológica de lo que somos en la actua-

El artículo *La Justicia como Equidad: Política, no Metafísica* resulta particularmente significativo a este respecto:

En este artículo comentaré, en términos generales, cómo entiendo actualmente la concepción de la justicia que denominaré “justicia como equidad” (presentada en mi libro *A theory of justice*). Emprendo esta tarea porque puede parecer que dicha concepción depende de pretensiones filosóficas que quisiera evitar, por ejemplo, pretensiones de validez universal (...) <sup>123</sup>.

El propósito de la justicia como equidad es, entonces, práctico y no metafísico o epistemológico: se presenta no como una concepción verdadera de la justicia, sino como una concepción que puede constituir la base de un acuerdo político. (...) Para asegurar este acuerdo procuramos, en la medida de lo posible, evitar las cuestiones controvertidas, sean filosóficas, morales o

---

lidad. RORTY, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” en: Gianni Vattimo, *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1992, pág. 40. Y comentando el artículo de Rawls: *La Justicia como Equidad, Política no Metafísica* agrega: “Rawls dice que, así como el pensamiento social del Iluminismo sugirió colocar entre paréntesis muchos temas teológicos fundamentales al elaborar las instituciones políticas, del mismo modo nos hace falta ahora colocar entre paréntesis muchos temas fundamentales de la indagación filosófica. (...) Dice en efecto: “Puesto que la justicia en cuanto equidad es entendida como una concepción política de la justicia aplicada a una sociedad democrática, trata en lo posible de no invocar asertos filosóficos o políticos de ningún tipo. Más que nada, trata de basarse solamente en algunas ideas intuitivas fundamentales, que se hallan radicadas en las instituciones políticas de una sociedad democrática y en la tradición interpretativa pública de esas ideas... Rawls sugiere que, en lugar de promover la búsqueda de ‘un orden moral anterior e independiente’, cuando lo que se tiene como mira es una concepción de la justicia es necesario limitarse a recoger ‘algunas convicciones consolidadas, como la fe en la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud’ y, además, ‘se debe tratar de organizar las ideas intuitivas fundamentales y los principios implícitos de esas convicciones en una coherente concepción de la justicia’. Esta actitud es completamente historicista y antiuniversalista”, Ídem, pág. 36.

123. RAWLS, John, *La justicia como equidad: Política, no Metafísica*, Agora, Verano de 1996, núm. 4, pág. 27.

religiosas. Procedemos de esta manera, no porque estas cuestiones sean irrelevantes o porque las encaremos con indiferencia, sino porque creemos que son muy importantes y reconocemos que no existe una forma de resolverlas políticamente.(...) En consecuencia, la justicia como equidad deliberadamente permanece en la superficie filosóficamente hablando.

En contraste con el liberalismo como doctrina moral comprensiva, la justicia como equidad se propone ofrecer una concepción política de la justicia arraigada en las ideas intuitivas básicas de la cultura pública de una democracia constitucional. Suponemos que estas ideas pueden ser afirmadas por cada una de las doctrinas morales opuestas que circulan en una sociedad democrática razonablemente justa. De esta manera, la justicia como equidad procura identificar el núcleo de un consenso superpuesto, es decir, las ideas intuitivas compartidas que, tras articularse como una concepción política de la justicia, resultan suficientes para asegurar un régimen constitucional justo<sup>124</sup>.

La misma idea aparece en *Political Liberalism*:

La tercera característica de una concepción política de la justicia es que su contenido se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática<sup>125</sup>.

El problema radica en que, planteada así la cuestión, no resulta clara nuestra relación con los dos principios de justicia ni los motivos que justifiquen la existencia de un *deber natural* de obedecerlos. Kant, tan citado por Rawls, había definido al deber como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”<sup>126</sup>. El concepto de deber suponía, pues, para él, no sólo

124. *Ibid.*, pág. 44.

125. RAWLS, John, *Liberalismo político*, *ob. cit.* pág. 38.

126. KANT, Manuel, “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, trad. García Morente, en Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*, México, Editorial Porrúa, 1977, pág. 25.

la concordancia objetiva con la ley moral, sino que el único motor de la voluntad haya sido el respeto a la ley. Que la voluntad haya obrado no *de conformidad* con el deber sino *por deber*, excluyéndose de este modo como fundamento de determinación de la voluntad a la inclinación. “La conciencia de una libre sumisión de la voluntad bajo la ley, como unida sin embargo con una inevitable coacción hecha a todas las inclinaciones, (...), es, pues, el respeto hacia la ley”<sup>127</sup>. Esta ley, la ley moral que exige y también inspira ese respeto se nos presenta a su vez como un *factum*. “Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, (...) ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*)”<sup>128</sup>. En este sentido, la ley moral es “un imperativo que manda categóricamente, porque la ley es incondicionada”<sup>129</sup>. Muy distinta parece ser la idea Rawlsiana de un convenio, realizado para alcanzar nuestro propio beneficio en el que los términos del acuerdo se desprenden de la actual situación de nuestra cultura occidental<sup>130</sup>.

Los motivos de esta ambivalencia, creemos, habremos de encontrarlos en la tercera parte de la obra, la más interesante desde una perspectiva filosófica, en la que Rawls analiza las nociones de justicia y de bien.

127. KANT, Manuel, *Crítica de la razón práctica*, *ob. cit.*, pág. 147.

128. *Ibid.*, pág. 112.

129. *Ibid.*

130. Ver a este respecto mi artículo “El problema de la racionalidad práctica en John Rawls”, *Dikaion*, Año 15, Núm. 10, Bogotá, diciembre 2001.

*Los fundamentos filosóficos. (La primacía de la justicia por sobre el bien)*

La tercera parte de la obra (en la que se abordan temas más directamente filosóficos), está destinada a discutir las relaciones entre bien y justicia y a justificar lo que Rawls llama la primacía de la justicia por sobre el bien, es decir, que Rawls aquí explica por qué cree que si bien nuestras sociedades hoy día no pueden aspirar a lograr un consenso entre sus miembros respecto de lo que es una vida buena, si pueden, y deben, alcanzar un ideal de justicia compartida.

**La bondad como racionalidad**

¿Cuándo decimos que algo o alguien es bueno? Para los casos más simples, nos dice Rawls, podemos decir que “A es un buen X, cuando –y sólo cuando– A tiene las propiedades (en un grado superior al promedio o norma X) que es racional desear en un X, en vista del uso que se da a los X, o que se espera dar, etcétera”<sup>131</sup>. Un buen reloj será, de este modo, aquel que tenga las características que es racional desear en un reloj: “si suponemos que, por definición, un reloj es un artículo utilizado para que marque la hora, (...), será lógico que un buen reloj sea uno que marque la hora exacta”<sup>132</sup>.

Rawls insiste en que hay un amplio acuerdo entre los autores acerca de la descripción del bien en esta línea, cita para ello a Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Kant, y agrega: “no hay nada necesariamente justo, ni moralmente correcto, acerca del punto de vista desde el que se juzga que las cosas son buenas o malas. Se puede decir de un hombre que es un buen espía, o un

131. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob.cit., pág. 441.

132. Ibid., pág. 444.

buen asesino, sin aprobar sus actividades. Aplicando la definición a este caso, se interpretaría que estamos diciendo que el individuo a quien nos referimos tiene los atributos que es racional desear en un espía o en un asesino, dadas las funciones que se espera que realicen los espías y los asesinos”<sup>133</sup>.

La noción de bien se usa en este caso, aclara, en un sentido eminentemente *descriptivo*, expresando la correspondencia entre medio y meta. Un buen reloj será el que marque bien la hora, supuesto que yo pretenda alcanzar con él esta finalidad.

De manera análoga habremos de considerar que el proyecto de vida de una persona es bueno cuando le permite a ésta alcanzar las metas que previamente se haya fijado. Desde este punto de vista se entiende que Rawls pueda identificar la noción de *bien* con la de *racionalidad*, entendida, tal como lo hace desde el comienzo de la obra, en un sentido eminentemente *instrumental* (“el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la *teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para los fines dados*”)<sup>134</sup>.

El hombre es, justamente, una persona moral, consciente, unificada, por su capacidad de vivir de acuerdo a propósitos coherentes, sistemáticos; por su capacidad de proyectar. Su racionalidad radica, esencialmente, en esta posibilidad de ordenar ciertos medios en función de metas: “*Proyectar, por tanto, es, en parte, inventariar*. Tratamos de organizar nuestras actividades en una sucesión temporal, en la que cada una se mantiene durante un cierto tiempo. (...) Los recursos básicos de tiempo y de energía se asignan a distintas actividades, según la intensidad de los deseos a que responden y según la medida en que probablemente contribuirán a la consecución de otros fines. El objeto de la deliberación es el de encontrar el proyecto que mejor orga-

133. *Ibid.*, pág. 446.

134. *Ibid.*, pág. 31. (La cursiva es nuestra).

nice nuestras actividades e influya en la formación de nuestros deseos subsiguientes, de modo que nuestros propósitos e intereses puedan combinarse fructíferamente en un solo esquema de comportamiento. (...) Un proyecto, pues, se compone de subproyectos convenientemente dispuestos en una jerarquía, y los rasgos generales del proyecto permiten que los objetivos e intereses más permanentes se complementen entre sí”<sup>135</sup>.

En consecuencia, podremos considerar que un proyecto de vida a largo plazo es mejor que otro: “si permite el estímulo y la satisfacción de todos los objetivos e intereses del otro proyecto, y el estímulo y la satisfacción, además, de algún otro objetivo o interés. Debe preferirse el proyecto más inclusivo, si lo hay, porque comprende todos los objetivos del primer proyecto y, por lo menos, otro objetivo más. *Si este principio se combina con el de los medios efectivos, juntos definen la racionalidad como la preferencia, en igualdad de circunstancias, de los mayores medios para realizar nuestros propósitos*, y el desarrollo de intereses más amplios y más variados suponiendo que esas aspiraciones puedan llevarse a cabo”<sup>136</sup>.

Aparece de este modo el concepto de racionalidad deliberativa. “Ésta caracteriza al futuro bien de una persona, en conjunto, como lo que esta persona desearía y buscaría ahora, si las consecuencias de todas las diversas formas de comportamiento que se le ofrecen fuesen, en el momento actual, exactamente previstas por ella y adecuadamente realizadas en su imaginación. El bien del individuo es la hipotética composición de las fuerzas impulsivas que resulta de la reflexión deliberativa que cumple determinadas condiciones”<sup>137</sup>.

Esta noción de racionalidad excluye, sin embargo, de manera categórica, la noción de *naturaleza* en sentido aristotélico, la

135. Ibid., pág. 454.

136. Ibid., pág. 457.

137. Ibid., pág. 460.

convicción de que la persona encuentra en ella fines que *descubre*, que preexistan a su propia libertad. La racionalidad se determina, exclusivamente, en relación a metas que el hombre libremente elige. Es lo que Rawls expresa diciendo que el yo es anterior a sus fines.

[I]maginemos a alguien cuyo único placer consiste en contar briznas de hierba en diversas zonas geoméricamente conformadas, como *parterres* y espacios bien recortados. Por lo demás, es inteligente y posee, en realidad, aptitudes poco comunes, pues vive de lo que gana resolviendo difíciles problemas matemáticos. La definición del bien nos obliga a reconocer que el bien para este hombre consiste, ciertamente, en contar briznas de hierba, o, más exactamente, su bien está determinado por un proyecto que concede un lugar especialmente relevante a esta actividad. Ante su caso, intentaríamos otras hipótesis. Tal vez sea un hombre especialmente neurótico y haya adquirido, en los primeros años de su vida, una aversión a la compañía humana, y por eso cuenta briznas de hierba, para evitar el trato con otras personas. Pero, si admitimos que su naturaleza consiste en disfrutar con esta actividad y en no disfrutar con ninguna otra, y que no hay modo posible de cambiar esta condición, entonces no hay duda de que un proyecto racional para él se centrará en esa actividad. Será para él la finalidad que regula la catalogación de sus acciones, y esto decide que es bueno para él. Recurro a este caso fantástico, sólo para demostrar que la exactitud de la definición del bien de una persona en términos del proyecto racional para ella no requiere que sea verdadero el principio aristotélico<sup>138</sup>.

Pueden existir, en consecuencia, proyectos de vida *incompatibles* que deban ser considerados, sin embargo, como *igualmente racionales*. Y no existe manera racional de elegir entre los mismos, a no ser que podamos incluirlos dentro de un plan más abarcador, pues sólo cuando las metas perseguidas se presentan como *medios* ordenados a los efectos de alcanzar un *mismo*

138. *Ibid.*, pág. 478.

objetivo, tiene sentido la pregunta de cuál medio es más *bueno*, o sea, idóneo para llevarnos al fin.

[H]ay un procedimiento de deliberación que todavía no he mencionado, y es el de analizar nuestros objetivos. Es decir, podemos tratar de encontrar una descripción más detallada o más esclarecedora del objeto de nuestros deseos, esperando que los principios correspondientes resuelvan luego el caso. Así, puede ocurrir que una caracterización más plena o más profunda de lo que deseamos revele que, en última instancia, existe un *proyecto que lo incluye*.

Consideremos de nuevo el ejemplo del proyecto de unas vacaciones. Muchas veces, cuando nos preguntamos por qué deseamos visitar dos lugares distintos, descubrimos que en el fondo se encuentran *ciertos fines más generales*, y que todos ellos pueden cumplirse yendo a un lugar mejor que al otro<sup>139</sup>.

El problema de la elección racional quedaría entonces resuelto en caso de existir un único fin dominante respecto del cual todos los otros fines pudieran ser considerados como medios. Este habría sido, según Rawls, el camino intentado por Aristóteles, o el propuesto por San Ignacio de Loyola al decir que el fin “dominante” es el de servir a Dios.

[E]s fácil ver por qué la idea de que haya un único fin dominante (...) al que es racional aspirar resulta sumamente atractiva. Porque, si existe ese fin al que se subordinan todos los demás fines, es probable que todos los deseos, en la medida en que sean racionales, admitan un análisis que muestre cuáles son los principios que corresponde aplicar. El procedimiento para hacer una elección racional y la concepción de esta elección, estarían, pues, perfectamente claros: la deliberación atendería siempre a unos medios para unos fines, estando todos los fines menores, a su vez, ordenados como medios para un solo fin dominante. Las numerosas cadenas finitas de razones acaban concluyendo y encontrándose en el mismo punto<sup>140</sup>.

139. *Ibid.*, pág. 609. (La cursiva es nuestra).

140. *Ibid.*, pág. 610.

Ahora bien, el rechazo de la idea metafísica de naturaleza lo lleva a Rawls a sostener que también los últimos fines dependen de la libre elección personal: “Porque el yo es anterior a los fines que mediante él se afirman; incluso un fin dominante tiene que ser elegido entre numerosas posibilidades. No hay modo de sobrepasar la racionalidad deliberativa”<sup>141</sup>. Por ello, todo intento de sentar un fin último termina siendo tan vago, que resulta imposible orientarse por el mismo.

El carácter extremado de las concepciones propias del fin dominante se oculta, frecuentemente, bajo la vaguedad y la ambigüedad del fin propuesto. Por ejemplo, si Dios es concebido (y seguramente debe serlo) como un ser moral, el fin de servirle sobre todas las cosas queda sin especificar, en la medida en que las divinas intenciones no están claras en la revelación, ni resultan evidentes a la razón natural. (...) Como las cuestiones disputadas suelen situarse en este punto, la solución propuesta por la ética religiosa es sólo aparente. (...) *El bien humano es heterogéneo, porque los propósitos del yo son heterogéneos*<sup>142</sup>.

Toda decisión, termina, pues, en última instancia, dependiendo de motivaciones que no son racionales. “Utilizando como guías los principios de elección racional y formulando nuestros deseos de la forma más lúcida que nos sea posible, podemos reducir el campo de la elección puramente preferencial, *pero no podemos eliminarlo totalmente*. La indeterminación de la decisión parece surgir, pues, del hecho de que una persona tenga muchos objetivos para los que no se dispone de ningún patrón comparativo, adecuado para decidir entre ellos cuando entran en conflicto”<sup>143</sup>.

En más de un aspecto este análisis se asemeja al realizado por Kant, en el Libro Segundo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Kant distingue allí entre dos tipos de impera-

141. Ibid., pág. 619.

142. Ibid., pág. 612. (La cursiva es nuestra).

143. Ibid., pág. 610.

tivos, los categóricos, que son los que ordenan una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, y los hipotéticos, que ordenan una acción al considerarla como medio para alcanzar alguna otra cosa. Estos imperativos hipotéticos, a su vez, se dividen en problemáticos y asertóricos. Un imperativo hipotético problemático, ordena una acción como medio para un fin, que puede o no quererse. Estos imperativos pueden, en general, llamarse imperativos de habilidad. Si un médico quiere curar a alguien, deberá realizar ciertas acciones, al igual que un envenenador deberá poner determinados medios si en vez de curar quiere matar. “Los preceptos que sigue el médico para curar perfectamente al hombre y los que sigue el envenenador para matarlo, seguramente son de igual valor, en cuanto que cada uno de ellos sirve para realizar cumplidamente su propósito”<sup>144</sup>. No se trata en este caso, dice Kant, de saber si el fin es en sí mismo racional y bueno. El imperativo problemático ordena, simplemente, lo que resulta menester realizar a los efectos de conseguir un fin que no necesariamente debe ser querido. El imperativo hipotético asertórico, en cambio, y éste es el punto que nos interesa, manda una acción como medio para conseguir un fin real, que necesariamente debe darse.

Escuchemos a Kant en este punto:

Hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales (...), y éste es el propósito de la felicidad. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad es asertórico. (...) Ahora bien; la habilidad para elegir los medios conducentes al mayor posible bienestar propio, podemos llamarla sagacidad (...) el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la propia felicidad, esto es, al precepto de la sagacidad, es hipotético”<sup>145</sup>.

144. KANT, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. García Morente, México, Porrúa, 1977, pág. 35.

145. *Ibid.*, pág. 36.

Estos *imperativos de la sagacidad* coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían, como éstos, analíticos, si fuera igualmente fácil dar un concepto determinado de la felicidad. Pero, continúa diciendo Kant, “es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado (...) nadie es capaz, de determinar, por un principio, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, (...). Así, el problema ‘determinar con seguridad y universalidad qué acción fomente la felicidad de un ser racional’ es totalmente insoluble”<sup>146</sup>.

Ahora bien, además de los motivos teóricos que tengamos para afirmar que el bien humano es heterogéneo, la imposibilidad de llegar a un acuerdo respecto de los proyectos de vida constituye, señala Rawls, especialmente en sus últimas obras, un hecho irreversible de la moderna cultura occidental. Llevando a su culminación la fragmentación de la unidad medieval iniciada por la Reforma, la sociedad democrática “está marcada por una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales opuestas entre sí e irreconciliables”<sup>147</sup>.

Como señalé anteriormente, la Reforma y sus consecuencias constituyen el origen histórico de estos supuestos liberales. Hasta las Guerras de Religión de los siglos dieciséis y diecisiete, los términos equitativos de cooperación social estaban estrictamente delimitados: se consideraba imposible la cooperación social en base al respeto mutuo entre personas con distintas creencias religiosas; o, siguiendo los términos aquí empleados, entre personas que afirman ideas del bien fundamentalmente diferentes<sup>148</sup>.

La existencia de esta pluralidad de visiones, racionales, aunque incompatibles entre sí, que, como viéramos, constituye una de las

146. *Ibid.*, págs. 37/38. (La cursiva es nuestra).

147. RAWLS, John, *Liberalismo político*, *ob. cit.*, pág. 29.

148. RAWLS, John, *La justicia como equidad, política no metafísica*, *ob.cit.*, pág. 46.

*circunstancias* de la justicia (cfr. pág. 5), es la que explica la importancia otorgada, en el sistema de Rawls, al primer principio de la justicia, “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”<sup>149</sup>. En tanto no afectemos la igual libertad de otros ciudadanos, cada persona tiene derecho a elegir su propio proyecto de vida.

Como cada persona es libre de proyectar su vida según le plazca (mientras sus intenciones sean compatibles con los principios de la justicia), no se requiere unanimidad respecto a los patrones de racionalidad<sup>150</sup>.

En una sociedad bien ordenada, por tanto, los proyectos de vida de los individuos son diferentes, en el sentido de que tales proyectos dan especial importancia a diferentes propósitos, y las personas quedan en libertad de determinar su bien, sin contar con los puntos de vista de los otros, más que a título consultivo. Ahora bien, esta variedad en las concepciones del bien es buena en sí misma, o, dicho de otro modo, es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada deseen que sus proyectos sean diferentes<sup>151</sup>.

Lejos del perfeccionismo aristotélico, que considera competencia del Estado la promoción de una determinada concepción del bien entre sus miembros, Rawls asume, en consecuencia, que la primera tarea de una sociedad bien ordenada consiste en la defensa de la autonomía de sus miembros.

## El sentido de la justicia

Ahora bien, aunque no es necesario, a los efectos de garantizar la existencia de una sociedad bien ordenada, que sus miem-

149. *Ibid.*, pág. 82.

150. *Ibid.*, pág. 493.

151. *Ibid.*, pág. 495.

bros compartan una misma visión sobre el bien, resulta sin embargo imprescindible, sostiene Rawls, que sus miembros puedan alcanzar una visión unánime sobre lo que es la justicia.

En una sociedad bien ordenada, por tanto, los proyectos de vida de los individuos son diferentes, en el sentido de que tales proyectos dan especial importancia a diferentes propósitos, y las personas quedan en libertad de determinar su bien, sin contar con los puntos de vista de los otros, más que a título consultivo. Ahora bien, esta variedad en las concepciones del bien es buena en sí misma, o, dicho de otro modo, es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada deseen que sus proyectos sean diferentes. (...) Pero la situación es enteramente distinta con la justicia: aquí exigimos no sólo unos principios comunes, sino unos modos bastante similares de aplicarlos en los casos particulares, de modo que pueda definirse un ordenamiento final de pretensiones opuestas. Los juicios de la justicia sólo son consultivos en circunstancias especiales<sup>152</sup>.

Una y otra vez insiste Rawls en esta idea: no es necesario que los ciudadanos de un estado concuerden respecto de sus ideas del bien, pero es esencial la coincidencia en lo que hace a la idea de justicia.

Un segundo contraste entre lo justo y lo bueno consiste en que es una cosa buena, en general, que las concepciones que los individuos tienen de su propio bien difieran de un modo notable, mientras *no ocurre lo mismo respecto a sus concepciones de lo justo*. En una sociedad bien ordenada, los ciudadanos sostienen los mismos principios del derecho y tratan de alcanzar el mismo juicio en los casos particulares<sup>153</sup>.

Explicar esta afirmación requerirá que abordemos una de las cuestiones centrales de la filosofía política: la de la pregunta sobre la causa que mueve a los hombres a asociarse. De entre

152. *Ibid.*, pág. 495.

153. *Ibid.*, pág. 494.

las respuestas que, a lo largo de la historia, se han dado a esta pregunta, nos interesa considerar especialmente dos, claramente enfrentadas entre sí: la de quienes afirman, como Aristóteles lo hiciera, que la naturaleza social del hombre es la causa eficiente del Estado y la de quienes por el contrario sostienen, siguiendo las huellas trazadas por Spinoza y Hobbes, que el egoísmo es la fuerza que impulsa a los hombres a la colaboración<sup>154</sup>.

Ahora bien, el pensamiento de Rawls, en este punto, parece intentar una alternativa media entre ambos extremos. Aunque ha seguido a Hume al hablar sobre las circunstancias que hacen necesaria a la justicia (recordemos el *solo por el egoísmo y limitada generosidad de los hombres, juntamente con los escasos medios que la naturaleza nos proporciona para nuestras necesidades, se produce la justicia*), y ha sostenido, asimismo, que en la situación originaria las partes son *mutuamente desinteresadas*, parece oponerse, sin embargo (sin dejar por ello de rechazar las visiones “perfeccionistas” u “orgánicas” de la sociedad), a la idea de que sea posible fundar una sociedad sobre la sola base del egoísmo.

La justificación de por qué Rawls considera al egoísmo insuficiente para garantizar la estabilidad de la sociedad la desarrolla en su crítica a lo que denomina “la noción de sociedad privada”. Esta noción de sociedad privada –nos dice– “se encuentra en muchos sitios. Son bien conocidos los ejemplos en Platón, *La República* (369-372), y en Hegel, *Filosofía del Derecho* (n.182-187), bajo el epígrafe de sociedad civil. El hábitat natural de esta noción se encuentra en la teoría económica (equilibrio general), y la discusión de Hegel refleja su lectura de Adam Smith, *La riqueza de las naciones*”<sup>155</sup>. Lo característico de este

154. Esta visión pesimista caracterizó tanto a los representantes de la ilustración inglesa y escocesa (Hume, Mandeville), cuanto a los fundadores de la escuela de economía clásica (Adam Smith, Malthus), diferenciándolos de los iluministas de Francia y Alemania, más cercanos a la idea de la bondad natural del hombre y del progreso indefinido.

155. *Ibid.*, pág. 576. Para el concepto de sociedad civil, que RAWLS parece hacer sinónimo de sociedad privada, puede consultarse a Norberto BOBBIO “El

tipo de sociedad es que sus miembros se avienen a colaborar con el único fin de incrementar el propio beneficio. Resultan altamente significativos, para clarificar esta noción, los textos de Platón y de Hegel antes mencionados. En el pasaje de *La República* (criticado por Aristóteles en su *Política*, 1291 a 10-19), Platón coloca el origen de la sociedad en la necesidad mutua de asistencia de los hombres.

---

fragmento canónico para el nacimiento del significado 'sociedad civil' que se ha vuelto habitual es aquel en el cual Marx, en el Prefacio de la Contribución a la crítica de la economía política, escribe que estudiando a Hegel llegó a la convicción de que las instituciones jurídicas y políticas tienen sus raíces en las relaciones materiales de existencia ' que Hegel... comprendía bajo el nombre de 'sociedad civil' y de esto deriva la consecuencia de que 'la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la economía política. No importa que en este fragmento Marx haya dado una interpretación reductiva y deformante del concepto hegeliano 'sociedad civil', (...); lo que importa resaltar es que (...), 'sociedad civil' significa el conjunto de las relaciones interindividuales que están fuera o antes del Estado, y en cierta forma agota la comprensión de la esfera preestatal diferente y separada de la del Estado, la misma esfera preestatal que los escritores del derecho natural y en parte en la línea de los primeros economistas, comenzando por los fisiócratas, habían llamado estado de naturaleza o sociedad natural. La sustitución realizada en el lenguaje marxista de la expresión 'estado de naturaleza' por la expresión 'sociedad civil', mediante Hegel pero mucho más allá de Hegel, se comprueba en el fragmento de una obra de juventud como *La sagrada familia* en la que se lee: El 'Estado moderno' tiene como 'base natural' (obsérvese: 'natural' ) la sociedad civil, el hombre de la sociedad civil, es decir, el hombre independiente, unido a otro hombre sólo por el vínculo del interés privado y de la necesidad natural inconsciente (trad. it. p.126). Todavía más sorprendente es que el carácter específico de la sociedad civil definida de esta manera coincida totalmente con el carácter específico del estado de naturaleza hobbesiano que es, como bien se sabe, la guerra de todos contra todos: Toda la 'sociedad civil' es precisamente esta guerra (del hombre contra el hombre), uno contra otro, de todos los individuos, aislados uno de otro ahora sólo por su 'individualidad', y es el movimiento general, desenfrenado, de las potencias elementales de la vida liberadas de las cadenas de los privilegios (ídem, pág. 130)", Norberto BOBBIO, *Estado, gobierno y sociedad*, México, F.C.E., 1994, pág. 46. Afirma asimismo Bobbio respecto del uso de la expresión en Hegel: "La interpretación de la sociedad civil

-A mi juicio –dije yo–, la ciudad tiene su origen en que cada uno de nosotros no se basta a sí mismo y necesita de muchas otras cosas. O a qué otra causa atribuyes tú el origen de la ciudad?

-A ninguna otra- contestó.

-Tenemos, pues, que un hombre se une a otro llevado por una necesidad, y a otro llevado por otra necesidad diferente, y como las necesidades son varias, su multiplicidad reúne a muchos hombres en un mismo lugar, que se asocian para ayudarse entre sí, y a esta sociedad le damos el nombre de ciudad, no te parece?

-Sin duda.

-Mas cuando uno da a otro lo que tiene o efectúa el cambio de una cosa por otra, ¿no lo hace con la convicción de que obra en su propio interés?

Y en su *Filosofía del derecho*, Hegel afirma, al abordar el tema de la sociedad civil que: “En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines, los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular”<sup>156</sup>.

Según Rawls, pues, los principales rasgos de la sociedad privada son: “primero, que las personas que la comprenden, ya sean individuos humanos o asociaciones, tienen sus propios fines privados, que son contrarios o independientes, pero en ningún caso complementarios. Y, segundo, no se considera que las institu-

---

hegeliana como el lugar cuya anatomía debe buscarse en la economía política es parcial y, en referencia a la comprensión del pensamiento genuino de Hegel, desorientadora. (...) La sociedad civil hegeliana representa el primer momento de la formación del Estado, el Estado jurídico-administrativo, cuya tarea es la de regular las relaciones externas, mientras que el Estado propiamente dicho es el momento ético-político, cuya misión es la de realizar la adhesión íntima del ciudadano a la totalidad de la que forma parte, tanto así que se podría llamar el Estado interno o interior”, *Ibid.*, págs. 52/53.

156. HEGEL, G. W., *Filosofía del derecho*, Barcelona, EDHASA, 1988, pág. 260.

ciones tengan valor alguno por sí mismas, pues la actividad de ocuparse en ella no se estima como un bien, sino, en todo caso, como una carga. Así, pues, cada persona valora los ordenamientos sociales sólo como un medio para sus fines privados. Nadie tiene en cuenta el bien de los otros, ni lo que poseen; más bien, cada uno prefiere el esquema más eficaz que le dé la mayor proporción de beneficios”<sup>157</sup>. La sociedad privada, en consecuencia, “no se mantiene unida por una convicción pública de que sus ordenamientos básicos son justos y buenos en sí mismos, sino por los cálculos de todos, o de un número suficientemente algo para mantener el esquema, de que cualquier cambio posible reduciría el volumen de los medios que los individuos emplean para perseguir sus fines personales”<sup>158</sup>.

El rechazo de esta perspectiva lo llevará a Rawls a criticar, asimismo, algunas formulaciones contemporáneas cercanas a la misma. En especial polemiza con la llamada “teoría económica de la democracia”, citando expresamente, como representantes de esta corriente a J. M. Buchanan y Gordon Tullock y a su obra *The Calculus of Consent*<sup>159</sup>. Esta alusión es sumamente interesante ya que nos permite comprender por qué, en oposición a dichos autores, Rawls considera necesaria la existencia de un “sentido de la justicia compartido” para garantizar la estabilidad de la sociedad.

La *teoría económica de la democracia*, ligada a la llamada *teoría de la elección racional*, nace del intento de aplicar algunos de los principios metodológicos propios de la economía a los análisis de la realidad política. Estos principios se reducen bá-

157. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob. cit., pág. 576.

158. Ibid., pág. 576.

159. Cfr. Ibid., Punto 31, nota 2, pág. 229. Acerca de la teoría económica de la democracia cita, además (Punto 54, nota 18, pág. 402), a J. A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3 a ed., Nueva York, Harper and Brothers, 1950, caps. 21-23 y DOWNS, Anthony, *An Economic Theory of Democracy*, Nueva York, Harper and Brothers, 1957. Punto 54, nota 18, pág. 402.

sicamente al individualismo metodológico y al supuesto de la racionalidad individual. El individualismo metodológico pretende explicar, a partir de las acciones individuales, los fenómenos de carácter colectivo. En general, se supone que estas acciones individuales responden al clásico criterio económico de la maximización de la utilidad: los individuos disponen de un conjunto finito de alternativas entre las que elegir y, de manera coherente con sus fines, escogen aquella que esperan que les proporcione el mayor grado de satisfacción o utilidad. En este sentido, los individuos son racionales.

Ahora bien, según Buchanan<sup>160</sup>, las relaciones políticas pueden, en muchos sentidos, ser consideradas análogas a las relaciones económicas. Ambas situaciones, afirma, “representan cooperación por parte de dos o más individuos. Tanto el mercado como el Estado son mecanismos a través de los cuales la cooperación se organiza y se hace posible. Los hombres cooperan a través del intercambio de bienes y servicios en mercados organizados, y tal cooperación implica beneficios recíprocos. El individuo entra en una relación de intercambio de bienes y servicios en mercados organizados, y tal cooperación implica beneficios recíprocos. El individuo entra en una relación de intercambio, en la cual él persigue su propio interés proporcionando algún producto o servicio que constituye un beneficio directo para el individuo que se encuentra al otro lado de la transacción. Básicamente, la acción política o colectiva desde el punto de vista individualista del Estado es bastante semejante. Dos o más individuos encuentran mutuamente ventajoso unir sus fuerzas para lograr ciertos objetivos comunes. En realidad, ellos ‘intercambian’ *inputs* con la seguridad de un *output* comúnmente compartido (...) La hipótesis más razonable sobre el comportamiento humano que este sencillo modelo sugiere es que los mismos valores básicos moti-

160 . Para explicar los lineamientos de esta teoría nos ceñiremos a su obra *The Calculus of Consent*.

van a los individuos en los dos casos, aunque los valores hedonísticos estrechamente concebidos parecen claramente pesar con más fuerza en la actividad económica que en la política”<sup>161</sup>.

Los politólogos –prosigue Buchanan– “parece que raramente han utilizado este enfoque esencialmente económico de la actividad colectiva. Sus análisis de los procesos de la elección colectiva han estado más a menudo fundamentados sobre la hipótesis implícita de que el individuo representativo trata no de maximizar su propia utilidad, sino de hallar el ‘interés público’ o el ‘bien común’ (...) A lo largo de los siglos, el buscador de beneficios, el maximizador de la utilidad, ha encontrado pocos amigos entre los filósofos morales y políticos. En los dos últimos siglos, la búsqueda del beneficio privado ha sido tolerada de forma relucante en el sector privado (...) En la esfera política, la búsqueda del beneficio privado por parte del individuo participante ha sido condenada casi universalmente de ‘demoníaca’ por los filósofos moralistas de muchas tendencias. Nadie parece haber investigado cuidadosamente la hipótesis implícita de que el individuo debe cambiar de cualquier modo sus mecanismos filosóficos y morales cuando se desplaza entre los aspectos privados y sociales de la vida”<sup>162</sup>. En consecuencia, la hipótesis económico individualista o de maximización de utilidad ha de ser la base, según Buchanan, para la comprensión de los comportamientos en los procesos políticos. Ello no equivale a sostener que el único móvil de los agentes radica en el impulso egoísta, sino que alcanza, para poder considerar a una relación como económica, con que el interés de la otra parte en el intercambio no se tenga en consideración.

Fácil es ver que esta descripción de la cooperación política coincide con lo que Rawls llama la *sociedad civil*. Ahora bien, a esta manera de entender los vínculos sociales nues-

161. BUCHANAN, Jaes y TULLOCK, Gordon, *El Cálculo del Consenso*, Barcelona, Planeta, 1993, pág. 44.

162. *Ibid.*, págs. 45/46.

tro autor contrapone lo que denomina *naturaleza social de la humanidad*.

La naturaleza social de la humanidad se manifiesta claramente en el contraste con la concepción de la sociedad privada. Así, los seres humanos tienen, de hecho, objetivos finales compartidos, y valoran sus instituciones y actividades comunes como buenas en sí mismas. Nos necesitamos unos a otros como participantes de unos modos de vida comprometidos en la persecución de sus propios objetivos, y los éxitos y las satisfacciones de los otros son necesarios y halagüeños para nuestro propio bien. (...) Podemos decir, pues, siguiendo a Humboldt, que es a través de la unión social fundada en las necesidades y posibilidades de sus miembros como cada persona puede participar en la suma total de los valores naturales realizados de los otros. Llegamos así a la noción de la comunidad del género humano cuyos miembros gozan de las excelencias recíprocas y de la individualidad suscitadas por las instituciones libres, y reconocen el bien de cada uno como un elemento de la actividad completa, cuyo esquema, en su conjunto, es objeto de general consentimiento y complace a todos. (...) A menos que esta adhesión se funda con elementos de *afecto* y de *amistad*, no mostrará los rasgos característicos de la unión social<sup>163</sup>.

Y agrega en nota al pie:

Como un claro ejemplo para ilustrar esta noción de la unión social, podemos considerar un grupo de músicos, cada uno de los cuales podría haberse preparado para tocar tan bien como los otros cualquier instrumento de la orquesta, pero, mediante una especie de acuerdo tácito, cada uno se propuso perfeccionar sus facultades sólo en el instrumento elegido, de modo que así se realizan las facultades de todos en sus ejecuciones conjuntas. Esta idea ocupa también un lugar fundamental en la obra de Kant, “Idea para una Historia Universal”, (...). [L]as personas se ne-

163. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob. cit., págs. 577/580.

## INTRODUCCIÓN A JOHN RAWLS

cesitan recíprocamente, porque sólo en la activa cooperación con los otros se logran cumplidamente las facultades de una persona. Sólo en una unión social se completa el individuo<sup>164</sup>.

El problema de la perspectiva individualista es que, a juicio de Rawls, ella no resulta suficiente para garantizar la *unión social*. De allí que merezca ser rechazada<sup>165</sup>. Una sociedad estable necesita que entre sus miembros se establezcan vínculos morales, y no de mera conveniencia. En especial es preciso que exista un *sentido de justicia*, por el cual los ciudadanos se sientan obligados a obrar *incluso a costa de sus propios intereses*<sup>166</sup>.

Una sociedad bien ordenada está regida también por su concepción pública de la justicia. Este hecho implica que sus miembros tienen un profundo deseo, normalmente eficaz, de actuar según requieren los principios de justicia<sup>167</sup>.

En una sociedad bien ordenada cada persona comprende los primeros principios que rigen el esquema en su conjunto, tal como este ha de ponerse en práctica a lo largo de muchas generaciones, y todos tienen un *decidido propósito de adherirse a esos principios en su proyecto de vida*<sup>168</sup>.

Rawls llega a utilizar expresiones tales como *amistad* o *amor a la humanidad*, para caracterizar la naturaleza del vínculo que debería enlazar a los miembros de una comunidad política: “El sentido de la justicia se halla unido al amor a la humanidad, (...). En realidad, sin un sentido de la justicia común o coincidente, la amistad social no puede existir”<sup>169</sup>. Esto explica la importancia dada, en el

164. Ibid., págs. 579/580.

165. La llamada teoría económica de la democracia, la interpretación que extiende las ideas y métodos básicos de la teoría del precio al proceso político, debe ser considerada cautelosamente, a pesar de sus méritos. Ibid., pág. 544.

166. Cfr. Una revisión de la idea de razón pública, en: RAWLS, John, *El derecho de gentes*, ob. cit., pág. 161.

167. Ibid., pág. 502.

168. Ibid., pág. 583. (La cursiva es nuestra).

169. Ibid., pág. 526.

capítulo VIII, dedicado al problema de la justicia, al estudio de cómo se desarrollan en el hombre los *sentimientos morales* y por qué, en su obra más tardía, *Liberalismo político*, insiste en la necesidad de tomar en cuenta ciertas *virtudes políticas*.

Si bien el liberalismo político busca un terreno común y es neutral en su objetivo, importa recalcar que, no obstante, puede afirmar la superioridad de ciertas formas de carácter moral, y alentar la práctica de ciertas virtudes morales. Así, la justicia en tanto que imparcialidad incluye tomar en cuenta ciertas virtudes políticas: las virtudes de la cooperación social justa, tales como las virtudes de la civilidad y de la tolerancia, de la razonabilidad y del sentido de la imparcialidad. (...) Como los ideales vinculados a las virtudes políticas están ligados a los principios de la justicia política y a las formas de juicio y de conducta esenciales para sostener la cooperación social justa a través del tiempo, esos ideales y virtudes son compatibles con el liberalismo político. Caracterizan el ideal del buen ciudadano de un Estado democrático; (...). De esta manera las virtudes políticas deben distinguirse de las virtudes que caracterizan a los estilos de vida que pertenecen a las doctrinas comprensivas religiosas y filosóficas<sup>170</sup>.

La contraposición entre sociedad privada y naturaleza social de la humanidad permite comprender, asimismo, la peculiar visión que Rawls tiene de la naturaleza del Poder Legislativo. La discusión legislativa, afirma, “ha de concebirse no como una contienda de intereses, sino como un intento de conseguir el mejor programa político, definido por los principios de la justicia”<sup>171</sup>. El procedimiento ideal se aclara, agrega, “observando cómo contrasta con el proceso de un mercado ideal. (...) el mercado obtiene un resultado eficaz, aún cuando todos traten de conseguir su propio beneficio, y suponiendo, desde luego, que así es como se comportan normalmente los agentes econó-

170. RAWLS, John, *Liberalismo político*, ob. cit., pág. 189.

171. Ibid., pág. 398.

micos. Al vender o al comprar para maximizar la cantidad de satisfacción o los beneficios, los consumidores y las empresas no emiten un juicio acerca de cuál es la configuración económica más feliz, dada la distribución inicial de activos. En realidad, intentan llevar a cabo sus fines en tanto lo permitan las normas, y cualquier juicio que emitan será siempre su propio punto de vista. (...) Por tanto, a pesar de ciertas semejanzas entre los mercados y las elecciones, el proceso del mercado ideal y el proceso legislativo ideal son diferentes en aspectos fundamentales. Están proyectados para conseguir diferentes fines: el primero se dirige a la eficacia y el segundo, en lo posible, a la justicia. (...) [L]a aplicación de la teoría económica al proceso constitucional actual tiene graves limitaciones, en tanto la conducta política esté afectada por el sentido que las personas tienen de la justicia, como ocurre en toda sociedad viable, en la que una legislación justa es el primer fin social<sup>172</sup>.

### La Teoría de la justicia como ideal político

Ahora bien, Rawls insiste, sobre todo en sus últimas obras, en que este ideal de justicia compartido, capaz de garantizar la estabilidad de la sociedad, ha de ser un ideal estrictamente *político*. Ello implica, a nuestro entender, dos afirmaciones diversas, aunque estrechamente relacionadas entre sí: a) la afirmación que la teoría de la justicia ha de ser independiente de toda concepción del bien, es decir, que ha de ser liberal y, b) la afirmación que la teoría de la justicia ha de ser independiente de toda visión filosófico o religiosa comprehensiva, *incluso* de la del propio liberalismo.

Una teoría de la justicia ha de ser, en primer lugar, *independiente respecto de toda concepción del bien*.

172. Ibid., pág. 400 y sigs.

Una de las más profundas distinciones entre las concepciones políticas de la justicia enfrenta a aquellas que consienten una pluralidad de concepciones del bien opuestas e incluso inconmensurables con aquellas que sostienen que no existe más que una única concepción del bien que debe ser reconocida por todas las personas, en la medida en que sean plenamente racionales. Las concepciones que se sitúan a un lado de esta distinción difieren en varios aspectos fundamentales de las que se sitúan al otro. Platón y Aristóteles, y la tradición cristiana representada por San Agustín y Santo Tomás, se sitúan del lado del bien racional único. Estas concepciones son teleológicas y sostienen que las instituciones son justas en la medida en que efectivamente promueven ese bien. Asimismo, desde la época clásica, la tradición dominante parece haber sostenido que no existe más que una única concepción del bien, y que el propósito de la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica, es definir su naturaleza. (...) En contraste, el liberalismo es una concepción política que supone la existencia de múltiples concepciones del bien conflictivas e inconmensurables, cada cual compatible con la plena racionalidad de los seres humanos. En consecuencia, el liberalismo supone que una característica fundamental de la cultura de una sociedad democrática es que los ciudadanos afirman una pluralidad de concepciones del bien conflictivas e inconmensurables<sup>173</sup>.

Ronald Dworkin, comentando la obra de Rawls, señala con especial claridad que es esta separación entre justicia y bien lo que define a una teoría como liberal.

Hay dos enfoques generales posibles acerca de la cuestión acerca de cuáles arreglos sociales son justos. Un enfoque dice que la respuesta a la pregunta: “¿Qué es justicia?”, depende de la respuesta a una nueva pregunta, a saber: “¿Qué tipos de vida han de llevar hombres y mujeres?” “¿Qué se considera como

173. RAWLS, John, *La justicia como equidad, política no metafísica*, ob. cit., pág. 45.

excelencia en un ser humano?” Dice: “Trata a la gente como le gustaría ser tratada a la gente excelente, conforme a alguna teoría de la excelencia.” Los liberales rechazan ese enfoque de la justicia. Dicen que la justicia es independiente de cualquier noción particular de la buena vida, de tal manera que personas que sostienen tipos muy diferentes de teorías acerca de la excelencia humana pueden estar de acuerdo acerca de lo que requiere la justicia. (...) El libro de Rawls intenta demostrar hasta dónde puede generarse una teoría política atractiva, altruista y humanitaria, que se base en este segundo enfoque liberal<sup>174</sup>.

Los motivos para sostener esta independencia que contradice a toda la concepción clásica, que consideró a la teoría de la justicia como una parte de la teoría moral<sup>175</sup>, son múltiples. En primer lugar, como viéramos, la convicción teórica de que resulta imposible, mediante la razón, alcanzar una definición única de lo que sea el bien humano. En segundo lugar, el hecho histórico de que la moderna cultura occidental esté caracterizada (como consecuencia de un proceso que hundiendo sus raíces en la reforma, habría conducido desde las guerras de religión al desarrollo del principio de la tolerancia), por la coexistencia de una multiplicidad de visiones sobre el bien opuestas e irreconciliables. De allí que, para resultar aceptable, una concepción de la justicia debe poder, ante todo, “dar cabida a una diversidad de doctrinas, a la pluralidad de concepciones del bien conflictivas, e incluso inconmensurables, que suscriben los miembros de las sociedades democráticas existentes”<sup>176</sup>. Existe, además, aunque menos ma-

174. DWORKIN, Ronald en: Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas*, ob. cit., pág. 264.

175. Aristóteles, por ejemplo, desarrolla su teoría de la justicia en el contexto de la *Ética* (cfr. *Ética a Nicómaco*, libro V). En el mismo sentido Santo Tomas de Aquino desarrolla su tratado de la Justicia dentro de la II-II de su *Suma Teológica*, dedicada a las virtudes en particular, después de haber desarrollado en la I-II los principios generales de su teoría moral.

176. RAWLS, John, *La justicia como equidad, política no metafísica*, ob. cit., pág. 28.

nifiesta, menos explícita, una tercera razón que a menudo se insinúa en sus obras: la convicción, heredada de la filosofía de las luces, de que la idea de verdad, en sentido fuerte, necesariamente engendra la intolerancia. Resulta significativo, en este sentido, que en su última obra, *El derecho de gentes*, Rawls considere que el nazismo, en lo esencial, deriva del espíritu religioso<sup>177</sup>, e identifique, sin más, la Inquisición con el Holocausto<sup>178</sup>.

En segundo lugar, una teoría *política* de la justicia ha de ser independiente de cualquier referencia a una *visión metafísica o comprehensiva* de la realidad. Rawls insiste que éste es el punto

177. Conviene no pasar por alto (*not to be overlooked*) el hecho de que la demoníaca concepción hitleriana del mundo era, en un sentido perserso, religiosa. Así se observa tanto en sus orígenes cuanto en sus odios y amores. Su “antisemitismo redentor”, como lo denomina Saul Frieländer, contiene mucho más que elementos raciales. “El antisemitismo redentor nace del miedo a la degeneración racial y a la creencia religiosa en la redención”. John RAWLS, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, pág. 20. La traducción es nuestra, la de Paidós (John RAWLS, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, pág. 31), al traducir *overlooked* como sobrestimar, altera completamente el significado original.

178. Desde la época del emperador Constantino en el siglo IV, la cristiandad ha castigado la herejía y ha tratado de desterrar lo que considera falsa doctrina mediante la persecución y las guerras de religión. Para ello ha necesitado los poderes coercitivos del Estado. La inquisición, instituida por el papa Gregorio IX, actuó durante las guerras de religión de los siglos XVI y XVII. En septiembre de 1572, el papa Pío V celebró en la Iglesia de San Luis Rey de Roma, en compañía de 33 cardenales, una misa de acción de gracias por la masacre de San Bartolomé, ocurrida en París el mes anterior, cuando 15.000 hugonotes o protestantes franceses fueron asesinados por grupos católicos. La herejía era peor vista que el asesinato. Este celo persecutorio ha sido la gran maldición de la religión cristiana. Fue compartido por Lutero, Calvino y los reformadores protestantes, y no fue radicalmente cuestionado por la Iglesia católica hasta el Concilio Ecuménico Vaticano II. ¿Estos males han sido mayores o menores que el Holocausto? No es necesario hacer tales juicios comparativos. Los grandes males son suficientes. Pero la Inquisición y el Holocausto no están desconectados. John RAWLS, *El derecho de gentes*, *ob. cit.*, pág. 32.

en el que más ha evolucionado su pensamiento. La diferencia esencial entre *Teoría de la justicia* (1971) y *Liberalismo político* (1993) residiría, entonces, en que si bien la primera se presenta como una teoría *liberal* de la justicia (es decir, como una teoría que separa a la justicia del bien), lo hace todavía en nombre de una doctrina *comprehensiva*, en tanto que la segunda pretende independizarse de todo presupuesto filosófico o religioso. Podemos encontrar ejemplos de este liberalismo comprensivo, sostiene Rawls, en las filosofías de Hume, Kant o Stuart Mill<sup>179</sup>. En polémica con la autoridad eclesiástica, estos autores habrían pretendido, con el objetivo de defender la libertad, encontrar respuesta a las cuestiones básicas de la epistemología moral y de la psicología<sup>180</sup>. Ahora bien, aunque no puede negarse que “los liberalismos de Kant y Mill gozan de cierta preeminencia histórica” puesto que son “dos de las primeras y más importantes concepciones filosóficas que adhirieron a la moderna democracia constitucional y que desarrollaron sus ideas subyacentes”<sup>181</sup>, no resulta posible, en nuestra cultura fragmentada, recurrir a ningún ideal comprensivo para fundar la convivencia política.

Una sociedad democrática moderna se caracteriza no sólo por la pluralidad de doctrinas comprensivas, ya sean religiosas, filosóficas y morales, sino también porque ese conjunto de doctrinas comprensivas razonables es un pluralismo de doctrinas que resultan incompatibles entre sí. Ninguna de estas doctrinas cuenta con el consenso de los ciudadanos en general. Ni tampoco debiéramos suponer que en un futuro previsible una de ellas, o alguna otra doctrina razonable, algún día sea suscrita por todos o casi todos los ciudadanos de esa sociedad. El liberalismo político presupone que, en cuanto a propósitos políti-

179. Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo político*, ob. cit., 20 o John Rawls, *La Justicia como Equidad, Política no Metafísica*, ob. cit., pág. 44.

180. RAWLS, John, *Liberalismo político*, ob. cit., pág. 20.

181. RAWLS, John, *La Justicia como Equidad, Política no Metafísica*, ob. cit., pág. 44.

cos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatible entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático<sup>182</sup>.

Que el liberalismo sea *político* supone, en consecuencia, “que las personas pueden aceptar esta concepción y recurrir a ella cuando discuten problemas de justicia política, sin comprometerse, en otros aspectos de sus vidas, con los ideales omnicomprendivos frecuentemente asociados con el liberalismo, por ejemplo, los ideales de la autonomía o la individualidad”<sup>183</sup>. En una democracia constitucional “la concepción pública de la justicia debería ser tan independiente como fuera posible de las doctrinas filosóficas y religiosas”<sup>184</sup>.

De allí que el objetivo de una teoría de la justicia, afirme el último Rawls, sea eminentemente *práctico*:

El objetivo de la justicia como imparcialidad es, por tanto, un asunto práctico: se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político y razonado, informado y voluntario. Expresa su razón pública y política compartida. Pero, para lograr esa razón compartida, la concepción de la justicia debe ser, en lo posible, independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas e incompatibles que profesen los ciudadanos. Al formular tal concepción, el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma. Las doctrinas religiosas que en siglos anteriores eran la base ideológica que profesaba la sociedad han dado paso, gradualmente, a ciertos principios de gobierno constitucional que pueden suscribir *todos los ciudadanos, cualquiera sea su punto de vista religioso*. Las doctrinas comprensivas filosóficas y morales no pueden ser ya suscritas de esta manera por los ciudadanos en general, y tampoco pueden ya servir, si acaso algún día lo hicieron, como el fundamento que profesa la sociedad.

182. RAWLS, John, *Liberalismo político*, ob. cit., pág. 11.

183. RAWLS, John, *La Justicia como Equidad, Política no Metafísica*, ob. cit., pág. 43.

184. Ibid., pág. 27.

## INTRODUCCIÓN A JOHN RAWLS

Por lo tanto, lo que busca el liberalismo político es una concepción política de la justicia (...). Aclaremos: esa concepción política ha de ser, por así decirlo, política y no metafísica<sup>185</sup>.

Esta evolución del pensamiento de Rawls conlleva una serie de consecuencias. En primer lugar, como lo viéramos al tratar el problema de la posición original, su teoría abandona, de este modo, toda pretensión de validez universal. El famoso artículo “La Justicia como Equidad, Política, no Metafísica”, comienza, justamente, con estas palabras: “En este artículo comentaré, en términos generales, cómo entiendo actualmente la concepción de la justicia que denominara ‘justicia como equidad’ (presentada en mi libro *A Theory of Justice*). Emprendo esta tarea porque puede parecer que dicha concepción depende de pretensiones filosóficas que quisiera evitar, por ejemplo, pretensiones de validez universal (...)”<sup>186</sup>.

De este abandono de la universalidad puede concluirse, en segundo lugar, que los principios de justicia, lejos de constituir criterios universales de juicio que hacen posible una comparación valorativa entre distintas culturas, expresan, simplemente, “ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática”<sup>187</sup>. La teoría de la justicia, en consecuencia, habrá de “recurrir exclusivamente a las ideas intuitivas básicas arraigadas en las instituciones políticas de un régimen constitucional democrático y en las tradiciones públicas de su interpretación”, derivando la aceptación de los principios de justicia de un “consenso superpuesto”<sup>188</sup>, por el que

185. RAWLS, John, *Liberalismo político*, ob. cit., págs. 34/35. (La cursiva es nuestra).

186. RAWLS, John, *La Justicia como Equidad, Política no Metafísica*, ob. cit., pág. 27.

187. RAWLS, John, *Liberalismo político*, ob. cit., pág. 38.

188. *Overlapped*: en parte igual en parte distinto, que coincide solamente en una parte. No parece demasiado feliz traducir el término por el neologismo “traslapado”. Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo Político*, ob. cit., pág. 137, (La idea de un consenso traslapado).

diferentes personas con visiones comprensivas incompatibles, puedan, sin embargo, adherir a los mismos, en virtud de esta concordancia parcial.

En contraste con el liberalismo como doctrina moral comprensiva, la justicia como equidad se propone ofrecer una concepción política de la justicia arraigada en las ideas intuitivas básicas de la cultura pública de una democracia constitucional. Suponemos que estas ideas pueden ser afirmadas por cada una de las doctrinas morales opuestas que circulan en una sociedad democrática razonablemente justa. De esta manera, la justicia como equidad procura identificar el núcleo de un consenso superpuesto, es decir, las ideas intuitivas compartidas que, tras articularse como una concepción política de la justicia, resultan suficientes para asegurar un régimen constitucional justo<sup>189</sup>.

¿Cómo interpretar esta renuncia a la universalidad, este viraje, del último Rawls, hacia la idea del “consenso superpuesto”? Dos, a nuestro entender, son las interpretaciones posibles. Puede afirmarse, en primer lugar, como lo hace Rorty, que esta evolución constituye, simplemente, una nueva expresión que manifiesta la crisis que en nuestros días aqueja a la metafísica. Coincidiendo con el abandono de lo que Nietzsche definía como “espíritu de seriedad”, este rechazo de la pretensión de fundar una teoría de la justicia sobre premisas verdaderas constituiría uno de los logros de la actual cultura occidental. La “prioridad de la democracia sobre la filosofía”, significa, de este modo, que “la verdad, entendida en sentido platónico (...), sencillamente es irrelevante para la democracia política”<sup>190</sup>. La afirmación de Rawls de que “la justicia como equidad deliberadamente per-

189. RAWLS, John, *La Justicia como Equidad, Política no Metafísica*, ob. cit., pág. 44.

190. RORTY, Richard, *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, en: Gianni Vattimo, *La secularización de la Filosofía*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1992, pág. 47.

manece en la superficie, filosóficamente hablando” sería idéntica, en consecuencia, a la actitud de alentar la frivolidad en relación con los temas filosóficos. Actitud que, afirma Rorty, “sirve para lo mismo que serviría la de alentar la frivolidad respecto de los temas teológicos tradicionales. Del mismo modo que el surgimiento de la economía de mercado, la alfabetización, la proliferación de géneros artísticos y el irreductible pluralismo de la cultura contemporánea, también esta frivolidad y superficialidad filosófica ayuda a cargar con el desencanto del mundo. Ayuda a hacer más pragmáticos a los habitantes del mundo, más tolerantes, más liberales, más receptivos a las apelaciones de la razón instrumental”<sup>191</sup>.

Otra interpretación es posible, sin embargo, si nos apoyamos en la afirmación de Rawls de que su defensa de la libertad “no conduce al escepticismo en filosofía o a la indiferencia en la religión”<sup>192</sup>, a pesar de que “quizá puedan darse argumentos en favor de la libertad que tengan una o más de estas doctrinas como premisa”<sup>193</sup>. Se podría considerar, entonces, que lo que nuestro autor busca es, justamente, una doctrina que, por no requerir de estos presupuestos, pueda, en consecuencia, ser defendida *también* desde un punto de vista religioso, superando las perspectivas demasiado estrechas del racionalismo iluminista. “No hay, ni es necesario que haya –afirma Rawls en una de sus últimas obras– guerra entre la religión y la democracia. A este respecto, el liberalismo político es radicalmente diferente del liberalismo de la Ilustración, que históricamente atacó a la cristiandad tradicional”<sup>194</sup>. La distinción, aunque su-

191. RORTY, Richard, *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, ob. cit., pág. 50.

192. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob. cit., pág. 248.

193. *Ibid.*, pág. 248.

194. RAWLS, John, “Una revisión de la idea de razón pública”, en: *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, 2001, pág. 201.

til, reviste profundas consecuencias. ¿Se trata de terminar de erradicar el sentido religioso de la sociedad o, por el contrario, de volverle a dar cabida en una sociedad que reconoce *también*, el derecho a poseer una concepción religiosa? Varias afirmaciones de *Liberalismo Político* parecieran inclinarnos hacia esta segunda interpretación. En el capítulo 4 de la conferencia IV: “Un consenso traslapado ni indiferente ni escéptico”, Rawls afirma:

[S]ería desastroso para la idea de una concepción política de la justicia verla como indiferente, o escéptica, hacia la verdad, mucho más que en conflicto con ella. Tal escepticismo o tal indiferencia pondría a la filosofía política en oposición con numerosas doctrinas comprensivas, y así haría fracasar desde el principio sus objetivos de lograr un consenso traslapado.

Hasta donde esto es posible, tratamos de no afirmar ni negar cualquier punto de vista comprensivo particular en lo religioso, filosófico y moral, o su teoría de la verdad asociada y su escala de valores. (...) [E]speramos crear la posibilidad de que todos acepten la concepción política como verdadera o razonable desde el punto de vista de su propia convicción comprensiva, cualquiera sea ésta<sup>195</sup>.

De este modo, “una concepción política libremente aceptada no niega que existan otros valores que se apliquen, por ejemplo, al ámbito personal, familiar o al de las asociaciones; ni tampoco afirma que los valores políticos estén separados de otros valores, o que entre ambos no exista continuidad alguna. (...) En este caso, los ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y de conciencia, y tomando en cuenta sus doctrinas comprensivas, perciben la concepción política como algo que procede de sus demás valores, o que es congruente con ellos (...)”<sup>196</sup>.

De ser correcta esta segunda interpretación el pensamiento de Rawls se acercaría, en muchos aspectos, a las reflexiones que Jaques Maritain realizara, hace más de 50 años en su famoso *Man*

195. RAWLS, John, *Liberalismo político*, ob. cit., pág. 151.

196. Ibid., pág. 35.

*and the State*, con ocasión de la sanción de la Declaración de Derechos de las Naciones Unidas. Varios parecen ser, en efecto, los puntos de coincidencia. Encontramos, en primer lugar, la afirmación de que el pluralismo constituye un hecho histórico irreversible de la cultura de la modernidad.

En la era “sacra” de la Edad Media se efectuó un grandioso intento de erigir la vida de la comunidad y civilización terrenales sobre la base de la unidad de la fe teológica y el credo religioso. Este empeño se logró por un cierto número de siglos, pero fracasó con el correr del tiempo, después de la Reforma y el Renacimiento, y un retorno a esa norma sacra es inconcebible.(...) La división religiosa entre los hombres es en sí una desdicha. Pero queramos o no, hemos de reconocerla como un hecho cierto<sup>197</sup>.

En segundo lugar, la convicción de que una sociedad democrática necesita de un acuerdo básico sobre los principios que cimientan su existencia, lo que Rawls denomina los “principios de justicia”.

Una sociedad de hombres libres implica algunos dogmas básicos que constituyen la médula de su existencia misma. Una democracia genuina importa un acuerdo fundamental de las opiniones y las voluntades sobre las bases de la vida común; ha de tener conciencia de sí y de sus principios, y deberá ser capaz de defender y promover su propia concepción de la vida política y social; debe contener un credo humano común, el credo de la libertad<sup>198</sup>.

Este acuerdo, que Maritain denomina *fe cívica o secular*, y que consiste, básicamente, en la decisión de respetar los derechos humanos, no presupone, sin embargo, una coincidencia *teórica* entre los hombres.

197. MARITAIN, Jacques, *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Guillermo Kraft Ltda., 1952, pág. 129.

198. *Ibid.*, pág. 130.

Los hombres mutuamente opuestos en sus concepciones teóricas pueden llegar a un acuerdo práctico sobre una lista de derechos humanos. (...) Como la Declaración Internacional de Derechos, publicada por las Naciones Unidas en 1948, lo demostró claramente, resulta sin duda alguna difícil pero no imposible establecer una formulación común de tales *conclusiones prácticas* o, en otras palabras, de los diversos derechos con que cuenta el hombre en su existencia personal y social. Sin embargo, sería absolutamente fútil buscar una *justificación racional* común de tales conclusiones prácticas y derechos. Si procediéramos así correríamos el riesgo de imponer un dogmatismo arbitrario o de vernos detenidos en seco por diferencias irreconciliables. Lo que se plantea aquí es la posibilidad de un acuerdo práctico entre hombres que teóricamente se oponen entre sí<sup>199</sup>.

No supone, en especial, ninguna visión religiosa ni pretende ser un sustituto de la misma.

El punto más importante que deseo destacar aquí, es que esta fe e inspiración, así como el concepto de sí misma que necesita una democracia, son cosas que no pertenecen al orden del credo religioso y la vida eterna, sino al orden temporal o secular de la vida terrena, de la cultura y la civilización. La fe en cuestión es una fe *cívica* o *secular*, que no religiosa. Ni es tampoco el substitutivo filosófico de la fe religiosa que buscaron en vano los filósofos de los siglos XVIII y XIX<sup>200</sup>.

Se trata, en cambio, de un acuerdo de tipo práctico, una coincidencia más pragmática que teórica. En consecuencia, personas que tienen opiniones metafísicas y religiosas distintas, pueden coincidir, sin abandonar sus convicciones, con el contenido de esta fe secular.

En el nivel de las interpretaciones o justificaciones racionales, en el nivel teórico o especulativo, la cuestión de los dere-

199. *Ibid.*, pág. 93.

200. *Ibid.*, pág. 131.

chos del hombre trae a colación todo el sistema de certidumbres morales y metafísicas (o antimetafísicas) que suscribe cada individuo. En tanto que no reine la unidad religiosa o filosófica entre los hombres, las interpretaciones y justificaciones estarán en conflicto recíproco.

Pero, por el contrario, en el dominio del aserto práctico, es posible el acuerdo sobre una declaración común merced a un enfoque que es más pragmático que teórico, y por el esfuerzo colectivo de comparar, refundir y perfeccionar los borradores a fin de que el texto definitivo sea aceptable para todos desde el punto de vista de la convergencia práctica, prescindiendo de las divergencias de perspectiva teórica<sup>201</sup>.

¿Cuál es, entonces, el objeto de la fe secular que estamos analizando? Pues se trata de un objeto meramente práctico, y no teórico o dogmático. La fe secular en cuestión se relaciona con los dogmas prácticos que la mente humana puede querer justificar –con mayor o menor éxito, pero eso es cuestión aparte– desde perspectivas filosóficas muy distintas (...).

Así, esos hombres que tienen opiniones metafísicas y religiosas muy diferentes e incluso opuestas, pueden coincidir, no en virtud de ninguna identidad de doctrina, sino de una similitud analógica en los principios prácticos hacia las mismas conclusiones prácticas, y pueden compartir la misma fe secular práctica, con tal de que reverencien por igual, aunque quizás por razones distintas, la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraternal y el valor absoluto del bien moral<sup>202</sup>.

Incluso en lo que respecta al contenido de esta fe secular parecen coincidir Rawls y Maritain.

¿Cuál sería el contenido de la carta moral, el código de la moralidad social y política a que me estoy refiriendo, y cuya validez está implícita en el cuerpo fundamental de una sociedad de hombres libres? Tal carta se referiría, por ejemplo, a los puntos

201. *Ibid.*, pág. 96

202. *Ibid.*, pág. 132.

siguientes: derechos y libertades de la persona humana; derechos y libertades políticas; derechos y libertades sociales y sus correspondientes responsabilidades; derechos y deberes de las personas que forman parte de una sociedad familiar, y libertades y obligaciones de ésta con respecto al cuerpo político; derechos y deberes mutuos entre los grupos y el estado; gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo; funciones de la autoridad en una democracia política y social, obligaciones morales –que obligan en conciencia– con respecto a las leyes justas, así como a la Constitución que garantiza las libertades del pueblo; exclusión de la posibilidad de recurrir a los golpes de estado (*coups d'état*) en una sociedad que es realmente libre y que se halla regida por leyes cuyo cambio y evolución dependen de la mayoría popular; igualdad humana; justicia entre las personas y el cuerpo político; justicia entre el cuerpo político y las personas; amistad cívica e ideal de fraternidad; libertad religiosa, tolerancia recíproca y mutuo respeto entre las diversas comunidades espirituales y escuelas de pensamiento; convicción cívica y amor a la patria; reverencia hacia su historia y herencia, comprensión para las diversas tradiciones que se amalgamaron al crear su unidad; obligación de cada persona respecto del bien común del cuerpo político y deberes de cada nación hacia el bien general de la sociedad civilizada, así como la necesidad de adquirir conciencia de la unidad del mundo y de la existencia real de una comunidad de pueblos sobre el planeta<sup>203</sup>.

El contenido de este credo, por último, constituye un fondo de ideas básicas que, *de hecho*, son compartidas por los miembros de las actuales democracias constitucionales.

Es un hecho que en las naciones democráticas como Estados Unidos y Francia, que tan dura experiencia histórica tienen de la lucha por la libertad, prácticamente todos sus ciudadanos estarían dispuestos a suscribir desde el primero al último de los preceptos de la carta<sup>204</sup>.

203. *Ibid.*, pág. 133.

204. *Ibid.*, pág. 134.

A pesar de las coincidencias, el punto en el que difieren radicalmente ambos pensadores reside en la aceptación, o no, de la idea de verdad<sup>205</sup>. Pues, Maritain, aunque haya expresamente decidido no detenerse en las cuestiones teóricas, no abandona por ello la idea que el consenso gira en torno a ciertas nociones prácticas que todos los hombres pueden universalmente considerar como *verdaderas*. Ello lo lleva a rescatar la idea de ley natural y, en especial, de naturaleza humana. “Doy por sentado que admitimos que hay una naturaleza humana y que ésta es la misma en todos los hombres. Asimismo doy por admitido que el hombre es un ser dotado de inteligencia y que, como tal, procede con la comprensión de lo que hace y, por consiguiente, que tiene la facultad de determinar los fines que persigue. Por otra parte, está dotado de una naturaleza o estructura ontológica que constituye un centro de necesidades inteligibles; el hombre tiene fines que forzosamente corresponden a esa constitución esencial y que son idénticos para todos”<sup>206</sup>. Mientras que Rawls, no sólo ha rechazado, como viéramos, esta idea de naturaleza, al afirmar que “el yo es anterior a los fines que mediante él se afirman”<sup>207</sup>, sino que, explícitamente, en sus últimas obras, deja de lado la noción de verdad.

205. Otros muchos puntos pueden señalarse: merece destacarse, en especial, la diferente valoración que ambos autores realizan del cristianismo. A diferencia de Rawls que parece priorizar la responsabilidad del Iluminismo en la determinación del contenido de esta fe secular, Maritain considera, por el contrario, que ha sido el cristianismo el que ha tenido el papel fundamental: “la carta democrática (...) ha cobrado forma en la historia humana como consecuencia de las inspiraciones del Evangelio, que despertaron las potencialidades “naturalmente cristianas” de la conciencia secular común, incluso entre los más diversos linajes espirituales y escuelas de pensamiento opuestas entre sí” MARITAIN, Jacques, *ob. cit.*, pág. 134.

206. *Ibid.*, pág. 103.

207. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, *ob. cit.*, pág. 619.

## Racionalidad, verdad, razonabilidad

Este abandono de la noción de verdad muestra lo problemática que resulta la posición de Rawls a partir de *Liberalismo Político*. La preocupación sigue siendo la misma que en *Teoría de la justicia*: hacer posible la existencia de la sociedad, la colaboración permanente entre los hombres. Se ha acentuado, en cambio, la conciencia de la multiplicidad de concepciones que alberga la moderna sociedad democrática. “Los ciudadanos advierten que no pueden alcanzar acuerdos e incluso aproximarse al mutuo entendimiento si se apoyan en sus irreconciliables doctrinas generales”<sup>208</sup>. La *Teoría de la justicia* le parece al Rawls de *Liberalismo Político* como demasiado ligada, todavía, a visiones comprensivas. De allí que considere necesario abandonar la idea de verdad, en sentido fuerte, por parecer incompatible con la sociedad democrática. “El celo que entraña la verdad absoluta en política es incompatible con una idea de razón pública que forma parte de la ciudadanía democrática”<sup>209</sup>. Pero, al mismo tiempo, la preocupación de *Teoría de la justicia* subsiste: la sociedad necesita para su estabilidad algo más que el mero cálculo de intereses. No se trata de disolver a la sociedad política en la sociedad privada, en el cálculo de utilidad. No alcanza, por ende, la mera racionalidad, entendida en el sentido de la teoría económica. Una teoría de la justicia no ha de pretender, en consecuencia, ser *verdadera*, pero tampoco se reduce a ser meramente *racional*. Habrá de ser, por lo tanto, *razonable*. “Propongo que, en el ámbito de la razón pública, las doctrinas generales sobre lo verdadero o lo justo sean sustituidas por una idea de lo políticamente razonable que se dirija a los ciudadanos como ciudadanos. Resulta esencial que la idea de razón pública no critique

208. RAWLS, John, “Una revisión de la idea de razón pública”, *El Derecho de Gentes*, *ob. cit.*, pág. 155.

209. *Ibid.*, pág. 157.

ni ataque a ninguna doctrina global, religiosa o no religiosa, salvo si tal doctrina es incompatible con los fundamentos de la razón pública y de la sociedad democrática”<sup>210</sup>.

Rawls hace entrar en juego, de este modo, la noción de razón pública, o conjunto de convicciones compartidas por la sociedad, que permite legitimar tanto la toma de una decisión por parte de los órganos del gobierno cuanto las pretensiones políticas de los particulares. Lejos, pues, del voluntarismo positivista, Rawls considera que: “los ciudadanos que comparten el poder político supremo han de ejercer dicho poder de tal suerte que cada uno pueda *justificar razonablemente* sus decisiones políticas”<sup>211</sup>. Dicha justificación no puede derivar, sin embargo, del mero acuerdo con el ordenamiento jurídico positivo, sino que es éste mismo el que requiere ser legitimado por su conformidad con la razón. La noción de razón, sin embargo, no nos remite, como en el iusnaturalismo clásico, a las ideas de verdad o de orden natural, sino que es esencialmente política o pública, derivando su contenido del “consenso superpuesto”. Es, justamente, por su referencia a idea de razón pública que el ordenamiento positivo de una sociedad adquiere relevancia moral. En la medida en que los funcionarios competentes respeten en sus decisiones los dictados de la razón pública, “la expresión jurídica de la opinión mayoritaria es ley legítima”<sup>212</sup>, resultando, a la vez, “política y moralmente obligatoria”<sup>213</sup> para los ciudadanos, los que deberían acatar sus decisiones “incluso a costa de sus propios intereses en casos concretos, siempre que los demás ciudadanos también acepten dichos términos”<sup>214</sup>.

210. Ibid., pág. 155.

211. Ibid., pág. 160. (La cursiva es nuestra).

212. Ibid., pág. 161.

213. Ibid., pág. 161

214. Ibid., pág. 161.

Rawls no contesta, sin embargo, a la pregunta de por qué las “ideas intuitivas básicas” de las que partimos para justificar una teoría de la justicia, no requieren, en cuanto principios, de ningún tipo de fundamentación. Como bien señala Habermas, “Rawls propone una división del trabajo entre lo político y lo metafísico con el resultado de que el contenido, en el que todos los ciudadanos pueden coincidir, se separa de las correspondientes razones, de las razones por las cuales los individuos lo aceptan como verdadero”<sup>215</sup>. De este modo, las razones morales a favor de una concepción presuntamente común de la justicia son por definición razones *no públicas*. “Únicamente la circunstancia feliz de que converjan en el resultado las distintas razones no públicas motivadas tiene como consecuencia la validez pública, esto es, la ‘razonabilidad’ del contenido por todos aceptado de este ‘consenso entrecruzado’. De las premisas de diferentes concepciones ‘resulta’ un acuerdo en las consecuencias. Para la estructura de la teoría es completamente decisivo que los participantes puedan observar esta convergencia meramente como un hecho social”<sup>216</sup>. La teoría de la justicia necesita, de este modo, de un consenso básico *ya logrado*, dado que carece de un punto de vista moral desde el cual los ciudadanos pudieran desarrollar y justificar una concepción política en una deliberación pública común. Resulta, en última instancia incongruente, señala Habermas, que Rawls, por un lado, rescate la noción de deber y la filosofía de Kant frente al utilitarismo imperante en los Estados Unidos, al mismo tiempo que, por otro, pretende derivar los principios de justicia del consenso<sup>217</sup>. “En *Political Liberalism* se encuentran dos tendencias contradictorias en materia de

215. HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, pág. 157.

216. *Ibid.*, pág. 158.

217. Puede consultarse, respecto de estas contradicciones mi artículo “El problema de la racionalidad práctica en John Rawls”, *Dikaion*, Año 15, Núm. 10, diciembre 2001.

fundamentación. La idea del consenso entrecruzado tiene como consecuencia el decidido debilitamiento de la pretensión de razón de la concepción kantiana de la justicia”<sup>218</sup>.

### Conclusión

¿Cómo valorar la obra de Rawls? Existe una cierta unanimidad en reconocerle, en primer lugar, un mérito histórico. Ella marcó un hito en el comienzo del abandono del paradigma conductista reinante en la ciencia política de los Estados Unidos, y abrió, de este modo, el camino a una multitud de trabajos que, reivindicando la posibilidad de un conocimiento normativo, pretendieron encontrar, desde la razón, criterios para resolver los variados conflictos de tipo ético planteados a la sociedad del momento.

Desde el momento mismo en que fuera publicada, *Teoría de la justicia* dio origen a múltiples discusiones que, en alguna medida, pueden sistematizarse en función de la parte de la obra en la que se detienen: a) el diseño concreto de las instituciones que, según Rawls, respetan los principios de justicia contenidas esencialmente en la segunda parte de la obra, b) el razonamiento en virtud del cual pretende justificar dichas soluciones, presente, en lo fundamental, en la primera parte de *Teoría de la justicia* y, c) la filosofía ética subyacente. En esta última quisiéramos detenernos.

Desde este punto de vista, a nuestro entender, el mérito, pero también la limitación de su obra, reside en el enorme esfuerzo realizado para conciliar tradiciones filosóficas contrapuestas. En realidad, pareciera que, más que elaborar una síntesis, lo que Rawls pretende, a toda costa, es evitar ciertos errores que a su

218. HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998.

entender presentan cada una de las filosofías que se proponen como alternativas.

Así, por ejemplo, la idea de unión social parece estar a medio camino entre la idea de sociedad privada y la idea de comunidad. La primera debe ser rechazada pues no alcanza para fundar la estabilidad de la sociedad. Más allá de la búsqueda del propio beneficio, los miembros de una sociedad deben compartir un efectivo sentido de justicia. Pero tampoco podemos confundir a la sociedad política con una comunidad, en la que sus miembros se encuentran unidos por una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva, pues ello puede conducir a una pérdida de la libertad personal. La *Teoría de la justicia* ocupa, de este modo, “una posición intermedia entre el perfeccionismo y el utilitarismo”<sup>219</sup>.

Una sociedad bien ordenada, tal como la hemos especificado, *no es, por tanto, una sociedad privada*; porque en una sociedad bien ordenada y basada en la justicia como imparcialidad, los ciudadanos tienen, en efecto, finalidades últimas comunes, si bien es verdad que no profesan la misma doctrina comprensiva, sí afirman y suscriben la misma concepción política de la *justicia*<sup>220</sup>.

[L]a justicia como imparcialidad efectivamente abandona (*justice as fairness does indeed abandon the ideal of political community*) el ideal de una comunidad política, si entendemos que ese ideal es una sociedad políticamente unida (parcial o plenamente) sobre una concepción comprensiva religiosa, filosófica o moral. Esa concepción de la unidad social está excluida por el hecho del pluralismo razonable; ya no es una posibilidad política para quienes aceptan las restricciones de la libertad y la tolerancia de las instituciones democráticas. Como hemos visto, el liberalismo político concibe la unidad social de manera diferente: a saber, como derivada de un consenso sobre la base de coincidencias parciales (*overlapping*) sobre una

219. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, *ob. cit.*, pág. 366.

220. RAWLS, John, *Liberalismo político*, *ob. cit.*, pág. 195. (La cursiva es nuestra).

concepción política de la justicia apropiada para un régimen constitucional<sup>221</sup>.

También pretende, la teoría de la justicia, establecer un puente entre egoísmo y altruismo. En la posición original las partes son, como hemos visto “mutuamente desinteresadas” (Hume hablaba, directamente, de “egoísmo y generosidad limitada”), pero “la combinación del desinterés mutuo en el velo de ignorancia alcanza en gran medida el mismo propósito que la benevolencia, ya que esta combinación de condiciones fuerza a que cada persona en la posición original tome en cuenta el bien de los demás. (...) La impresión de que esta concepción de la justicia es egoísta es una ilusión provocada al considerar sólo uno de los elementos de la posición original. (...) En suma, la combinación del desinterés mutuo con el velo de la ignorancia tiene las ventajas de la simplicidad y la claridad, al mismo tiempo que asegura los efectos de los que a primera vista parecen los supuestos moralmente más atractivos”<sup>222</sup>. La idea de reciprocidad, señala a su vez en liberalismo político, “se sitúa entre la idea de imparcialidad, que es altruista (pues su motivación es el bien general), y la idea de mutua ventaja, que supone que cada cual tendrá ventajas respecto a su presente o esperada situación futura”<sup>223</sup>.

La noción de *razonabilidad* se sitúa, por último, entre el puro voluntarismo y la idea de verdad. La teoría de la justicia se ofrece, de este modo, como una vía intermedia entre el dogmatismo intolerante, por un lado, y el reduccionismo que considera a la religión y a la moral como asunto de mera preferencia por otro.

221. RAWLS, John, *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, pág. 201. (La traducción mía, la del F.C.E. traduce la afirmación “justice as fairness does indeed abandon the ideal of political community” como “la justicia como imparcialidad de ninguna manera abandona el ideal de una comunidad política” cambiando radicalmente el sentido de la frase. Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo político*, ob. cit., pág. 195.

222. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob.cit., pág. 176.

223. RAWLS, John, *Liberalismo político*, ob. cit., pág. 40.

La libertad de conciencia y la libertad de pensamiento no deberían fundarse en un escepticismo filosófico o ético, ni en la indiferencia a los intereses religiosos y morales. Los principios de justicia definen, por un lado, un camino apropiado entre el dogmatismo y la intolerancia y, por otro, un reduccionismo que considera la religión y la moralidad como simples preferencias. Y ya que la teoría de la justicia se basa en premisas débiles, pero ampliamente mantenidas, puede que obtenga la aceptación general<sup>224</sup>.

Estos errores de los que Rawls pretende alejarse constituyen, en síntesis, los grandes mojones que permiten entender la finalidad que guía su pensamiento. Pero, a su vez, la presencia de múltiples elementos dispares en delicado equilibrio explica lo variado de las interpretaciones que sobre su obra se han realizado, ya que la valoración de la misma dependerá, en gran medida, de la manera en que ponderemos la importancia de cada uno de ellos dentro del conjunto. Al igual de lo que sucede con la filosofía moral de Kant, que permite una distinta lectura si la consideramos como un intento de huir de la heteronomía de la moral revelada que si la entendemos como la pretensión de rescatar la noción de obligación frente a Hume, constituyendo, sin embargo, ambas dimensiones componentes esenciales de su sistema, la obra de Rawls adquiere distintos matices en la medida en que supongamos que prima en ella el rechazo a la sociedad perfeccionista o la pretensión de superar el egoísmo individualista; que constituye el último hito en el abandono de la metafísica o una búsqueda de superar las miras demasiado estrechas, por antirreligiosas, del pensamiento de la Ilustración.

La evolución del pensamiento de Rawls suscita, por último, numerosos interrogantes. Señalaba Ronald Dworkin, en una entrevista que le realizaran no mucho después de la publicación de *Teoría de la justicia* que si bien podía afirmarse que la filoso-

224. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, ob. cit., pág. 279.

fía política había renacido, “lo que aún no ha sucedido por completo, es la reintegración de la filosofía política al cuerpo de la filosofía en su conjunto”. “Por supuesto –agregaba– la teoría política (...) debe encontrar, como lo hicieron los grandes filósofos del pasado, las conexiones entre la filosofía política y la filosofía, en su sentido más amplio”<sup>225</sup>. Es, justamente, esta voluntad de unir la filosofía política con sus principios teóricos la que parece estar ausente en el último Rawls. Resulta hasta cierto punto descorazonador observar cómo este graduado en filosofía por la Universidad de Princeton, reconocido con el título de Profesor Emérito de Harvard, tras haber enseñado durante muchos años en su Departamento de Filosofía, llega, en sus últimos escritos, a la conclusión de que un acuerdo político capaz de garantizar las libertades civiles, la democracia y la justicia distributiva sólo será posible si optamos por “permanecer en la superficie, filosóficamente hablando”. Nietzsche auguró que la muerte de Dios conllevaría el derrumbe de “toda nuestra moral occidental”. A fin de facilitar la colaboración entre los hombres e intentando eludir la discusión Rawls, a un mismo tiempo, reniega de la pregunta metafísica y pone entre paréntesis el problema moral. Cabe, sin duda, preguntarse sobre la posibilidad de alcanzar un acuerdo de este modo, pretendiendo arribar a una unanimidad en las conclusiones, al tiempo que, sistemáticamente, nos negamos a inquirir sobre la validez de las premisas.

225. DWORKIN, Ronald en: Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas*, ob. cit., pág. 276.