



**VNiVERSIDAD D SALAMANCA**

**FACVLTAD DE DERECHO**

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA DEL DERECHO**

**Y FILOSOFÍA JURÍDICA, MORAL Y POLÍTICA**

**FILOSOFÍA, POLÍTICA Y RELACIONES  
INTERNACIONALES.  
LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE  
JOHN RAWLS**

**JOHANN S. BENFELD ESCOBAR**

**2011**

Trabajo de investigación elaborado por el licenciado don Johann Sebastián Benfeld Escobar, bajo la dirección del Dr. D. Miguel Ángel Rodilla González, para la colación del grado de doctor en Derecho

Vº Bª

Miguel A. Rodilla González

Salamanca, 14 de octubre de 2011

## CONTENIDO

Introducción.....	1
Capítulo I - <i>Justice as Fairness: Un teoría moral constructivista</i> .....	15
Capítulo II - <i>Génesis de A Theory of Justice</i> .....	45
Capítulo III - <i>A Theory of Justice</i> .....	111
Capítulo IV - <i>Political Liberalism</i> .....	269
Capítulo V - <i>The Law of Peoples</i> .....	399
Conclusión.....	487
Bibliografía .....	503
Índice .....	513

## INTRODUCCIÓN

La publicación en 1971 de *A Theory of Justice*, el célebre libro de John Rawls, supuso una renovación del horizonte de la filosofía moral y política. Probablemente su autor nunca imaginó que pasados unos pocos años desde la aparición de su obra ésta se encontraría en el centro de la reflexión político filosófica tanto en los Estados Unidos como en Europa Occidental.

Los méritos de *A Theory of Justice* son, como es sabido, de muy variada naturaleza. A su renovada mirada sobre el núcleo argumental de la tradición contractualista hay que sumar los sucesivos cambios de enfoque que experimenta en la obra el tratamiento de los problemas morales y políticos. En efecto, frente a los análisis formales del discurso moral característicos de la filosofía analítica del lenguaje, Rawls promueve un retorno a cuestiones morales sustantivas; frente al enfoque empirista dominante en la teoría política anglosajona, Rawls propone una mirada normativa; frente a la disociación de lo deseable respecto de lo viable en el tratamiento de los problemas socioeconómicos, Rawls opone una visión integradora de ambos aspectos. Esto sólo por nombrar algunas de las ideas presentes en *A Theory of Justice*.

De alguna manera la complejidad y riqueza de la propuesta de John Rawls explican el éxito temprano de su obra. Pero también justifican la variada y extensa literatura crítica sobre la misma. En todo caso, hay algo que parece incuestionable tanto para quienes aceptan la propuesta de Rawls como para aquellos que disienten de la misma: *A Theory of Justice* es un libro importante, un verdadero clásico contemporáneo.

La sucinta exposición anterior, probablemente basta por sí misma para justificar la presente investigación doctoral. La fuerza de los clásicos reside en ser fuente inagotable de nuevas ideas. Sin embargo, hay aún algunas razones adicionales que motivan esta tesis.

*A Theory of Justice* representa, de alguna manera, la expresión depurada de un curso argumental que Rawls venía transitando desde 1957. En ese año aparece en el número 54 de *The Journal of Philosophy*, un artículo con el título "*Justice as Fairness*", que al año siguiente aparece ampliado,

corregido y publicado con el mismo nombre en el número 67 de *The Philosophical Review*. Con ellos Rawls pone en marcha, tal vez sin ser enteramente consciente, un proyecto de investigación en el que habría de estar embarcado toda su vida. En esos trabajos Rawls introduce, por vez primera, la idea metodológica de adoptar, desde una perspectiva renovada, el punto de vista de la tradición contractualista para hacer frente a la cuestión de la posibilidad de justificar principios sustantivos de justicia. De ahí en adelante, hasta la publicación de *A Theory of Justice*, Rawls irá depurando, corrigiendo y desarrollando sus ideas en sucesivas investigaciones. En este sentido, la gran obra de 1971 es tributaria de dos décadas previas de investigación, y hasta cierto punto constituye una obra terminal. Sin embargo, el éxito de *A Theory of Justice* fue tal que, como ya indicamos, a muy poco tiempo de su publicación había despertado el interés de lo más selecto del mundo académico norteamericano y europeo. Esta situación obligó a Rawls, incitado por las sucesivas interpretaciones y críticas que se hicieron de su teoría, a volver una y otra vez sobre sus propias ideas para someterlas a una revisión y justificación crítica.

Dos escritos son particularmente importantes en el desarrollo ulterior del pensamiento de Rawls. El primero se publica en 1980 en el número 77 de *The Journal of Philosophy* con el título "*Kantian Constructivism in Moral Theory*". Este escrito es importante desde un punto de vista metodológico, porque en él Rawls de manera expresa aclara la naturaleza constructivista de la teoría metaética adoptada por él mismo en *A Theory of Justice*. Cinco años más tarde, en el número 14 de *Philosophy and Public Affairs* publica un trabajo con el título «*Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*», en el que el autor de la justicia como equidad circunscribe su análisis al acotado dominio de lo político, exigiéndonos considerar su teoría de la justicia libre de conexiones con una teoría moral más general y también con cualquier doctrina filosófica comprensiva: yendo a lo más importante, su idea es que la teoría de la justicia como equidad contiene los principios de una concepción liberal de la justicia, pero su aceptabilidad no depende de una doctrina liberal a propósito de la persona humana, de la excelencia humana o de la vida buena. Las sucesivas investigaciones que realiza Rawls en la década de los 80

culminarán en la publicación en 1993 de *Political Liberalism*.

El hecho de que *Political Liberalism* avanzara en algunos aspectos en una dirección un tanto diversa de *A Theory of Justice*, hizo pensar a muchos estudiosos de la obra de 1971 que Rawls había abandonado el proyecto original para realizar una propuesta nueva e incluso incompatible con la anterior. En este nuevo escenario, los académicos norteamericanos y europeos conocedores del pensamiento de Rawls se impusieron la tarea de discutir, por una parte, la validez de la nueva propuesta teórica y de precisar, por otra, las continuidades y fisuras de la propuesta política en relación con la idea filosófica comprensiva de la obra de 1971. Tal como aconteciera en su oportunidad con *A Theory of Justice*, *Political Liberalism* suscitó una copiosa literatura.

Nuevamente Rawls se vio forzado a precisar en ulteriores investigaciones el sentido y alcance de las ideas contenidas en *Political Liberalism* y señalar las correcciones necesarias a realizar en la teoría original tal como había aparecido en 1971, para hacer de ambos discursos filosófico-políticos un todo armónico y coherente. El último libro importante publicado por Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement* de 2001, avanza en esta dirección: señalando las continuidades y discontinuidades existentes entre sus dos obras principales y de qué modo han de leerse con el fin de interpretarlas como piezas de un mismo pensamiento.

Finalmente, en 1993 vio la luz un pequeño trabajo destinado originalmente a formar parte de *Political Liberalism* denominado *The Law of Peoples*. El mismo sería posteriormente revisado y completado por Rawls dando lugar al libro homónimo de 1999. En este interesante trabajo Rawls, internándose en una senda lateral derivada de la línea de investigación seguida por él hasta entonces, aborda el problema de la justicia global desde la perspectiva del liberalismo político. Sin embargo, a muchos críticos no les pareció en modo alguno evidente que fuera posible transitar sin sobresaltos desde la órbita propia de *Political Liberalism* hacia la propuesta de *The Law of Peoples*.

Con estos antecedentes, iniciar una investigación sobre el pensamiento de Rawls no sólo está justificado porque éste constituye un clásico de la teoría de la justicia sino porque aún no resulta del todo claro cómo es posible articular

de manera armónica pero no artificial el conjunto de ideas de diferente naturaleza y contexto presentes en las diferentes fases de formación de la teoría. En tal sentido, nuestra investigación busca poner a disposición de la comunidad de investigadores una exposición relativamente completa, aunque obviamente no exhaustiva, del pensamiento de Rawls combinando una perspectiva sistemática y una perspectiva histórica de modo que pueda apreciarse en qué medida las modificaciones introducidas por Rawls a lo largo del tiempo en su teoría permiten dar respuesta a problemas internos de la misma.

Avanzando algunas ideas, la exposición del pensamiento de Rawls nos permite afirmar una determinada tesis interpretativa sobre el mismo.

En efecto, la tesis que afirmamos en la presente investigación descansa en las siguientes ideas: **i.-** una lectura contextual atenta de la obra de Rawls permite sostener que su pensamiento se articula a través de tres conceptos modélicos, a saber, los de “persona moral”, “sociedad bien ordenada” y “posición original”. **ii.-** Que el peso relativo de estos tres conceptos varía de manera significativa en los diferentes estadios de desarrollo de la teoría. De manera tal que en *A Theory of Justice* el concepto determinante de la relación es el de “persona moral autónoma”; en *Political Liberalism* la idea rectora es la de “sociedad bien ordenada”, y en *Law of Peoples* se impone la noción metodológica de “posición original”. La variación del peso relativo de las ideas modélicas, a su vez, permite, por una parte, **iii.-** distinguir las diferentes etapas de pensamiento de Rawls y, por otra, **iv.-** establecer un tipo de relación natural entre los estadios de la teoría. Esta relación, creemos, se verifica en la compatibilidad de la propuesta de una teoría de la justicia liberal basada en una doctrina filosófica *comprehensiva*, tal como se desprende de la obra de 1971, con la concepción del liberalismo *politico* afirmada en 1993, y de una y otra con la teoría de justicia global formulada en el opúsculo de 1999. De acuerdo con nuestra lectura esta compatibilidad metodológica (vinculada a una teoría metaética constructivista) y sustantiva implica que **v.-** aunque no es posible presentar la teoría de Rawls como un bloque monolítico tampoco es correcto concebirla como un producto intelectual fracturado e inconsistente.

Para lograr realizar el cometido que nos hemos propuesto, la

investigación que presentamos está estructurada en cinco capítulos organizados de la siguiente manera. El *primero* de ellos es de naturaleza metodológica y tiene como principal objetivo exponer de manera suficiente los rasgos definitorios de una concepción metaética de naturaleza constructivista. Una vez caracterizada en términos generales una teoría metaética constructivista, se procede a mostrar de qué forma cada uno de los elementos que definen la teoría se puede aplicar en particular a la concepción de la justicia como equidad. Se afirma también en este capítulo inicial que, aun cuando Rawls desde 1957 en adelante, de manera implícita o explícita, adopta una posición metaética constructivista, ésta transita desde un horizonte de aplicación general en la filosofía moral a uno más restrictivo propio del dominio de la filosofía política.

El *capítulo segundo*, mediante un análisis progresivo de los trabajos de Rawls previos a 1971, reconstruye la génesis de los conceptos fundamentales y el proceso de construcción de la teoría. En este capítulo es posible advertir de qué manera las investigaciones realizadas por Rawls durante los veinte años previos a la publicación de *A Theory of Justice* adelantan el núcleo de la teoría mediante la articulación progresiva de viejas y nuevas ideas. En esta sección de la investigación se intenta precisar, a la vez, el punto de origen de cada una de las ideas principales de las que luego la obra clásica se nutre. En este punto dos artículos son particularmente decisivos: el escrito "*Justices as fairness*" de 1958, al que ya antes nos hemos referido (y del que un año antes se había publicado una versión abreviada) y "*Distributive Justice*" de 1967, que al año siguiente se completaría con otro con el título de "*Distributive Justice. Some Addenda*". En el primero Rawls formula un programa contractualista de justificación de dos principios de justicia. En el segundo, por un lado, precisa el contenido de esos dos principios, y por otro refina el enfoque contractualista mediante la construcción de una situación de elección colectiva altamente artificial que irá refinando con el tiempo y a la que en adelante denominaré "posición original".

El *capítulo tercero* pretende presentar de manera clara y precisa, mediante el análisis de *A Theory of Justice*, el núcleo argumental de la teoría, analizando la relación que es posible establecer, desde la perspectiva de una

teoría filosófica comprensiva, entre las tres ideas modélicas en torno a las cuales se organiza ésta, a saber, la noción de “persona moral”, la idea de “sociedad bien ordenada” y la idea de “posición original”.

La exposición se inicia con el análisis de la idea fundamental de la sociedad como un sistema de “cooperación” sujeto a las “circunstancias de la justicia”. Desde la noción normativa de “cooperación social” nuestra investigación avanza hacia la determinación de la idea directriz de “persona moral autónoma”. Ésta, a su vez, se presenta caracterizada por dos poderes morales, a saber, la capacidad para perseguir una determinada idea de bien y la capacidad para adquirir y desarrollar una determinada concepción de la justicia. En esta última dirección, nuestra investigación analiza de manera detenida la interesante reconstrucción teórica que hace Rawls del proceso de formación de la personalidad moral al hilo de una reconstrucción del proceso de adquisición del sentido de la justicia.

El análisis de la idea de persona moral autónoma, por un lado, requiere de las nociones de “intereses de orden supremo” de carácter universal asociados a los dos “poderes morales” a que acabamos de referirnos y, por otro, es la base sobre la que se asienta la caracterización de la libertad y la igualdad que Rawls atribuye a las personas morales que operan como actores en un sistema de cooperación social.

Estas ideas unidas a las anteriores de alguna manera adelantan el tipo ideal de sociedad que es consonante con esta caracterización de los sujetos morales. Este tipo social modélico entra en *A Theory of Justice* bajo la forma de una “sociedad bien ordenada”, que representa un ideal bastante fuerte del que ofrecemos una caracterización detallada.

A continuación procedemos a examinar el modo como Rawls conecta desde una perspectiva metodológica definida las ideas de “persona moral” y “sociedad bien ordenada” mediante el dispositivo conceptual de la “posición original”, diseñado para seleccionar los principios que elegirían personas morales libres e iguales con el fin de bien-ordenar su sociedad. El examen de los diversos ingredientes del diseño de la posición original y la discusión de su justificación permitirá, a su debido tiempo, comprender la fuerza argumental que tienen los principios sustantivos de justicia que propone Rawls.

El examen de los principios de justicia que definen la concepción de la “justicia como equidad”, tal como se presenta en la obra de 1971, exige empezar llamando la atención sobre el hecho de que Rawls no propone una sino realmente dos concepciones de justicia: una concepción “general” y una concepción “especial”. Se trata de concepciones un tanto diferentes, pensadas para aplicarse a sociedades que se encuentran en estadios diversos de la evolución de una sociedad. Después de analizar las diferencias que existen entre ellas y las razones por las que Rawls se cree obligado a proponer dos concepciones diferentes (aunque emparentadas), centramos la atención en la concepción especial de la justicia, aplicable a sociedades que desenvuelven “en condiciones modernas” y a la que Rawls dedica sus mayores esfuerzos. En tal sentido, en este capítulo estudiamos las diversas formulaciones de los principios y nos detenemos en la enunciación definitiva de los dos principios de justicia que integran la concepción especial de *justice as fairness*, señalando su sentido y alcance, la forma en que se derivan racionalmente mediante la estrategia maximin que Rawls piensa que debería seguirse en la posición original, y finalmente el orden lexicográfico que Rawls establece entre ellos mediante ciertas reglas de prioridad. Por último, explicamos los argumentos que conducen a Rawls a afirmar la primacía del principio de igual libertad sobre el segundo principio.

La última parte del capítulo la reservamos fundamentalmente al estudio y análisis del proceso de justificación interna que propone Rawls para su teoría desde una perspectiva filosófica de orientación kantiana. En esa dirección realizamos un contrapunto entre algunas de las ideas filosófico-morales fundamentales de Kant y Rawls, indicando en qué sentido puede decirse que la idea de una elección de principios de justicia en la posición original se corresponde con la idea kantiana de autonomía moral. En esta parte de la investigación anticipamos, también, el tránsito que se opera en la obra general de Rawls desde un tipo de constructivismo moral kantiano hacia un constructivismo político que toma distancia de algunos de los presupuestos sustantivos de la filosofía crítica. Por otra parte, reparamos en el papel que juega concepto de “equilibrio reflexivo” en la justificación de los principios de justicia. Mostramos aquí su génesis y desarrollo, así como la relación que

guarda con el argumento basado en una elección en la posición original.

El capítulo concluye recogiendo de forma retrospectiva un conjunto de tesis de naturaleza filosófica comprensiva presentes en la gran obra de 1971. Dentro de estas ideas destaca la de “autonomía de la persona moral”, que identificamos como criterio rector de *A Theory of Justice*.

El capítulo *cuarto* examina la propuesta de Rawls de interpretar su teoría de la justicia como una forma de liberalismo *político*. Se inicia precisando el sentido y alcance que tiene la expresión “liberalismo político” desde la perspectiva de la filosofía de Rawls. Hecho eso, se exponen en términos generales las razones que explican el tránsito desde *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*.

Una vez situados en el nuevo punto de mira se precisan las razones por las cuales Rawls propone ahora interpretar *justice as fairness* como un programa de *liberalismo político*. Para ello se analizan las condiciones a las que, según Rawls, está sujeta la elaboración de una teoría de la justicia que pretende atraer un consenso en una sociedad en la que se ha instalado un pluralismo de concepciones del bien basado en doctrinas filosóficas, religiosas, morales diferentes e incluso en conflicto. En tal sentido se indaga en nuevos conceptos introducidos por Rawls bajo las expresiones “pluralismo razonable” y “hecho de la opresión”, el modo como eso afecta a las condiciones de mantenimiento de un “régimen democrático constitucional”, y a la formulación por Rawls de un “principio de legitimidad liberal”. Estas ideas sirven como trasfondo para el tratamiento que Rawls realiza de las antiguas ideas de “ciudadano”, “sociedad bien ordenada” de naturaleza democrática y la de “posición original”, que ya estaban presentes en *A Theory of Justice* pero que experimentan un cambio de orientación al adaptarse al nuevo contexto teórico. También en este capítulo se señalan los cambios que experimenta la formulación de los principios que integran la concepción de la justicia propuesta, empezando por el más llamativo de ellos, que es la supresión de la “concepción general” de justicia formulada por Rawls en *A Theory of Justice*.

Casi al término del capítulo se efectúa un análisis de dos nuevas ideas que ocupan un lugar central en la articulación de la idea rawlsiana de liberalismo político. Se trata, por un lado, de la idea de “*overlapping*

*consensus*”, que supone la posibilidad de articular un consenso *político* en un mundo social profundamente dividido por doctrinas comprensivas diferentes e incluso antagónicas y, por otro, de la idea de “*public reason*”, que hace referencia a las exigencias que deben respetar los ciudadanos en el discurso político con el fin de cumplir con el deber de civilidad que se deben unos a otros. Estas dos ideas forman parte esencial de la propuesta política de Rawls y en tal dirección se realiza un análisis detallado de las mismas y, sobre todo respecto de la noción de “razón pública”, se analiza la forma como se han ido modulando con el tiempo y se precisa su contenido definitivo en la obra.

El capítulo concluye con la formulación de lo que nosotros consideramos son las principales tesis filosófico-*políticas* de la obra. Éstas se pueden resumir en las siguientes ideas: la idea rectora de la obra es la noción modélica de “sociedad bien ordenada” de naturaleza democrática. Es a esta noción a la que se subordinan las de “ciudadano” y “posición original”. La concepción de la justicia de *justice as fairness* es de naturaleza política y, por lo mismo, no se relaciona directamente con ninguna doctrina filosófica de naturaleza comprensiva. La teoría metaética que se encuentra tras la justicia como equidad es el constructivismo político o, dicho de otro modo, el constructivismo moral restringido al “dominio de lo político”. Desde esta perspectiva no tiene sentido, por una parte, la formulación de una concepción “general” de la justicia y, por otra, tampoco cabe pensar en un desarrollo ulterior de la teoría que avance desde la regulación doméstica hacia la personal o internacional. Usando la nomenclatura del propio Rawls, *justice as fairness* o cualquier otra teoría *política*, en el sentido preciso que él da a ese adjetivo, limita su ámbito de regulación al dominio doméstico y deja fuera de consideración el campo de la justicia local y global.

Una vez enunciadas las tesis filosófico-*políticas* procedemos a compararlas con las tesis *filosófico-comprensivas* presupuestas en el proyecto original y mostramos, brevemente, cómo es posible hacerlas compatibles sin necesidad de confundirlas.

El *último capítulo* de esta investigación está dedicado al intento de Rawls de extender su enfoque a los problemas de justicia global, formulando, bajo el título *The Law of Peoples*, los principios bajo los que habrían de regirse las

relaciones internacionales. Se inicia esta parte de la investigación con una exposición de la génesis y desarrollo de la obra de 1999. En tal sentido se indica, por una parte, cuál es su plan general y, por otra, se analizan las ideas modélicas de “pueblos bien ordenados”, “sociedad de pueblos” y “posición original”. A propósito de esta última idea se estudia el especial tratamiento que ella recibe en el opúsculo de Rawls. En efecto, en *The Law of Peoples* se rediseña la idea de “posición original” a los efectos de seleccionar los principios de justicia aplicables al orden internacional. El rasgo más importante de ese rediseño tiene que ver con las “partes”: en lugar de representantes de ciudadanos, las partes convocadas a ponerse de acuerdo sobre los principios del derecho de los pueblos son representantes de pueblos (bien ordenados). A lo largo del capítulo tendremos ocasión de comprobar que esta modificación en el diseño de la posición está cargada de consecuencias, y como a primera vista no resulta enteramente plausible, examinaremos la justificación que ofrece Rawls a esa estrategia.

Una vez situados en el contexto de una teoría de la justicia de alcance global se procede a exponer y discutir la concepción rawlsiana sobre el derecho de los pueblos centrando la atención fundamentalmente en dos aspectos: por un lado, se analiza la propuesta de solución ofrecida por Rawls al problema de la paz global y, por otro, se estudia la estrategia seguida por él al efecto de solucionar el problema de la justicia distributiva a nivel internacional.

Rawls plantea su propuesta de solución del problema de la paz global desde la perspectiva del proyecto de la “paz perpetua” kantiana. La idea rawlsiana de una “sociedad de pueblos liberales y decentes” se asienta sobre la idea kantiana de un *foedus pacificum*. Nuestra investigación estudia los puntos de contacto entre una y otra teoría, identificando al mismo tiempo los puntos en los que Rawls se distancia de Kant.

El capítulo continúa con una exposición de la idea de cooperación entre los pueblos y el papel de la justicia distributiva en el orden global. En tal dirección la investigación avanza en la determinación de los principios del derecho de los pueblos y en una consideración particular de algunos de ellos. Especial atención merecen los principios referidos a los derechos humanos y el llamado “deber de asistencia”, que por diferentes motivos han suscitado una

interesante polémica.

En lo relacionado con el tema de los derechos humanos se efectúa un análisis del sentido y alcance que Rawls les atribuye en el ámbito de las relaciones internacionales. En tal dirección, discutimos la legitimidad de la estrategia sugerida por Rawls, conforme a la cual, en el dominio de una sociedad de pueblos, deben excluirse, a propósito de esta materia, las consideraciones propias de una concepción liberal sobre el particular, con la extensión que ella supone. Como se verá, la intención de Rawls es garantizar una base de consenso moral en torno a los derechos humanos que descansa en las ideas de tolerancia liberal y reciprocidad internacional. Sin embargo, veremos que existen buenas razones para considerar que la propuesta de *Law of Peoples* en esta materia no es del todo congenial con la orientación liberal de la teoría. Compartimos, pues, junto a otros críticos, la opinión de que en este importante tema Rawls introduce una consideración sobre los elementos fácticos del contexto internacional que no es propia de una teoría que se presenta como una “utopía realista”.

Especial mención merece, también, en este capítulo el tema referido al “deber de asistencia”. Sobre el particular hacemos una reflexión sobre el problema de la justicia distributiva global y el papel que en ese contexto desempeña el principio rawlsiano que impone un deber de asistencia a pueblos que se encuentran en condiciones desfavorables. La propuesta que Rawls asume en este tema deriva de una “concepción social” de la justicia. Conforme a ésta, los problemas de marginalidad de un pueblo derivan principalmente de un defectuoso diseño institucional. En consecuencia, la efectiva superación de las condiciones desfavorables demanda un principio de justicia internacional que sea capaz, por una parte, de proveer los recursos materiales y humanos necesarios para el establecimiento de instituciones políticas adecuadas y, por otra, de garantizar a todos los miembros de la comunidad de pueblos que no se verán afectados en el tiempo por las decisiones que adopten sus miembros en el diseño de sus instituciones, que puede redundar en grandes diferencias económicas entre los mismo, pero que se encuentran justificadas por la propia concepción de la justicia. En este sentido, Rawls cierra la puerta a cualquier tipo de principio distributivo de justicia en el orden internacional.

La estrategia adoptada por Rawls en materia de justicia distributiva global ha suscitado una literatura crítica tan abundante como la referida a los problemas que genera su cuestionable posición frente al tema de los derechos humanos. En tal sentido, nuestra lectura toma como punto de referencia las críticas efectuadas por Charles Beitz y Thomas Pogge. Mostramos, desde la perspectiva de aquellas consideraciones críticas, los problemas que evidencia el deber de asistencia rawlsiano, sobre todo en un escenario internacional globalizado. Finalmente, intentamos precisar el contenido y suficiencia del deber de asistencia desde la perspectiva del propio Rawls, con el propósito de mostrar que éste no se encuentra reñido con un principio de justicia distributiva global; pero que, a falta de un principio tal (distributivo) el deber de asistencia resulta altamente insuficiente para la solución de los problemas de inequidad presentes en un mundo globalizado e interdependiente.

El capítulo concluye formulando lo que pensamos son las tesis principales de la teoría rawlsiana de la justicia en el ámbito de las relaciones internacionales. Junto a ello se efectúa una consideración crítica de las posibles relaciones entre las ideas de *Political Liberalism* y *The Law of Peoples*. En tal sentido, se sostiene que en el opúsculo de Rawls se ha producido un desplazamiento del eje argumental desde la órbita de la llamada sociedad bien ordenada de naturaleza democrática hacia la consideración del mecanismo de la posición original como método de validación formal de principios de justicia. Con todo, sostenemos que el desplazamiento del peso relativo de las ideas modélicas no impide considerar las ideas de *The Law of Peoples* compatibles con las ideas filosóficas comprensivas que se encuentran a la base de *A Theory of Justice* y las ideas filosófico políticas desarrolladas en *Political Liberalism*.

La tesis termina con una conclusión general sobre la investigación que busca extraer algunas de las consecuencias que, pensamos, es posible afirmar de la lectura que realizamos de los trabajos de Rawls.

Para la realización de esta investigación hemos tenido en consideración prácticamente toda la obra de John Rawls. La extremada abundancia de la literatura asociada a la obra del filósofo americano, sin embargo, hace imposible un examen completo de la literatura secundaria. Nuestro manejo de

la literatura secundaria ha tenido que ser necesariamente selectivo. Hemos privilegiado la lectura de algunos de los autores que son considerados verdaderas autoridades sobre la obra de Rawls. Asimismo, hemos recurrido a la mayoría de los autores e investigaciones que, en su momento, suscitaron el interés del propio Rawls. En consecuencia, pensamos, la presente investigación se apoya en una literatura adecuada para la comprensión tanto de las tesis del propio Rawls como de las que en ella se afirman.

Para terminar quisiéramos señalar que en la presente introducción y en la investigación en general hemos optado por exponer las ideas desde el punto de vista de la primera persona plural. No se trata, con todo, de una opción meramente estilística sino que obedece a razones de fondo. En efecto, esta investigación no hubiese sido posible de no contar con la ayuda de muchas personas. Algunas han contribuido de manera material y otras de forma intelectual y afectiva. La Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y su Escuela de Derecho (S.S.C.C.) han financiado prácticamente la totalidad de esta investigación mediante una beca de estudios concedida durante cuatro años a quien suscribe esta tesis. Vaya pues a estas queridas instituciones mi primer reconocimiento y gratitud. A don Alejandro Guzmán Brito, don Nelson Reyes Soto, Eduardo Aldunate Lizana, Alan Bronfman Vargas y José Luis Guerrero Becar, todos profesores de la Escuela de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, dirijo mis agradecimientos por la confianza depositada en mí. Desde sus respectivos cargos siempre se mostraron generosos hacia mi persona. A don Miguel Ángel Rodilla González, catedrático de filosofía del derecho de la Universidad de Salamanca y director de esta tesis, le debo mucho más de lo que él imagina. De él no sólo aprendí filosofía del derecho sino también qué significa ser un filósofo del derecho. Si algún acierto hay en estas páginas ha sido gracias a la generosa corrección y guía que él ha ejercido sobre esta investigación durante estos años. De todo lo malo y obvio sólo yo soy responsable. Vaya pues a él mi más profunda gratitud. Finalmente, a mis hijos Matías y Sebastián les doy las gracias por su infinita paciencia y amor, ellos son, tal vez, el componente afectivo mayor de ese “hemos” que ha hecho posible esta investigación.



## CAPÍTULO I

### **JUSTICE AS FAIRNESS: UNA TEORÍA MORAL CONSTRUCTIVISTA**

#### **I.- Consideraciones preliminares**

En su artículo “*Kantian Constructivism in Moral Theory*”, de 1980, John Rawls declaraba: “En estas lecciones examino la noción de concepción moral constructivista, o, más exactamente, puesto que hay diferentes tipos de constructivismo, una variante kantiana de esta noción. La variante que voy a discutir es la de la justicia como equidad presentada en mi libro *Una Teoría de la Justicia*”.<sup>1</sup> Con semejante declaración, Rawls acometía la difícil empresa de justificar su propia teoría de la justicia desde una determinada perspectiva y no de la forma desarticulada que hasta el momento lo había hecho. En efecto, en lo que a este tema se refiere “las consideraciones efectuadas por Rawls antes de 1980 adolecían de un excesivo eclecticismo y de una escasa sistematización interna: aparecían en ella elementos de las teorías de la decisión y los juegos, de la filosofía analítica, del contractualismo, del trascendentalismo kantiano, del intuicionismo moral; y todo ello, sin haberse logrado una coordinación integradora.”<sup>2</sup> Esto redundaba en cierta incertidumbre sobre la posición meta-ética de Rawls, debido a que en su teoría de la justicia apelaba “para fundamentar sus dos principios de justicia a prácticamente todos los recursos, excepto el teológico, que se han ensayado en la historia de la filosofía para fundamentar intersubjetivamente principios morales: el consentimiento, el auto-

---

1.- John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999, p. 303. En adelante se citará esta obra como KC. Existe traducción castellana de la obra por M. A. Rodilla, en *Justicia Como Equidad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1986. Asimismo, para las referencias a *A Theory of Justice* utilizaremos las siguientes ediciones: *A Theory of Justice* (original edition), Harvard University Press, 1971, que citaremos como “*Theory original*”; *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1985, que citaremos como “*Theory*”; y *A Theory of Justice* (Revised Edition), Harvard University Press, Massachusetts, 2000, que citaremos como “*Theory rev.*”

2.- Carlos Massini Correas, *Constructivismo Ético y Justicia Procedimental en John Rawls*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2004, pp. 21-22.

interés, las intuiciones y los presupuestos formales del razonamiento moral.”<sup>3</sup>

Este intento de justificación teórica iniciado en la década de los 80 por el filósofo americano suponía un esfuerzo sistemático por comprender su propia teoría desde una perspectiva meta-ética constructivista, pero también la explicitación de un modelo de construcción y sus elementos. Dejaremos para más adelante el análisis del diseño mismo, concentrándonos por el momento en el enfoque meta-ético.

## II.- Algunas ideas generales sobre el constructivismo ético

### 1.- Ética y meta-ética

En toda reflexión ética llevada hasta el final es dable encontrar, por una parte, un conjunto de principios y normas que prescriben cierta práctica, es decir, una ética sustantiva y, por otra, una consideración crítica sobre el fundamento de tales principios y normas y sobre la naturaleza de sus enunciados, esto es, una meta-ética.<sup>4</sup> La idea de una “meta-ética” remite, en consecuencia, a una

---

3.- Carlos Nino , *El Constructivismo Ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p.93.

4.- Hemos simplificado, con todo, la complejidad que entraña la propia división entre ética y meta ética y la doble orientación que le atribuimos a ésta última como fundamentación epistemológica y análisis del lenguaje. Intentemos, pues, clarificar estas ideas en unas pocas líneas. En el campo de la ética sustantiva es posible distinguir tres orientaciones: una “teleológica”, una “deontológica” y otra “axiológica”. La primera de ellas estima que la rectitud moral de una acción (objeto de la ética) reside en la realización del bien, que puede definirse en términos de placer, felicidad, utilidad etc.; de modo tal que si una determinada acción se encamina a la realización del más alto de los bienes posibles ella ha de ser considerada moralmente correcta. La ética eudaimonista de Aristóteles es un buen ejemplo de este tipo de pensamiento. Por el contrario, una ética deontológica define la rectitud de la acción en el respeto de ciertas reglas y principios que establecen los términos debidos; así, por ejemplo, una acción es considerada “correcta” cuando es expresión de un imperativo de la razón que orientando a la voluntad del sujeto actuante lo hace realizar lo que es debido, incluso cuando ello no sea percibido como un bien inmediato por el individuo. Immanuel Kant es un buen representante de esta posición. Finalmente, una ética axiológica representa un término medio entre la ética teleológica y la deontológica al suponer que la orientación de la acción depende de la realización de un valor que, ya sea objetivo o subjetivo, determina un tercer ámbito de la realidad. Para las teorías axiológicas, en general, entre el mundo de las cosas naturales y las meras ideas está el de los valores que encuentra su sede natural en el campo de la cultura. De este modo la acción moralmente correcta tiende a un bien (teleológicamente); pero éste no es una realidad natural sino un “valor” cuyo ámbito es la cultura humana, de modo tal que se trata

consideración tanto de los supuestos mismos de la moral, como de sus medios de expresión y la manera en que unos y otros interactúan. Así, tanto los problemas de justificación del contenido de los enunciados normativos como el análisis de los enunciados mismos son, por lo general, los grandes problemas de las teorías meta-éticas.

Pues bien, el denominado constructivismo ético (en cuanto teoría meta-ética que centra su atención principalmente en los problemas de fundamentación) puede ser entendido como aquella teoría que sostiene que el fundamento de los principios y normas morales se encuentra en un “procedimiento que pretende la construcción de una objetividad normativa (esto es constructa, no descriptiva) mediante la interacción lingüística y social de un grupo de discusión que delibera cooperativamente bajo condiciones selectas de competencia e imparcialidad en los interlocutores.”<sup>5</sup> De modo tal que “la idea central del constructivismo ético es que los juicios morales se justifican sobre la base de presupuestos procedimentales y aún tal vez sustantivos, de esta

---

de una autoprescripción de la acción que comporta cierta rectitud (deontología). Max Scheller es un buen representante de esta idea. Por su parte, la doble orientación de la meta ética como fundamentación de principios y normas y análisis de enunciados morales da como resultado que en ella podamos hablar de teorías meta éticas descriptivas y no descriptivas. Son descriptivas aquellas que preocupadas por la fundamentación epistemológica de los enunciados morales sostienen que existen hechos morales independientes de la ponderación de los mismos que, por idéntica razón, deben ser considerados buenos y verdaderos. Para estas teorías “bondad” y “verdad” son dos aspectos de una misma realidad. El naturalismo y el intuicionismo son expresiones de estas ideas. Son teorías meta éticas no descriptivistas aquellas que sostienen que no existen hechos morales independientes de la ponderación de los individuos. Dentro de esta corriente, con todo, es posible distinguir dos grandes orientaciones: una emotivista (C.L. Stevenson y A.J. Ayer), una prescriptivista (R.M. Hare). Para la primera los enunciados morales expresan sólo el estado anímico de aprobación o desaprobación de quien lo emite; así decir “asesinar a una persona es malo” se debe traducir por “a mí me perturba emocionalmente que alguien muera a manos de otro”. Esta posición hace imposible cualquier tipo de discurso ético. El prescriptivismo, por su parte, asigna a los enunciados morales un estatuto lógico diferente de las sentencias asertivas, al concebirlos como prescripciones universales. . Ahora bien, conforme al esbozo precedente, una teoría ética constructivista es de naturaleza deontológica, y prescriptiva. Con ello, con todo, no queremos significar que toda teoría ética constructivista sea deontológica al modo kantiano y prescriptiva como la de Hare; por lo pronto la propuesta por Rawls no es, en estricto rigor, ni lo uno ni lo otro, aun cuando pueda tener puntos significativos de contacto con dichas ideas. Ver a este respecto, Carlos Gómez, “El Ámbito de la Moralidad: Ética y Moral”, en *La Aventura de la Moralidad*, C. Gómez y J. Muguerza (eds.), Alianza Editorial, Madrid, 2007, Cap. I.

5.- José Rubio Carracedo, *Ética Constructiva y Autonomía Personal*, Editorial Tecnos, Madrid, 1992, p. 250.

práctica social en cuyo contexto se formulan.”<sup>6</sup>

Desde esta perspectiva, las ideas presentes en el constructivismo ético son: existencia de un procedimiento deliberativo (que establece, por una parte, condiciones apropiadas de la deliberación y, por otra, determina las reglas de competencia de las partes involucradas en el procedimiento) y la noción de una objetividad normativa como constructo.<sup>7</sup>

## **2.- Procedimiento deliberativo y objetividad normativa**

### *2.1.- Procedimiento deliberativo*

Un procedimiento deliberativo es, en este contexto, una determinada ordenación secuencial de reglas, restricciones y supuestos que tiene como objetivo resolver, mediante la organización de los términos de la discusión, una cuestión (en nuestro caso ética) controvertida entre individuos que buscan una solución racional y razonable para todos. En relación a su objeto (construcción de una objetividad normativa), dos de sus principales características son: el carácter condicionante de los términos mediante los cuales limita la discusión y la independencia de su producto (principios y normas resultantes de la deliberación) en relación al problema específico a ser resuelto por la discusión constructivista. Todo procedimiento deliberativo, en efecto, tiene un carácter condicionante en relación a los términos de la discusión, en cuanto el diseño y los presupuestos del mismo constriñen el resultado desde el inicio de la deliberación. La independencia entre el producto del procedimiento deliberativo y el o los problemas a ser resueltos por él, a su vez, supone que el procedimiento elegido como dispositivo de deliberación es apto para ser aplicado a diferentes problemas de similar naturaleza: el procedimiento, así

---

6.- Carlos Nino, Op.cit., p.11.

7.- La idea de “objetividad” (aunque no normativa) como criterio de evaluación de la realidad no es privativa de la ética constructivista. En efecto, en el campo de las ciencias empíricas hace ya algunos años que esta noción cobra fuerza en oposición a la de “verdad” (entendida como adecuación del intelecto a una cosa). Vid., Humberto Maturana, *La Objetividad, Un Argumento para Obligar*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997. Fritz Wallner, *Ocho Lecciones de Realismo Constructivo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso 1994.

entendido, deviene en método resolutivo.

Desde una perspectiva constructivista, con todo, el carácter condicionante del procedimiento deliberativo es el que reviste especial importancia. En tal sentido, es propio de las teorías éticas constructivistas introducir en el diseño del procedimiento ciertas reglas, restricciones y supuestos que permiten una discusión en términos argumentativos “selectos”. Ahora bien, algunas teorías constructivistas ponen un especial cuidado en la determinación de las “reglas de discusión” (reglas de jurisdicción, oportunidad, competencia, clausura, etc.).<sup>8</sup> Otras, en cambio, enfatizan la necesidad de establecer restricciones formales y supuestos de discusión antes que “reglas” (las teorías contractualistas pueden servir para ilustrar esta orientación constructivista). En todo caso, estas reglas o restricciones formales o una combinación de ambas, en su conjunto, permiten en el marco de una teoría constructivista asegurar condiciones selectas de discusión que, si logran su cometido, garantizan una discusión imparcial entre individuos competentes que, a la luz de argumentos racionalmente evaluados, pueden arribar a una solución aceptable para todos.

Para que un procedimiento de deliberación, como mecanismo de solución de controversias, sea posible, empero, es necesario introducir algunos supuestos adicionales a las reglas o restricciones formales de la discusión; estos supuestos, que pueden ser tanto sustantivos como formales, en todo caso, no implican necesariamente una determinada valoración moral. Dentro de estos supuestos ocupan un lugar de primer orden los relativos a los sujetos que participan en el procedimiento. En este sentido encontramos la idea de que los individuos que participan en un procedimiento deliberativo de naturaleza cooperativa, por una parte, tienen la capacidad de tal interacción y, por otra, están en condiciones de explicitar frente a los demás las razones que los llevan a optar por un determinado curso de acción y no otro. La capacidad de interacción es lo que los hace “competentes”, es decir, portadores de ciertas facultades que permiten la coordinación y cooperación con otros individuos. En el caso más general la competencia viene dada por cierta racionalidad, pero en

---

8.- Para un examen atento sobre las posibles reglas de organización de una discusión dentro de un procedimiento deliberativo, véase Robert Alexy, *Teoría de la Argumentación Jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

esquemas de cooperación más restringidos, la competencia puede, por una parte, circunscribirse a habilidades o conocimientos más específicos (la participación en un comité de expertos en física teórica exige algo más que la mera racionalidad de sus participantes), y, por otra parte, exigir algo más que la simple racionalidad de los individuos a fin de asegurar un procedimiento propiamente cooperativo y serio (una determinada capacidad moral mínima, por ejemplo) .

Además de la capacidad de interacción de los individuos en un procedimiento de deliberación, el constructivismo ético supone que los individuos (en razón de la idea de cooperación supuesta en el procedimiento) han de dar cuenta de manera pública de las razones que avalan la adopción de una norma o principio como solución de un problema ético. Estas razones expresan tanto el fundamento del curso de acción elegido como los criterios empleados en el proceso deliberativo. Así, para que la justificación del producto de la deliberación sea efectiva se requiere, en el contexto de una teoría constructivista, que cumpla ciertas exigencias de “publicidad”, esto es, que los fundamentos y criterios empleados en la deliberación sean conocidos por quienes toman parte en ella. En otros términos, las partes en un proceso de deliberación sobre cuestiones éticas han de tener acceso y conocimiento, entre otras cosas, a los principios morales que gobiernan a los individuos e instituciones sociales y a los fundamentos que pueden esgrimirse en favor de tales principios; a los principios alternativos susceptibles de proponerse, junto con las razones que pueden alegarse en favor de ellos; a los conocimientos sociales generales que forman el acervo cultural común y a los comúnmente reconocidos conforme al estado de avance de la ciencia, etc.

En consecuencia, en un procedimiento deliberativo, desde el punto de vista de una teoría constructivista, la discusión ha de tener lugar entre individuos competentes dispuestos a justificar públicamente sus respectivas posiciones bajo condiciones selectas de argumentación. Si el procedimiento es el adecuado el producto del mismo ha de ser considerado por los intervinientes como la solución válida al problema propuesto en tanto expresa un principio o norma objetiva.

## 2.2.- La idea de objetividad normativa e intersubjetividad

La idea de “objetividad normativa” mienta, en este contexto, la posibilidad de establecer normas de acción válidas para toda la comunidad con independencia de los intereses individuales de cada cual. Objetividad significa aquí corrección de una norma o principio en razón de su génesis o construcción. En consecuencia, para el constructivismo ético, una norma (o un principio) es objetiva en la medida en que prescribe una conducta que se considera correcta por haber sido sancionada públicamente por un conjunto de individuos competentes en un procedimiento de deliberación diseñado para tal efecto. Esto quiere decir que para el constructivismo ético no tiene sentido hablar de lo “objetivo” antes del procedimiento de construcción de la norma.

A su vez, la competencia de los individuos que participan en el proceso deliberativo y decisorio, unido a la pretensión de universalizar la solución acordada en razón de su corrección y efectividad a través de la explicitación de las razones tenidas en consideración en el procedimiento resolutivo (publicidad) conforman la idea de “intersubjetividad”. Vale decir, “la intersubjetividad o racionalidad consensuada engloba dos componentes estructurales, uno primordialmente de contenido y otro primordialmente de forma, que la constituyen conjuntamente. El componente estructural de contenido es la competencia o racionalidad práctica; el componente estructural formal es la imparcialidad o justificación pública; el primero determina los criterios de evaluación moral; el segundo las condiciones de su aplicación.”<sup>9</sup>

En consecuencia, para el constructivismo ético la “objetividad normativa” deviene en “intersubjetividad” propiciada por un correcto diseño de procedimiento. Ahora bien, cómo deba articularse el procedimiento, justificarse la decisión y hacerse público su contenido es algo que varía de una teoría constructivista a otra. Sin embargo, el desplazamiento del discurso ético al campo de la intersubjetividad supone para la teoría constructivista en general, por una parte, tomar distancia metodológica respecto a otras ramas del conocimiento cuyo objeto de estudio sean ya los hechos empíricos (ciencias

---

9.- José Rubio Carracedo, *El Hombre y la Ética*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1987, p.296.

factuales) ya las realidades suprasensibles (ciencias teóricas, éticas realistas y metafísica), y, por otra, trasladar la discusión ética del campo de la “verdad” moral al de la “justificabilidad” o “razonabilidad” de los juicios morales. Esto último, en todo caso, requiere una cierta aclaración.

La idea a la base del razonamiento constructivista es que las posiciones éticas realistas (para las cuales la verdad sustantiva juega un papel fundamental), en materia de justificación, están desde el inicio condenadas al fracaso debido a que desconocen, por lo menos, tres aspectos fundamentales de la moral. Primero, no reparan en el hecho evidente de que los “juicios morales no se justifican en el vacío sino que en el contexto de la práctica social del discurso moral que tiene presupuestos estructurales adaptados a sus funciones sociales.”<sup>10</sup> Esto significa que la valoración de un hecho cualquiera como “ético”, supone una preconcepción del mismo dentro de un determinado contexto. Segundo, en íntima relación con lo anterior, “a diferencia de las morales realistas, ellas -las éticas constructivistas- dudan o niegan que haya hechos o propiedades moralmente distintivas, naturales o no naturales, tales que puedan ser descubiertas o intuitas y proporcionar fundamentos para la ética”;<sup>11</sup> el constructivismo ético rechaza así la idea de que existan “hechos morales” independientes de la valoración intersubjetiva de los individuos y, por lo mismo, no existe una identificación de las ideas de “verdad” y “rectitud”. Por las dos razones precedentes, una de las ventajas que ofrece el constructivismo ético es que “la elección de principios puede ser reconocida por los agentes como el producto de sus propias acciones, y por tanto, ellos están más inclinados a respetarlos.”<sup>12</sup> Tercero, finalmente, las teorías realistas dada su naturaleza no ofrecen ningún procedimiento decisorio para la resolución de los conflictos éticos, pues la mera intuición de principios, incluso en el caso de ser posible, no indica nada respecto a su aplicación y prelación en el caso de un conflicto determinado o de un problema entre los mismos principios.<sup>13</sup>

---

10.- Carlos Nino, Op. Cit. 11-12.

11.- Onora O'Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Edited by S. Freeman, Cambridge University Press, New York, 2003, p.348.

12.- Paul Graham, *Rawls*, Oneword Publication, Glasgow, p.35.

13.-El siguiente pasaje (referido en concreto a la justicia) puede ser ilustrativo para distinguir con claridad el espíritu que anima al constructivismo ético y que lo diferencia de las teorías realistas. “El segundo modelo (se refiere al constructivismo) es muy diferente. No trata

### 2.2.1.- *Intersubjetividad constructiva y verdad*

Pero decir que el constructivismo ético no tiene como objetivo la búsqueda de verdades éticas independientes de la construcción por él propuesta, dado que la calificación de un hecho como “ético” depende de aquélla y no de una propiedad inherente al hecho mismo, no significa que la verdad no juegue algún papel en la teoría. En efecto, en las teorías constructivas la idea de verdad tiene importancia en un doble aspecto: primero, en cuanto posibilidad de conocimiento de la “teoría moral” y, segundo, en cuanto consideración de los supuestos condicionantes del procedimiento mismo.

#### 2.2.1.1.- *Verdad y conocimiento en la teoría moral*

En el primer aspecto, si por teoría moral entendemos el “estudio de concepciones morales sustantivas, esto es, el estudio de cómo pueden articularse las nociones básicas de lo recto, lo bueno y lo moralmente valioso formando diferentes estructuras morales”,<sup>14</sup> sus enunciados pueden discutirse desde el punto de vista de la verdad, considerando la adecuación de éstos a las nociones pertinentes de las diferentes concepciones morales de las cuales trata. El tema de la verdad en este caso se ha desplazado desde la consideración epistémica de la “verdad de una teoría moral determinada” a “la verdad de un enunciado respecto a la teoría en estudio”. En este sentido,

---

las intuiciones de justicia como indicios de la existencia de principios independientes, sino más bien como rasgos estipulados de una teoría general aún por construir, como si un escultor se propusiera esculpir el animal que mejor se adecue a una pila de huesos que ha encontrado casualmente. Este modelo “constructivo” no supone, como el modelo natural, que los principios de justicia tengan ninguna existencia fija y objetiva, de modo que las descripciones de tales principios deban ser verdaderas o falsas de alguna manera estándar. No supone que el animal que hace coincidir con los huesos exista realmente. Establece el supuesto, diferente y en cierto sentido más complejo, de que hombres y mujeres tienen la responsabilidad de organizar los juicios particulares en un programa de acción coherente o, por lo menos, que ése es el tipo de responsabilidad que tienen los funcionarios que ejercen el poder sobre otros hombres.” R. Dworkin, *Los Derechos en Serio*, Editorial Ariel, Barcelona, 1989, p. 247.

14.- John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999, p. 286. En adelante se citará esta obra como IMT. Existe traducción castellana de la obra por M. A. Rodilla, en *Justicia Como Equidad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1986.

dentro del constructivismo moral se pueden considerar verdaderas las aseveraciones teóricas respecto a la teoría misma (lo que los teóricos afirman respecto a una determinada concepción ética constructivista), cuando dan efectiva cuenta de ella. Pero, además, también comportan verdad en la teoría constructiva los juicios y normas que se derivan de la aplicación de los primeros principios construidos por ella.<sup>15</sup> En este segundo aspecto (la verdad de los juicios y normas derivada de la aplicación de los principios de la teoría) el problema de la verdad se ha desplazado desde la consideración general de la verdad sobre hechos morales independientes a toda teoría a la consideración de hechos morales en un sistema autocontenido de significado.

#### 2.2.1.2.- *La verdad de los hechos en las teorías éticas constructivas*

Más problemático resulta el segundo aspecto reseñado de la idea de verdad en las teorías constructivistas, esto es, la apelación a la verdad de algunos de los supuestos de construcción de la teoría. Nunca en una teoría constructivista todo es constructo; por lo pronto no lo es el problema mismo que se trata de resolver mediante el procedimiento. En relación con este punto el constructivismo ético “se plantea siempre como un intento de resolver discursivamente un conflicto real de intereses, o un dilema práctico que puede ser tanto intrasubjetivo como intersubjetivo.”<sup>16</sup> Este conflicto “real”, además, las más de las veces, supone tener que adoptar una decisión que discurre más allá del ámbito dicotómico de lo simplemente “bueno” o “malo”, pues los problemas éticos transitan generalmente “entre dos bienes relativos, o entre dos cursos de acción alternativos, cada uno de los cuales contiene sus pro y sus contras”<sup>17</sup>; y que, por lo mismo, demandan de la teoría “la búsqueda cooperativa para construir la norma legítima y válida, esto es, capaz de solucionar el conflicto o dilema a la vez de forma correcta (justificable) y

---

15.- “Los juicios particulares y las normas secundarias pueden ser considerado verdaderos cuando se siguen o son aplicación acertadas de primeros principios razonables”. John Rawls, *KC.*, p. 355.

16.- Rubio Carracedo, *Ética Constructiva*, p. 251.

17.- Rubio Carracedo, *Ética Constructiva*, p.251-252.

eficaz.”<sup>18</sup>

Pero, además del “conflicto real” en la teoría constructiva está la cuestión del material sobre el que se diseña el procedimiento. En el caso que estudiamos: “personas cooperativas y deliberantes que pueden razonar de manera competente y asumir cierta imparcialidad al momento de resolver un problema.” Este “material” tampoco es construido por la teoría. “Debemos disponer de algún material previo con el que empezar. En un sentido más literal, sólo se construyen los principios sustantivos que determinan el contenido de lo políticamente correcto y la justicia [...] El procedimiento mismo simplemente se fija como punto de partida las concepciones básicas de la sociedad y la persona.”<sup>19</sup> En consecuencia, estas concepciones básicas de la “persona” y la “sociedad” son tomadas por las teorías constructivistas como un material dado. Sin embargo, aquí hay dos elementos que diferenciar. Por una parte, está la posible comprensión de la realidad dada en cuanto continente de cierta verdad (conforme al estado del conocimiento científico), y, por otra parte, ciertas concepciones socio-culturales que son tenidas en un contexto dado como “ideas básicas”. El primer aspecto corresponde al ámbito de la ciencia y a nivel de una teoría ética constructivista entra en la discusión bajo la noción de “hechos generales” que los individuos pueden introducir en la discusión y que admiten ser evaluados conforme a criterios veritativos. El segundo aspecto se refiere, por el contrario, a ideas normativas ampliamente compartidas en una comunidad políticamente organizada. Estas ideas operan como “nociones básicas” respecto de las cuales no tiene aplicación el discurso científico sino el ético (juicio deontológico). Desde una perspectiva constructivista son estas las ideas que se consideran dadas a la teoría.

Ahora bien, estas “ideas básicas” sólo se relacionan indirectamente con la idea de verdad en cuanto no existe entre ellas y los “hechos generales” conforme al estado de la ciencia una oposición necesaria. En tal sentido la comprensión general de los hechos bien puede precisar (pero no establecer) el sentido y alcance de las ideas básicas de un grupo social, y de esta forma la

---

18.- Rubio Carracedo, *Ética Constructiva*, p.251.

19.- John Rawls, *Political Liberalism* (Expanded Edition), Columbia University Press, New York, 2005, p. 104. En adelante se citará esta obra como PL.

verdad de los hechos, allende a la teoría moral y conforme al estado de la ciencia, entra en el constructivismo ético sólo como un elemento más de juicio.

### **3.- Etapas del procedimiento ético constructivo**

Hasta el momento hemos realizado una caracterización del llamado “constructivismo ético”, resaltado algunas de sus notas relevantes y lo hemos distinguido de otras concepciones éticas, específicamente las de tipo realistas. Ahora, procederemos a delinear de manera general las etapas que es posible distinguir en un procedimiento constructivista en ética.

En términos generales, en un procedimiento ético constructivista se pueden distinguir con claridad dos etapas. Una primera etapa de construcción propiamente tal y una segunda etapa en la que el producto de la construcción (los principios y normas que de ella resultan) es contrastado con la realidad que pretende regular. Sin embargo, las teorías constructivas reconocen que las dos etapas precedentes suponen un punto de partida allende la teoría pero supuesta por ella: el mundo social (ya sea que éste se exprese mediante un cierto lenguaje dado o supuestos preestablecidos). Por ello, antes de centrar nuestra atención en las etapas de construcción y contraste conviene que reparemos en la idea de “mundo social” como material dado de construcción para las teorías éticas constructivistas.

#### *3.1.- El mundo social como punto de partida del procedimiento de construcción*

En las teorías constructivas, el punto de partida lo proporciona el mundo social. Éste es anterior a la construcción ética y comporta desde ya ciertas características propias, dentro de las cuales se encuentra el acervo normativo mismo. Este ámbito de acción es el que se identifica con la noción de mundo de la vida (*Lebenswelt*) de Habermas<sup>20</sup> y la idea de “*background culture*” de

---

20.- En Habermas la idea de “mundo de la vida” muestra el horizonte social en el cual los individuos ejercen, desde siempre, su acción comunicativa, entendiendo por tal “la interacción de a lo menos, dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extra verbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de

Rawls, por ejemplo.

El hecho de que se suponga cierta normatividad previa como punto de partida del diseño constructivista (ideas básicas) ha dado pie a que la teoría sea acusada de “circularidad”, en cuanto que para la prueba de sus principios y normas recurre precisamente a aquello que pretende justificar, es decir, a principios y normas ya contenidas en la sociedad. Sin embargo, esto supone una pobre comprensión del razonamiento constructivista. En efecto, en primer lugar, lo que la teoría demuestra es que “procedimentalmente” se puede arribar a determinados principios y normas que coinciden con cierta sensibilidad social. Con ello no se afirma que los tales principios sean sólo un reflejo del acervo cultural común en el cual son concebidos, sino más bien son el criterio de comprensión y evaluación de dicho trasfondo. Una cosa distinta es determinar en qué sentido este trasfondo normativo social constriñe al procedimiento mismo. En tal dirección, en segundo lugar, por regla general las teorías constructivistas no adoptan las ideas normativas básicas del trasfondo social como elementos no susceptibles de evaluación y crítica. Esto explica por qué razón, por ejemplo, Rawls, como tendremos oportunidad de ver más adelante, supone como criterio de aceptabilidad de la teoría un “equilibrio reflexivo pleno” en el ámbito de la discusión pública de los presupuestos del *background culture*. En este escenario quien participa en el procedimiento deliberativo debe estar dispuesto incluso a poner en cuestión el propio acervo

---

acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de interpretación, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptible de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa, como veremos, un puesto prominente.” Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo I, Editorial Taurus, Madrid, 1988, p. 124. Ahora bien, el llamado “mundo de la vida” no agota el espacio social, ni siquiera define lo social. En efecto, “la concepción de la sociedad como mundo de la vida, que es la que más obvia resulta desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, sólo tiene un alcance limitado para la teoría de la sociedad. Por eso voy a proponer que entendamos a la sociedad simultáneamente como sistema y como mundo de la vida.” Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo II, Editorial Taurus, Madrid, 1988, p.168. Con todo, el concepto de mundo de la vida, esto es, el “horizonte en que los agentes comunicativos se mueven 'ya siempre' queda, por su parte delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad y cómo se transforma a medida que se produce ese cambio” Idem, p169. Como puede observarse, el “mundo de la vida” en tanto trasfondo de la acción comunicativa (que es la decisoria para la ética) se presenta como un ámbito preestablecido, pero modificable por la práctica del discurso mismo. Por así decirlo, hay una especie de diálogo entre las estructuras del “mundo de la vida” y “la acción comunicativa” que hace posible que las estructuras de uno y otra sean a la vez flexibles y modificables.

cultural del cual emergen las ideas normativas básicas de las que se sirve la teoría.

### 3.2.- *Identificación del problema y selección del método resolutivo*

Situados en este punto de partida social, pasamos a la fase de construcción. Los pasos de la misma son, por una parte, la identificación de ciertos hechos como problemáticos desde la perspectiva de la ética y, por otra, la adopción de un método de resolución de los mismos desde una perspectiva valorativa. Nuevamente aquí la teoría puede ser calificada de “circular”, pues la identificación de un problema y la elección de un método resolutivo, a partir de un esquema social dado, ya presupone cierto enjuiciamiento normativo que, sin embargo, queda allende la construcción misma. Con todo, este problema no ha pasado inadvertido a la teoría constructivista; sin embargo la respuesta a él depende en gran medida del enfoque constructivista particular de cada autor.<sup>21</sup>

Dejando de lado por el momento la objeción precedente, es posible distinguir en la fase de construcción, una vez identificado el problema, dos etapas. La primera de ellas se refiere a la posibilidad de resolver el conflicto apelando a los conocimientos generalmente admitidos por la comunidad de discusión. Estos conocimientos pueden ser de índole tanto lógica como sustantiva. De modo tal que si una controversia puede ser resuelta por la aclaración lingüística, la corrección lógico formal de los enunciados que dan cuenta de ella o por la interpelación a la realidad factual presentada por las ciencias ha de estarse a esa solución. Si bien se lo piensa, esta primera etapa no es propiamente constructiva, pero es previa y demarcatoria del ámbito de la

---

21 .- En el desarrollo de la investigación se apreciará cuál es la solución que ofrece Rawls al problema (circularidad de la teoría). En todo caso, de momento, baste con tener presente que para el constructivismo rawlsiano el problema se circunscribe a la determinación de los eventuales conflictos que se suscitan en una sociedad democrática y los valores a ella asociados, específicamente los referidos a la libertad e igualdad de las personas. En este sentido, la cuestión es determinar de qué forma es posible justificar una concepción de la justicia que sea congenial con la idea de ciudadanos libres e iguales que participan en un esquema social de cooperación equitativa que demanda para su estabilidad un entendimiento público y adecuado de sus miembros. Todas estas ideas, claro está, forman parte de la cultura política pública de un régimen democrático constitucional y respecto de ellas Rawls no pretende ninguna justificación constructivista sino simplemente tomarlas como un punto de partida para la construcción de la teoría.

construcción ética; pues sólo en la medida en que el conflicto persiste tras esta primera etapa es razonable pasar a una fase de construcción propiamente tal. En la etapa de construcción (segundo paso) se opta por un modelo de procedimiento, el cual puede ser tanto de diseño conjetural de condiciones de deliberación como de señalamiento de reglas ideales de discusión. El común denominador a ambos modelos es, con todo, la consideración de la realidad social como un todo complejo de interacción humana en el cual, por regla general, la problemática ética surge como un conflicto de intereses intersubjetivo que demanda una solución cooperativa de los implicados.

En el primer caso –esto es, el diseño de un escenario conjetural de deliberación– el énfasis está puesto en la determinación de las condiciones que han de informar el procedimiento deliberativo: descripción de la naturaleza de los intervinientes, límites impuestos a la discusión y resultado esperado de la misma. Una vez articulado el procedimiento y obtenidos los resultados se evalúa su viabilidad en el mundo real. Las teorías contractualistas ofrecen un buen ejemplo de esta opción. El segundo modelo, en cambio, pone énfasis en la especificación de condiciones ideales de discusión a las que está sujeto el procedimiento de deliberación. Para tal efecto, pretende dotar a las partes en conflicto de un lenguaje depurado de ambigüedades. Hecho lo anterior las partes discuten en un escenario ideal sin ningún tipo de constricción salvo la de argumentar racionalmente con el fin de evaluar posteriormente el escenario social real en que se mueven a la luz de las conclusiones a las que hayan arribado en el esquema ideal. El enfoque, de la escuela de Erlangen<sup>22</sup> va por

---

22 .- Vinculada a los nombres de Lorenzen y Schwemmer, la Escuela de Erlangen se caracteriza por proponer una metodología constructiva en el ámbito de la ética que busca la corrección lógico-metodológica de los enunciados normativos en una consideración crítica de los mismos. A fin de lograr su cometido aboga por la construcción de un lenguaje normativo depurado de las cargas semánticas del lenguaje ordinario, cuyo objeto es la eliminación pacífica de las controversias mediante la argumentación racional. Con todo, el punto de partida es el lenguaje ordinario que ya contiene en su seno una protoforma lógica.

Para que la ética tenga éxito, sin embargo, es menester que los intervinientes en el discurso tengan la intención de participar en él en condiciones de seriedad (de buena fe). El punto de partida de esta “buena disposición” de los participantes no deriva de una corrección metafísica de su naturaleza, sino del uso de las reglas condicionadas por su resultado (imperativos hipotéticos y no categóricos). Pero, ¿cómo arribar a este metalenguaje práctico? Primero, se ha de comenzar por una depuración lógico formal del lenguaje. Esta depuración pasa por distinguir dentro del lenguaje un “paralenguaje” (lenguaje mediante el cual se enseña otro lenguaje), un “ortolenguaje” (lenguaje depurado de ambigüedades cuyos términos, en

esta línea de investigación.

### 3.3.- *Contrastación de la teoría*

Finalmente, en segundo lugar, encontramos la etapa de contrastación de la teoría con la realidad. Es decir la discusión razonada de si las soluciones propuestas por el modelo son susceptibles de ser implementadas en el mundo real y, en consecuencia, ser acatadas por los destinatarios de la misma. De alguna manera esta “contrastación” depende en estas teorías de la precomprensión del mundo social como un ámbito normativo. Con todo, aquí ya no se trata de una cuestión de fundamentación o “justificación” de los principios éticos (los cuales son justificados por el procedimiento de construcción), sino más bien de la adhesión a ellos o lo que es igual de su “efectividad”. Las críticas que se formulan en este contexto, en consecuencia,

---

clave simbólica, no tienen sinónimos). Distinguidos ambos, el asunto es proceder a la construcción de un ortolenguaje que permitirá una discusión controlable racionalmente. “Debemos, por tanto, construir un ortolenguaje que pueda ser usado en los argumentos prácticos. Si la filosofía práctica nos provee de un vocabulario mediante el cual podemos argumentar a favor o en contra de las normas, primero debe poner a nuestra disposición una terminología ortolinguística “mental”. Paul Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Bibliographisches Institute A.G., Mannheim, 1969, p. 76. En adelante se citará como Normative.

Segundo, se ha de analizar la génesis de las normas en uso, pero no para trabajar con ellas como un material dado, sino con el fin de descubrir su adecuación a las circunstancias de origen y actuales y de determinar su racionalidad. Esta segunda fase supone una crítica al sistema normativo imperante (juicio racional al mismo). Lorenzen denomina a este paso la “búsqueda dialéctica”. Claro que aquí la expresión “dialéctica” se usa para definir “el tipo de consideración genética que es adecuado para el análisis de problemas prácticos.” (Normative, p. 87). La “génesis”, a su vez, es naturaleza “normativa”. A esta génesis normativa se llega mediante un intercambio transubjetivo (aquel que se verifica entre individuos conscientes de los límites de su propia subjetividad), que permite el diseño de un modelo ideal en el cual se integran todas las posibilidades (sin exclusión) de modelación de la conducta en vistas a satisfacer necesidades. Específicamente se trata de “necesidades” (needs) sociales, esto es, no naturales (alimento, comida y abrigo, por ejemplo) y elevadas a tal categoría por descarte de los “deseos subjetivos” (wants).

En tercer lugar, depurado el lenguaje y descartadas las normas irracionales viene una etapa de “reforma cultural”, esto es, de implementación de las normas debidas en razón de la efectiva solución pacífica de los conflictos. En esta teoría, la construcción de normas se identifica con un modelo de crítica de las reglas de discusión: la corrección del discurso, la crítica desde la corrección anterior a la génesis fáctica de las normas imperantes en una sociedad y, de ser necesaria, la modificación de las tales normas (cuando no se adecuan a un estándar racional) es el objetivo de procedimiento.

Para un examen más detenido del tema véase también, Robert Alexy, *Teoría de la Argumentación Jurídica*, Op.cit., pp. 143-156.

ya no se dirigen tanto al ámbito de fundamentación de los principios como a la pretensión de “universalidad” de los mismos: pues si la efectividad de un principio depende de su contexto social ya no se puede hablar de una ética universal. Esta ha sido la línea de argumentación seguida por las llamadas teorías éticas “comunitaristas” en contra del constructivismo ético.

Creemos, en todo caso, que la crítica precedente está desenfocada y parte de una concepción errónea del constructivismo. Está desenfocada porque el constructivismo no postula un sustrato normativo invariable o preestablecido de manera inmutable, sino que, dada las características del discurso moral no se puede desconocer la realidad social del mismo. Mas, se trata de una realidad social dinámica, en remodelación constante precisamente por la posibilidad de una crítica racional de la misma. El constructivismo ético bien entendido, por tanto, es un esfuerzo modélico y progresivo, sujeto a revisión constante y cuyo concepto de “universalidad normativa” no se confunde con el de “invariabilidad ética”, pues que una norma sea universalmente válida sólo quiere decir que bajo ciertas condiciones racionales ha de ser aceptada por los intervinientes en un discurso cooperativo en tanto no se ofrezcan y acepten nuevas razones que sean consideradas más acertadas para la resolución de un asunto conflictivo en materia ética. Con lo cual, en definitiva, la universalidad normativa deviene en aceptación universal de un “procedimiento resolutivo” nomogénético (también sujeto a revisión), capaz de determinar las normas correctas y eficaces que una sociedad determinada (adscrita a una tradición cultural y en un momento histórico dado) demanda para su desarrollo.

Recapitulando en líneas generales lo dicho hasta el momento, podemos señalar que la ética constructiva es una teoría meta ética que se caracteriza por la idea base de que los conflictos morales se resuelven a través de un procedimiento que, a su vez, fundamenta y legitima la solución adoptada. Dicho procedimiento contiene ciertos supuestos, tales como, las ideas de capacidad de los intervinientes y de objetividad de la resolución del asunto controvertido desde la perspectiva de la corrección y eficacia de la respuesta ética. La capacidad de las partes supone, a su vez, la posibilidad de una solución cooperativa y consensuada a los problemas éticos; mientras que la idea constructivista de objetividad aporta autonomía a la teoría tanto respecto a

otros ámbitos de la filosofía como respecto a la idea de “verdad” en el sentido fuerte de la expresión, esto es, como adecuación del pensamiento a una realidad independiente del mismo. Para la realización de su cometido la teoría supone una serie de pasos: identificación del problema y directrices para su solución; diseño de un modelo de respuesta (procedimiento) y contrastación de sus resultados (los del procedimiento) con la realidad, esto es, materialización de la teoría en la práctica social. En lo que sigue de esta investigación, veremos cómo cada uno de estos elementos se encuentra presente, desde un particular y propio enfoque, en el constructivismo de John Rawls.

### III.- El constructivismo ético de Rawls

A partir de *Kantian Constructivism in Moral Theory*<sup>23</sup>, Rawls caracteriza su punto de vista ético como constructivista. Esta estrategia le permite contar con un método de justificación de la teoría coherente con los postulados de la misma. Sin embargo, aún más significativo que lo anterior, la explicitación del método contribuye a que el autor de *A Theory of Justice*<sup>24</sup>, con el devenir de los años tome conciencia, por una parte, de la naturaleza y el alcance de los principios de justicia mismos y, por otra, del ámbito propio de aplicación y validez del método constructivista. En tal sentido, a partir de la década de los ochenta, su teoría sustantiva de la justicia progresivamente quedará circunscrita al acotado ámbito de la determinación de principios “políticos” de

---

23.- En este sentido, “un decisivo punto de inflexión en la trayectoria se produjo, más bien, con la publicación de las John Dewey Lectures de 1980 bajo el título “Constructivismo Kantiano en la Teoría Moral”. En efecto, a partir de ese momento es perceptible en los escritos de Rawls un importante desplazamiento del centro de gravedad: desde los aspectos normativos de la teoría a los aspectos metodológicos, desde el plano del discurso práctico sobre los principios de justicia al del discurso filosófico-práctico sobre las bases de fundamentación de principios de justicia, desde la elaboración de la teoría a la autocomprensión de la misma. A decir verdad, con las Lectures de 1980 John Rawls sometió su teoría a un proceso de autorreflexión que se prolonga hasta nuestros días. Por autorreflexión entiendo aquí un proceso de discusión sobre la naturaleza y los presupuestos, las pretensiones y los límites de la teoría. Ese proceso de autorreflexión ha ido, por su parte, acompañado de una toma de conciencia cada vez más aguda sobre el modo como la intención práctica, que es constitutiva para una teoría de la justicia, tal como Rawls la entiende, afecta a la configuración interna de la teoría y a sus pretensiones epistémicas”. M.A. Rodilla, *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006, p. 82.

24.- En adelante nos referiremos a esta obra como “*Theory*”.

justicia, y el método constructivista, a su vez, habrá de reservarse exclusivamente para la selección de tales principios.

En la exposición que a continuación ofrecemos del constructivismo ético de Rawls dejaremos de lado, de momento, las consecuencias que la aplicación del método tuvo para la autocomprensión de la teoría misma. Estas consecuencias se pondrán de manifiesto progresivamente a medida que vayamos revisando los cambios que experimentó la teoría en sus aspectos sustantivos.

### **1. Esbozo del diseño ético constructivista de *justice as fairness***

Conforme a las ideas constructivistas de Rawls, los principios de justicia de *justice as fairness* se encuentran justificados si es posible hacerlos derivar de un dispositivo de deliberación que reproduce condiciones selectas de discusión que garantizan, a quienes se sirven del mismo, su propia corrección y la de su resultado. Este dispositivo en la teoría rawlsiana recibe el nombre de “posición original” (*original position*). En ella se incorporan conjeturalmente supuestos que permiten a quienes se encuentran en ésta elegir principios de justicia de manera objetiva y adecuada. Estos supuestos, a su vez, por una parte, limitan el objeto de la discusión, señalan la naturaleza y oportunidad de los argumentos admisibles y las condiciones de publicidad de los mismos (*the subject of justice* y *the formal constraints of right*), y, por otra, determinan la competencia de los intervinientes (*autonomy moral person-citizens*), esto es, quienes han de ser considerados interlocutores válidos dentro del procedimiento. La existencia de las condiciones que dan forma al procedimiento, unidas a ciertos presupuestos de naturaleza sustantiva (*conception of human being, the circumstances of justice, etc.*), permiten a la teoría desarrollar la idea de “objetividad normativa” como expresión de la “intersubjetividad” de una comunidad de discusión cooperativa.

La objetividad normativa, así entendida, hace posible en *justice as fairness* explicar el fenómeno político-moral sin necesidad de recurrir a la idea de verdad (en un sentido descriptivo), toda vez que, conforme a sus directrices, no existen hechos morales allende la deliberación intersubjetiva que permite la

objetividad de los principios de justicia (*the ideas of the reasonable and the priority of right*).

Mediante la aplicación del método constructivista, en consecuencia, Rawls no persigue el descubrimiento de principios de justicia, sino la justificación de los mismos a través de un dispositivo de deliberación y elección. En tal sentido, *justice as fairness* parte de la realidad social como una situación dada y de naturaleza normativa. En este contexto la teoría viene a evaluar desde la perspectiva de la intersubjetividad los principios de justicia disponibles en una sociedad determinada (*a democratic society*) para hacer frente a los problemas morales. La evaluación de los principios de justicia y los problemas a ellos asociados, a su vez, puede redundar en la aceptación de las soluciones éticas existentes o en un cambio de perspectiva tal que suponga la formulación de nuevos principios de justicia, la modificación o el definitivo abandono de los mismos, junto a sus problemas (si resultase que éstos están fuera del dominio de una teoría de la justicia).

Justificados los principios de justicia conforme a un procedimiento constructivista siempre se podrá, en consecuencia, evaluar su funcionamiento efectivo dentro de la realidad social, esto es, los principios de justicia justificados constructivamente y el dispositivo de construcción mismo pueden ser “contrastados” con las ideas normativas que forman parte del acervo cultural común de una sociedad (*reflective equilibrium*). Este contraste entre los principios de justicia con la realidad social hace posible, por una parte, conciliar los principios de la razón práctica y ciertas ideas presentes en el acervo político de una sociedad democrática constitucional (*reflective equilibrium attained*), y, por otra, la adecuación de las soluciones éticas a las nuevas circunstancias del entorno social desde una perspectiva dinámica y moralmente objetiva, gracias a un diálogo intersubjetivo abierto a la revisión constante de los principios de justicia imperantes en una sociedad determinada (*the public reason*).

## **2. Desde una teoría ética constructivista de orientación kantiana hacia una teoría política constructivista**

Las ideas precedentes son aplicables sin reserva a *justice as fairness* como

teoría ética que intenta justificarse desde una perspectiva constructivista. Sin embargo, la forma en que tales ideas (diseño del procedimiento y naturaleza de sus elementos) fueron entendidas por Rawls en el tiempo, el peso relativo de ellas dentro del diseño de deliberación y la manera en que se articularon en la teoría, hace necesario distinguir dos períodos. El primero de ellos corresponde a una interpretación constructivista de orientación kantiana. De este tipo de interpretación de la teoría trata el parágrafo 5.3 del capítulo III de esta investigación y, por lo mismo, de momento no diremos nada más sobre ella. El segundo período, que supone una corrección respecto del primero y se verifica en la última etapa de comprensión de la justicia como equidad, se vincula con lo que el propio Rawls denomina “constructivismo político”.<sup>25</sup>

En estricto rigor, en uno y otro período se mantiene inalterable el método de construcción, sin embargo, varía la comprensión de la propia teoría y de los elementos que se incorporan en la posición original. Por lo anterior, nos parece útil precisar qué significa que el método constructivista sea de naturaleza política. Rawls dedica la tercera lectura de su *Liberalismo Político* de 1993 a responder esta pregunta.

Básicamente, que la justicia como equidad sea una concepción ética constructivista de naturaleza política significa que: i.- ella tiene por objeto la determinación de principios de justicia llamados a informar la estructura básica de la sociedad (la constitución política y las principales instituciones sociales involucradas en la distribución de derechos y obligaciones) y, para lograr tal cometido, se presenta en el horizonte de una sociedad democrática como independiente de toda doctrina de naturaleza comprensiva, sea ésta de carácter religioso, filosófico o moral; ii.- las nociones que usa la teoría para modelar la posición original como dispositivo de deliberación son expresión de valores políticos de un sistema democrático constitucional (libertad, igualdad, ciudadanía) y no de valores morales generales o exorbitantes a dicho sistema

---

25 .- Esta etapa, pensamos, se inicia con la publicación en 1985 de *Justice as Fairness, Political not Metaphysical*. Desde este momento de manera explícita Rawls nos indica que el constructivismo en el que él está pensando es de naturaleza política. En *Political Liberalism* de 1993, a su vez, Rawls nos indica qué significa que su teoría de la justicia sea constructivista política: “desde el inicio el ámbito del constructivismo político ha sido limitado a los valores políticos que caracterizan el dominio de lo político; éste no es propuesto como una consideración de los valores morales en general”. PL, p.125.

político; iii.- aun cuando en ella la noción de “autonomía” (idea de claro ascendiente moral kantiano) es fundamental, el contenido de la misma se restringe al ámbito de lo político; iv.- el objetivo de la justicia como equidad, en tanto teoría ética constructivista, es hacer posible un entendimiento público en torno a principios de justicia entre ciudadanos divididos por doctrinas comprensivas razonables; v.- la idea de objetividad normativa se circunscribe al ámbito de la razonabilidad que demanda la razón práctica de los ciudadanos de un régimen político.

i.- Con el pasar de los años, Rawls fue progresivamente tomando conciencia de que su teoría de la justicia estaba pensada para ser implementada sólo a un nivel político y en el contexto de una sociedad democrática constitucional que se desenvuelve en condiciones normales. Una sociedad tal está caracterizada por considerar a sus ciudadanos como libres e iguales, pero además, profundamente divididos por doctrinas comprensivas razonables. Este hecho da lugar a lo que Rawls denomina “el razonable pluralismo”. En un contexto así, una teoría de la justicia debe ser capaz de concitar entre los diferentes actores sociales un grado aceptable de adhesión, considerando las diferentes cosmovisiones presente en la sociedad. Este grado de adhesión a la concepción de la justicia es posible únicamente si la teoría limita su alcance de aplicación a la determinación de principios llamados a regular sólo la estructura básica social desde una perspectiva “independiente” (*free standing view*) de las diferentes visiones de mundo (*background culture*).

ii.- La independencia de la teoría de la justicia, en cuanto concepción constructivista de carácter político, es posible toda vez que ella, para suscitar el grado de adhesión que demandan sus principios, apela a ideas políticas propias de una sociedad democrática. Entre ellas, destacan las nociones de ciudadanos libres e iguales y la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación. Estas ideas, y los valores a ellas asociados, no son patrimonio exclusivo de ninguna concepción comprensiva que pueda formar parte del contexto cultural de una sociedad democrática y, sin embargo, tienen la aptitud y poder suficiente para lograr un grado de aceptación entre los diferentes

actores sociales en razón de su propio mérito.

iii.- Un elemento fundamental dentro del constructivismo ético, como lo entiende Rawls, es la idea de autonomía. Ella, desde un horizonte político, admite un sentido profundo y uno débil. En un sentido profundo, la idea de autonomía es considerada un elemento definitorio de toda concepción constructivista de la justicia toda vez que, de acuerdo a ésta, la elección de los principios de justicia llamados a informar la estructura política de una sociedad democrática constitucional descansa en la razón práctica (sin embargo, no se trata necesariamente de una razón práctica constitutiva al modo kantiano). Los principios son el producto de una construcción<sup>26</sup> y no el descubrimiento de verdades allende al procedimiento; lo que no impide que ellos puedan coincidir o expresar principios morales más generales afirmados por doctrinas comprensivas no constructivistas. En un sentido débil, que la teoría de la justicia sea autónoma significa que los principios que la definen y los fundamentos que para su adopción se entregan son de naturaleza política.

iv.- Una teoría de la justicia políticamente constructivista, que se presenta ante los ciudadanos como independiente de las diferentes doctrinas comprensivas razonables (pero compatibles con ellas) y políticamente autónoma (en cuanto a sus principios y fundamentos) tiene como principal cometido establecer las bases de un entendimiento público en torno a la concepción de la justicia más adecuada para el régimen político en el que se desarrolla. No busca, en consecuencia, ni lograr la unidad de la razón de un yo trascendental que unifica las dimensiones prácticas y teóricas del entendimiento (como en Kant), ni el descubrimiento de verdades allende a la propia razón práctica (como el intuicionismo moral) sino el entendimiento público entre ciudadanos que se conciben a sí mismos como libres e iguales.

---

26.- Esta idea profunda de autonomía, con todo, no está exenta de problemas. En efecto, "muchos autores han enfatizado el hecho de que hay algo altamente desconcertante e inusual en el método de Rawls que el dispositivo del contrato social tiende a ocultar, esto es, que en el corazón de la teoría hay una 'doctrina profunda' no explícita sobre la autonomía y el igual respeto hacia las personas que descansa ya en una doctrina del derecho natural (Dworkin, 1977) ya en la doctrina ética kantiana (Larmomre, 1999) que nunca es totalmente explícita." Catherine Audard, *John Rawls*, Acumen Publishing, Trowbridge, 2007, p. 284.

v.- Finalmente, la idea de objetividad normativa en el contexto de una teoría política constructivista comprende la reunión copulativa de ciertas notas básicas. Dentro de ellas destacan la publicidad, en la esfera de lo político, de los juicios e inferencias realizadas a propósito de ellos; la existencia de un procedimiento idóneo para la resolución de la controversia política; el establecimiento exhaustivo, dentro del procedimiento precedente, de los criterios de valoración de los argumentos y ponderación de las razones afirmadas por los ciudadanos o sus representantes; la posibilidad de explicar en forma satisfactoria los desacuerdos en la esfera de lo político. La idea de objetividad, en este sentido, se entiende es una posibilidad de la razón práctica que, a su vez, supone que los ciudadanos son razonables.

En consecuencia, que la justicia como equidad sea una teoría política constructivista quiere decir que ella tiene como objeto la determinación de principios de justicia destinados a regular la estructura básica social. Estos principios, por su parte, son expresión de valores propiamente políticos de un régimen democrático constitucional y, por lo mismo, son congeniales con las ideas de ciudadanos libres e iguales y de sociedad política como esquema de cooperación equitativa que demanda para su funcionamiento un entendimiento público y satisfactorio de sus integrantes.<sup>27</sup>

---

27 .- Además de la caracterización precedente de *justice as fairness* como una teoría de la justicia de naturaleza constructivista es posible destacar algunas particularidades de la misma. Éstas, con todo, no siempre se encuentran con igual intensidad en el desarrollo de la obra de Rawls, sin embargo, se las puede percibir sin mayor dificultad en los trabajos del filósofo americano. Sin pretender realizar una enunciación taxativa o suficiente de estar particularidades de la teoría nos gustaría destacar 6 rasgos que, pensamos, singularizan la exposición metodológica de Rawls. i.- *Adscripción del método al dominio de la razón práctica*. Rawls piensa que, al igual que en el ámbito de la razón teórica o especulativa es posible encontrar ciertos principios que, de alguna forma, determinan el modo en que la verdad se hace presente al entendimiento, en el dominio del obrar, es la razón práctica la que contiene ciertos principios que funcionan como *ultima ratio* al momento de justificar las pautas conductuales que han de observar los sujetos unos frente a los otros. Así, la teoría, en su estadio político, de alguna manera acepta las ideas kantianas sobre el surgimiento de los principios éticos (si surgen de alguna parte, lo hacen de la razón práctica y de ninguna otro sitio). Sin embargo, Rawls, a diferencia de Kant, rechaza la idea de que sea, en último término, la razón práctica la que “constituya” un orden de valores trascendental a la situación social en curso (propio del idealismo kantiano).ii.- *Abstinencia epistemológica*. El rechazo a afirmar una teoría constitutiva del orden de los valores, trascendental al contexto en el que éstos se verifican, tiene como consecuencia que la concepción constructivista de Rawls se caracteriza

### 3. Una evaluación crítica de la teoría

El constructivismo ético en general y el rawlsiano en particular, sin embargo, han sido duramente criticados por su excesivo formalismo y falta de conexión con la realidad. En esta dirección, las llamadas teorías comunitaristas han pretendido poner de manifiesto estas deficiencias. Los comunitaristas han sido especialmente duros con Rawls, por ello nos parece pertinente concluir esta sección indicando la naturaleza de las críticas comunitaristas respecto del constructivismo rawlsiano a fin de poder evaluar, una vez concluida nuestra

---

por una cierta “abstinencia epistemológica”. Esto significa que en el ámbito de la ética no es posible afirmar con verdad indubitada la primacía de una determinada concepción de mundo en desmedro de otra. Sin embargo, la abstinencia epistemológica de Rawls no debe ser confundida con una posición escéptica sobre la ética y sus valores derivada de una determinada “equivalencia epistemológica de los juicios morales en competencia”. En efecto, Rawls piensa que existe, en el acervo cultural de una sociedad democrática constitucional, un conjunto de valores y creencias respecto de los cuales es posible encontrar sólidos fundamentos racionales. iii.- *Diseño constructivista conjetural*. Como la teoría constructivista de Rawls parte de la valoración positiva de un conjunto de ideas presentes en lo que él denomina “la cultura política pública” de una sociedad democrática; estas ideas son introducidas desde un comienzo en el diseño constructivo como elementos que constriñen y definen el procedimiento. En este sentido, el constructivismo rawlsiano se aleja de teorías constructivas de naturaleza formal como las de la escuela de Erlangen o la propuesta discursiva de Robert Alexy. iv.- *Simplificación e idealización de caso*. Otro elemento que caracteriza el constructivismo de Rawls es la exposición simplificada e ideal en la que presenta los casos, supuestos y consecuencias de la teoría. En tal sentido, una y otra vez, los supuestos de la construcción (sujetos, contextos, etc.) y el objeto al cual ella se dirige (estructura básica social) son presentados en términos simples e ideales, reservando para un estadio posterior, y en el evento de funcionar la teoría en el caso ideal, su implementación en escenario más complejos. v.- *Método de la evitación*. Conforme la teoría constructivista de Rawls avanzaba en una dirección política y los temas de estabilidad del sistema comenzaban a ganar peso dentro de la construcción, éste comenzó a excluir de la agenda de una concepción política de la justicia a todas aquellas materias respecto de las cuales, por su fuerte contenido ideológico, es razonable pensar que no es posible encontrar bases políticas de acuerdo. vi.- *Desarrollo progresivo de la teoría*. Finalmente, la teoría de Rawls se caracteriza por un desarrollo progresivo de las ideas que ella presenta. En tal dirección, por ejemplo, los principios que definen sustantivamente a la concepción de la justicia son presentados de una manera provisional para, una vez que todas las piezas de argumentación se encuentran en su lugar, proceder a la formulación definitiva de los mismos, como verdadero producto de un proceso de construcción.

En el desarrollo de la presente investigación cada una de estas características irá apareciendo de manera clara y distinta en la obra de Rawls, por lo mismo, de momento, baste con tenerlas presentes simplemente como particularidades del método.

investigación, hasta qué punto estos ataques están bien encaminados.

Bajo el rótulo de “comunitaristas” se congrega a un conjunto de autores y teorías que tienen en común el hecho de criticar a los sistemas éticos abstractos y con pretensiones de validez universal, dentro de los cuales destacan al sistema liberal, específicamente el liberal constructivista de Rawls, en función de tres fallos fundamentales que perciben en aquél: i.- la desmoralización del yo dentro del esquema liberal; ii.- la supresión de estructuras generales de sentido colectivo y iii.- la fundamentación formal de la moral sin contenidos materiales. Según el comunitarismo i.- el sistema liberal, en razón de su constitución de ética de mínimos, progresivamente ha ido socavando las virtudes personales, con lo cual la entronización de la llamada vida “correcta” (en función del acatamiento de ciertas normas generales) ha redundado en la desaparición de un modelo de “vida buena” (centrada en la formación y práctica de la virtud personal). El resultado de esta ética de mínimos es una rotunda pérdida de sentido de la vida de los individuos. Por otra parte, ii.- el ataque sistemático del liberalismo a las formas institucionales tradicionales de cohesión social, a saber, la religión, la idea de nación, el estado, etc., ha significado desconocer el hecho básico y fundamental de que toda conducta ética tiene su origen y legitimación en una práctica social comunitaria, dentro de la cual la religión, el sentimiento nacional y otras formas de asociación son su fundamento. Finalmente, y esto afecta de manera directa a las éticas constructivistas, iii.- el carácter meramente formal del diseño ético liberal (dado el pluralismo que defiende) significa en la práctica una renuncia a la búsqueda de una vida propiamente humana, en la cual ciertos principios sustantivos son necesarios para dotar de sentido a las relaciones interpersonales y afianzar los lazos afectivos entre los seres humanos, en resumen, principios que restringen la despersonalización del esquema liberal.

En este sentido, Alasdair Macintyre ha sostenido, respecto a la filosofía de Rawls, que ésta se desentiende de dos ideas fundamentales para la ética. En primer término deja de lado la noción de mérito y, al hacerlo, en segundo lugar, priva a la filosofía de una comprensión global de la idea de bien. En efecto, para Macintyre la idea de mérito está íntimamente vinculada a la noción de bien de la comunidad (léase histórica y concreta). “La noción de mérito sólo tiene

sentido en el contexto de una comunidad en la que el vínculo primario es un entendimiento compartido tanto del bien del hombre como del bien de esa comunidad y donde los individuos identifican sus intereses primarios con referencia a esos bienes.”<sup>28</sup> De alguna manera, Macintyre cree que Rawls implícitamente reconoce este hecho, pues aunque excluye de su diseño la noción de bien personal (plan de vida), introduce la de bienes sociales primarios. “Rawls explícitamente presupone, desde su punto de vista, que nosotros debemos esperar estar en desacuerdo con otros sobre qué es una buena vida para cada hombre y, por lo mismo, debemos excluir cualquier consideración en este sentido al momento de formular los principios de justicia. Sólo aquellos bienes en los cuales todos los hombres, más allá de sus respectivas visiones de lo que es una vida buena, tienen interés han de ser admitidos a consideración.”<sup>29</sup> Sin embargo, la teoría de Rawls, según piensa Macintyre, no se limita a excluir del horizonte ético sólo la idea de bien personal, sino también la idea de bien de una comunidad humana como criterio de la acción individual y personal virtuosa. “No sorprende, en consecuencia, que sus visiones (se refiere a Rawls y Nozick) excluyan que cualquier consideración de la comunidad humana, en la cual la noción de mérito en relación con la contribución a las tareas comunes de una comunidad en la obtención de bienes compartidos, pueda proveer las bases para los juicios sobre la virtud y la justicia.”<sup>30</sup>

Michael Sandel, por su parte, critica a Rawls su “liberalismo deontológico”. Con dicho rótulo quiere significar una determinada concepción filosófico moral que sitúa al individuo como referente último de valoración moral y, por lo mismo, en un estadio anterior a la comunidad y sus fines. “Podemos ver más claramente la relación entre la teoría de la persona y sus postulados de la primacía de la justicia. Dado que los valores y fines de una persona son siempre atributos y nunca componentes del “yo”, un sentido comunitario resulta siempre un atributo y nunca un componente de una sociedad bien ordenada. En tanto el “yo” es anterior a los objetos que afirma, una sociedad bien

---

28 .- A. Macintyre, *After Virtue*, Duckworth, London, 1985 (second edition), p. 250.

29 .- A. Macintyre, *Op.cit.*, p. 250.

30 .- A. Macintyre, *Op.cit.*, p. 251.

ordenada, definida por la justicia, es anterior a los objetivos -comunitarios o de otro tipo- que profesen sus miembros. Es en este sentido, tanto moral como epistemológico, en el que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales.”<sup>31</sup>

Ahora bien, es este tipo de liberalismo deontológico el que Rawls incorpora en su visión de la persona moral dentro de su teoría. El problema con ello es que, conforme piensa Sandel, un sujeto así (visto como entidad previa a toda valoración y, de alguna manera, abstraído de las circunstancias empíricas, en las que objetivamente se encuentra inmerso) queda desprovisto de carácter, de un sentimiento efectivo de amistad y de vinculación con su entorno social. “El imaginar a una persona incapaz de lazos constitutivos como estos (se refiere al yo rawlsiano, como él lo entiende) no equivale a concebir a un agente idealmente libre y racional, sino a imaginar una persona completamente falta de carácter, sin profundidad moral. Poseer carácter significa saber que me muevo en una historia que ni exige ni ordena, sino que conlleva consecuencias que no se ven afectadas por mis elecciones o mi conducta. Me acerca a algunos y me aleja de otros; vuelve más adecuados a algunos objetivos y menos a otros. En tanto ser con autocomprensión, soy capaz de reflexionar sobre mi historia y en este sentido distanciarme de ella, pero la distancia es siempre precaria y provisional, y nunca se asegura finalmente el punto de reflexión fuera de la historia misma. Una persona con carácter conoce así que está implicada de varias maneras incluso cuando reflexiona, y siente el peso moral de lo que conoce”.<sup>32</sup> El carácter, a su vez, permite un sentimiento efectivo de amistad que estaría vedado para un ser nouménico (al modo rawlsiano), pues para aquél sólo existe el conocimiento individual del bien y la imposibilidad de participación efectiva del mismo con otros. “Para las personas restringidas en parte por la historia que comparten con otros, al contrario, el conocerse a sí mismas es algo más complicado. También es algo menos estrictamente privado. Aunque la búsqueda de mi bien está vinculada con la exploración de mi identidad y la interpretación de la historia de mi vida, el

---

31.- Michael Sandel, *El Liberalismo y los Límites de la Justicia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000, p. 88-89).

32 .- Sandel, Op.cit., p. 222.

conocimiento que busco no es tan transparente para mí ni tan opaco a los demás. La amistad se vuelve una manera de conocer y no sólo de querer”.<sup>33</sup>

En este contexto, Sandel plantea la importancia de la comunidad para la definición de las virtudes individuales y los valores sociales. Sólo a partir de una autocomprensión desde el bien propio de la comunidad misma es que los individuos pueden propender a su propio bien. “De manera similar, preguntarnos si una sociedad en particular constituye una comunidad no implica simplemente preguntarnos si una gran cantidad de sus miembros tiene casualmente entre sus diversos deseos el de asociarse con otros o promover objetivos comunitarios -aunque este puede ser uno de los rasgos de la comunidad-, sino si la sociedad en sí es una sociedad de cierto tipo, ordenada de una cierta manera, de forma tal que la comunidad describa su estructura básica y no meramente las disposiciones de las personas dentro de la estructura. Para que una sociedad constituya una comunidad en este sentido fuerte, la comunidad debe ser constitutiva de la autocomprensión compartida de los participantes, y estar incorporada en sus acuerdos institucionales, y no ser simplemente un atributo de los planes de vida de ciertos participantes”.<sup>34</sup>

Para poder evaluar la exactitud de las críticas comunitaristas, pensamos, es necesario contar previamente con una visión general de la teoría de Rawls, visión que aún no tenemos a nuestra disposición. En todo caso, es posible adelantar algo en relación a las críticas comunitaristas dirigidas en contra del constructivismo rawlsiano. En efecto, como tendremos oportunidad de ver en la secuela de esta investigación, los ataques comunitaristas parecen tener una significación mayor en las primeras fases de desarrollo de la teoría de la justicia de Rawls. Pero, en la medida en que la teoría avanza hacia un ámbito político, acotando su horizonte de manera explícita, la crítica comunitarista pierde una parte importante de su fuerza. Esperamos que la exposición que a continuación ofrecemos tenga la aptitud de mostrar el alcance de la aseveración precedente.

Ahora que hemos echado luces sobre el significado y alcance de una teoría ética constructivista y sabemos que ésta es la concepción metaética que

---

33.- Sandel, Op.cit., p. 224.

34.- Sandel, Op.cit., pp. 215-216.

está presente en la obra de Rawls e incluso estamos advertidos sobre sus debilidades, creemos estar en condiciones de avanzar hacia el contenido sustantivo de la misma. Para tal efecto, comenzaremos nuestro capítulo siguiente con lo que constituye, a nuestro entender, la protoforma de la teoría de la justicia rawlsiana, esto es, la génesis de *A Theory of Justice*. Hecho lo anterior, nos haremos cargo de manera exhaustiva de Una Teoría de la Justicia, mostrando la forma en que se articula y desarrolla esta teoría antes de experimentar el llamado “giro político”. Continuaremos nuestra investigación precisando las ideas y desplazamientos que obran en Liberalismo Político, para terminar con en análisis del Derecho de los Pueblos.

## CAPÍTULO II

### GÉNESIS DE *A THEORY OF JUSTICE*

#### I.- Consideraciones preliminares

La publicación de *A Theory of Justice* en 1971 supuso una verdadera revolución en el campo de la filosofía política. La extensión y profundidad de la obra junto con la propuesta metodológica y sustantiva que en ella se hacía de inmediato concitaron la atención de los estudiosos.

El impacto de la concepción de la justicia propuesta por Rawls se explica por muchas razones, entre ellas, está la de haber conseguido articular en un todo conceptual armónico un conjunto de ideas de diferente cuño respecto de las cuales Rawls venía trabajando desde 1951. Por este motivo, lograr una inteligencia acabada de la propuesta rawlsiana supone conocer los antecedentes teóricos de la misma. En este sentido, hemos querido comenzar esta exposición de la obra de Rawls con el estudio de algunos de sus textos más significativos previos a la publicación de *A Theory of Justice*. Con todo, hemos de advertir que por razones de estrategia expositiva, hemos desplazado el análisis de su primer trabajo, a saber, el *Outline of a Procedure of Ethics* de 1951, hacia el capítulo siguiente, pues este artículo, por una parte, constituye la protoforma de la noción de equilibrio reflexivo, que cobra importancia al momento de contrastar los principios de la justicia como equidad con los juicios considerados de los ciudadanos de un régimen democrático y, por otra, avanza en una dirección diferente del enfoque constructivista.<sup>35</sup>

En lo que sigue del presente capítulo, por tanto, expondremos en detalle tres artículos publicados por Rawls antes de 1971 y que, a nuestro modo de ver, constituyen el antecedente directo de *A Theory of Justice*. Comenzaremos

---

35 .- En este primer trabajo de Rawls hay un intento por justificar principios sustantivos de justicia mediante el diseño de un método de generación de juicios en condiciones selectas. En realidad, en este primer estadio de su pensamiento Rawls parece mucho más próximo a un método ético de naturaleza intuitivo-inductivo que a uno propiamente constructivista. En el capítulo siguiente, con todo, estas ideas quedarán suficientemente explicadas cuando estudiemos la noción de “equilibrio reflexivo”. **Vid., p. XXX.** En adelante nos referiremos a este trabajo simplemente como “*outline*”.

con “*Justice as Fairness*” de 1958, seguiremos con “*Distributive Justice*” de 1968 y terminaremos con “*Distributive Justice. Somme Addenda*” de 1969. Estos tres textos nos parecen fundamentales porque en ellos, por una parte, se prefiguran algunas de las ideas modélicas que se incorporan en el procedimiento decisorio propuesto en *Theory* y, por otra, Rawls desde una perspectiva neocontractualista formula, por vez primera, una teoría ética alternativa a las concepciones intuicionistas y utilitaristas de su época.

## **II.- *Justice as Fairness* (1958)**

Pocos años después de la publicación de su primer trabajo importante, a saber, el *Outline of a Procedure of Ethics* (1951), Rawls parece haberse dado cuenta de que el método intuitivo-inductivo propuesto en aquel primer artículo no era del todo satisfactorio para justificar principios de justicia. De modo que en 1958 con la aparición de *Justice as Fairness* da un vuelco a su pensamiento y acomete un nuevo proyecto de fundamentación, ahora desde un enfoque contractualista. Esta fue realmente una idea novedosa, y en términos generales (salvo en la caracterización de las partes como “egoístas racionales”) su contenido ha sido bien captado en el siguiente pasaje de R. P. Wolff: “Rawls proponía construir un modelo formal de una sociedad de individuos racionalmente egoístas, a quienes él imaginaba entregados a lo que la teoría moderna de la elección racional llama un juego de regateo. Su intuición consistió en que, si él constituía el juego de regateo a lo largo de las líneas sugeridas por la tradición de la tradición contractual de la teoría política -es decir, si proponía un grupo de individuos cuya naturaleza y cuyos motivos fuesen los que habitualmente se suponen en la teoría del contrato-, entonces, con una sola compulsión adicional cuasi-formal, sustantivamente vacía, podría demostrar, como un teorema formal de la teoría de la elección racional, que la solución al juego del regateo era un principio moral que tenía las características de la constructividad, la coherencia con nuestras convicciones morales y la racionalidad, y que destinaba un espacio independiente a la noción de lo justo,

a la vez que reconocía la dignidad y el valor de la personalidad moral.”<sup>36</sup>

Un análisis del artículo de Rawls permitirá entender cabalmente la descripción que hace Wolff, sobre la cual volveremos al final de esta sección.

El propósito de *Justice as Fairnes*, de acuerdo a Rawls, es: **i.-** mostrar que la idea de equidad (*fairness*) no se identifica con el concepto de justicia, sino que más bien es el contenido fundamental de éste; **ii.-** ofrecer un análisis de la idea de justicia desde la perspectiva de la equidad, mediante la explicitación de dos principios de justicia y del escenario de deliberación a partir del cual es posible derivarlos y, **iii.-** mostrar que no es posible dar cuenta de la justicia como equidad desde la perspectiva del utilitarismo como se lo entiende clásicamente. Veamos, pues, cómo Rawls resuelve cada una de estas exigencias en su exposición.

## **1.- La noción de equidad como contenido fundamental de la idea de justicia social**

Para dar cuenta de este primer punto, Rawls precisa la diferencia que existe entre el “concepto” de justicia y la determinación del “contenido” del concepto. Luego, en la misma dirección especifica el objeto de investigación al cual se limita el artículo y aclara conceptualmente la idea de “equidad”.

### *1.1.- Concepto y contenido de la idea de justicia*

De forma bastante analítica Rawls señala desde un comienzo que es necesario distinguir con precisión el “concepto” de justicia, dentro del cual se comprende un conjunto de ideas, principios y objetos diversos, del “contenido fundamental” o “idea directriz” del mismo. En efecto, dentro del concepto de justicia es posible encontrar diferentes ideas o principios dependiendo del objeto específico a ser regulado por la justicia. De manera tal que nociones propias del concepto de justicia como “igualdad”, “libertad”, “reciprocidad”, etc., cobran un sentido diverso dependiendo del objeto al cual se dirige el concepto. En tal

---

36.- Robert Paul Wolff, *Para Comprender a Rawls, una Reconstrucción y una Crítica d ella Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1981, p. 23.

sentido, el concepto de justicia social es diferente del concepto de justicia de las acciones individuales y, uno y otro, se diferencian del concepto de la justicia del orden internacional. Esta situación implica, también, que los principios que integran el concepto de justicia puedan variar conforme varía su objeto. En otras palabras, los principios de la justicia social no han de coincidir necesariamente con los principios de la justicia de las acciones particulares ni con los de la justicia internacional.

Rawls centra, pues, su atención en el concepto de “justicia social” y respecto de éste sostiene que la idea directriz del mismo es la noción de equidad.

### 1.2.- *El objeto de la justicia como equidad*

La investigación en *Justice as Fairness* está circunscrita al análisis de las prácticas sociales establecidas desde la perspectiva de la justicia. Por “práctica social” Rawls entiende “cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas que define cargos, papeles, jugadas, castigos, defensas, etc., y que da a esa actividad la estructura que tiene.”<sup>37</sup> La existencia de prácticas se considera para todos los efectos como un hecho dado a la reflexión; y la idea de “justicia como equidad” responde al propósito de encontrar un criterio de evaluación de las instituciones sociales y su funcionamiento, presentes en una sociedad determinada.

La perspectiva desde la que se evalúan las prácticas sociales, a su vez, es únicamente la de la justicia social, entendiendo por tal “la virtud de las prácticas en las que se asume que hay presentes intereses rivales y pretensiones conflictivas, y donde se supone que las personas insistirán en sus derechos unas frente a otras.”<sup>38</sup> Así pues el tratamiento que hace Rawls de la justicia es limitado: se refiere únicamente a principios de justicia aplicables a las prácticas. Pero este aspecto se considera relevante para la ulterior determinación de los otros elementos de una concepción general de justicia: la

---

37.- Rawls, “Justice as Fairness”, *Collected Papers*, p.47, n. 1. En adelante se citará este texto como JF. Existe traducción al castellano de M.A. Rodilla, *Justicia como Equidad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1986.

38.- JF, p. 56.

justicia de los actos particulares y la que ha de regir en las relaciones entre estados en el ámbito internacional.

La justicia, en este contexto, “ha de entenderse en su sentido usual, como representando sólo una de las muchas virtudes de las instituciones sociales; pues éstas pueden ser anticuadas, ineficientes, degradantes, o cualquier otro número de cosas, sin ser injustas. No hay que confundir la justicia con una visión omni-inclusiva de una sociedad buena; la justicia es sólo una parte de cualquier concepción de este tipo.”<sup>39</sup> En tal dirección lo que especifica la idea de “justicia social” es “esencialmente la eliminación de las distinciones arbitrarias y el establecimiento, dentro de la estructura de una práctica, de un balance adecuado entre las pretensiones en competencia”.<sup>40</sup>

### 1.3.- *El contenido del concepto de equidad*

La noción de “equidad” (*fairness*) se vincula, creemos, a tres ideas diferentes. En primer lugar, la equidad de una práctica parece relacionarse con la actitud de acatamiento general de quien está inserto en ella.<sup>41</sup> Así, actúa equitativamente quien incluso en contra de sus intereses particulares respeta las reglas de la práctica y, al hacerlo, no toma ventaja de la misma respecto a otros. O, en otros términos, actúa equitativamente quien acata una práctica social determinada (independientemente de su génesis) en razón de haber participado conscientemente en ella y aceptado sus beneficios.

En segundo lugar, la idea de equidad de alguna manera está presente en la noción misma de actuación conforme a reglas. Pues lo propio de un sistema normativo aplicado de manera imparcial es el tratamiento igualitario de los casos individuales que son regulados por la regla. Y ello independientemente del contenido de las reglas, y en particular de si éstas son justas o injustas.

---

39.- JF, p. 48.

40.- JF, p. 48.

41.- Esta idea había aparecido en *Two Concepts of Rules* de 1955. En efecto, la distinción entre “justificar una práctica” y “justificar una acción particular bajo una práctica” apunta precisamente en esta dirección. Quien justifica una práctica repara en el valor de la misma (más allá de la perspectiva ética que se utilice para su evaluación) y, por lo mismo, cualquier interés individual que se tenga en el ejercicio de una acción determinada bajo la práctica queda desde el inicio subordinada a ésta.

En tercer lugar, la idea de equidad dice relación con el fundamento de la práctica misma. En este sentido, “la cuestión de la equidad surge cuando personas libres que carecen de autoridad las unas sobre las otras se embarcan en una actividad conjunta y establecen o reconocen entre ellas las reglas que definen esa actividad y que determinan las respectivas cuotas de los beneficios y cargas.”<sup>42</sup> Así, la noción de equidad, desde esta perspectiva, mienta la idea de una práctica establecida en un esquema de cooperación entre individuos libres e iguales que se reconocen recíprocamente las reglas que rigen la actividad y determinan el reparto de los beneficios y cargas.

Ahora bien, aun cuando la noción de equidad admite esta triple consideración, para los efectos de la idea de la “justicia como equidad”, tal como Rawls la formula, resulta ser más significativa la última de tales aproximaciones al concepto, es decir, la noción de equidad entendida como fundamento de la práctica social misma. Ello, básicamente, por dos razones. Primera, una práctica social establecida equitativamente genera una ordenación igualmente equitativa desde un comienzo; segunda, puesto que lo que se busca es un criterio de evaluación de prácticas sociales ya existentes es razonable pensar que aquellas prácticas que los miembros del cuerpo social considerasen equitativas (en el tercer sentido que le hemos atribuido a la expresión) serían las que lograrán su mayor adhesión y respeto.

En consecuencia, la justicia como equidad puede ser entendida, en este contexto, como aquella virtud de las prácticas sociales existentes cuyo contenido normativo es expresión de un esquema de cooperación social, establecido de manera libre e igualitaria, que ha determinado la distribución de los respectivos beneficios y cargas de la actividad misma en términos de reciprocidad entre los miembros que toman parte en ella. En este contexto el concepto de justicia como virtud de las prácticas sociales puede ser analizado en términos de equidad: los principios de justicia serían aquellos que podrían ser acordados por los afectados en una situación *fair*. “La cuestión de la equidad surge cuando personas libres que carecen de autoridad las unas sobre las otras se embarcan en una actividad conjunta y establecen o reconocen entre ellas las reglas que definen esa actividad y que determinan las

---

42.- JF, p., 59.

respectivas cuotas en los beneficios y las cargas [...] Una práctica es justa o equitativa, pues, cuando satisface que los que participan en ella podrían proponerse unos a otros para su mutua aceptación en las circunstancias mencionadas”.<sup>43</sup>

## **2.- Análisis de la virtud social de la justicia entendida como equidad**

El tema que ha de abordarse bajo este título es el de la posible derivación o génesis de la idea de justicia como equidad como criterio de evaluación de las prácticas sociales existentes en una sociedad determinada por parte de los individuos que se ven afectados por ellas. Para la realización de tal cometido en el texto se proponen dos principios de justicia social, se indica la manera en que éstos habrían de ser derivados en un proceso decisorio y, finalmente, se acomete la empresa de especificar los principios de justicia para las personas que estarían asociados a esos dos principios de justicia relativos a las prácticas.

### *2.1.- Presentación de principios de justicia*

Según Rawls la idea de “justicia como equidad” se expresa mediante dos principios de justicia que, debidamente implementados, dan cuenta de la justicia o injusticia de una práctica. Estos principios son: “primero, cada persona que participa en una práctica, o que se ve afectada por ella, tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una libertad similar para todos; y segundo, las desigualdades son arbitrarias a no ser que pueda razonablemente esperarse que redundarán en ventajas para todos, y siempre que las posiciones y cargos a los que están adscritas, o desde los que pueden conseguirse, sean accesibles a todos.”<sup>44</sup>

En este contexto los principios reseñados expresan las ideas de libertad, igualdad y recompensa por los servicios que contribuyen al bien común. En ellos, el primer principio se refiere al rango de derechos, deberes, poderes y

---

43 JF, p.59

44.- JF, p.48.

responsabilidades establecidos por una práctica y establece que, en condiciones normales, a todos los que se ven afectados por una práctica social se les debe garantizar, en condiciones de igualdad, la más amplia libertad compatible con la de los demás.

Si el primer principio establece un status igual, el segundo principio, a su vez, establece en qué condiciones son admisibles desigualdades en el interior de una práctica. De acuerdo con él, las desigualdades en la distribución de los beneficios y cargas son admisibles bajo dos condiciones: en primer lugar, que beneficien a todos y en segundo lugar, que los cargos y posiciones a los que están vinculadas estén abiertos a todos en condiciones de competencia leal.

Ahora bien, desde esta perspectiva, las desigualdades están sujetas a condiciones de reciprocidad y mutuo beneficio: “el principio excluye, pues, justificar desigualdades sobre la base de que las desventajas de los que se encuentran en una posición han de ser sopesadas con las mayores ventajas de los que se encuentran en otra.”<sup>45</sup>

Rawls cree que los dos principios precedentes constituyen un criterio de evaluación suficiente de la justicia de la práctica en términos equitativos. Vale decir, si una práctica social es expresión de tales principios ha de ser considerada, por lo mismo, equitativa.

## *2.2.- Derivación de los principios de justicia*

Una vez formulados los principios, la cuestión que deberá abordarse a continuación es la relativa a su justificación. Y Rawls la afronta explicando por qué esos principios podrían ser propuestos y acordados en una situación estructurada de forma equitativa.

Rawls piensa que no es extraño suponer que sujetos que se conciben a sí mismos como racionales, libres e iguales que se encuentran, además, embarcados en empresas cooperativas para el mutuo beneficio, puedan cada cierto tiempo proceder a evaluar sus prácticas sociales en términos de la justicia de las mismas y a ponerse de acuerdo sobre los criterios de evaluación. En consonancia con ello, si los principios de justicia propuestos en el texto son

---

45.- JF, p. 50.

expresión de la idea de la justicia como equidad, es razonable pensar que podrían surgir como resultado de un acuerdo de ese tipo. Rawls no pretende afirmar que los dos principios de justicia esbozados en el texto sean la única respuesta posible de los individuos en un escenario tal; se trata más bien de mostrar que es plausible que principios semejantes a esos podrían ser derivados de esta manera.

La cuestión es definir, en consecuencia, el escenario idóneo de deliberación para la formulación conjetural<sup>46</sup> de los principios propuestos y que dicho escenario se nos presente como razonable. A este respecto, Rawls introduce la idea de una “*general position*”. Esta posición general, en cuanto esquema de deliberación, supone la incorporación de dos elementos esenciales: primero, la existencia de personas entendidas como libres e iguales y sometidas a las circunstancias de la justicia, y segunda, la existencia de un procedimiento que da cuenta de la rectitud del resultado porque en él están representadas las restricciones implícitas en la idea de moralidad.

### 2.2.1.- *La caracterización de la partes*

Las personas que participan en el procedimiento (en general personas naturales, pero también puede hacerse extensivo a colectividades) son caracterizadas como “iguales en poder y aptitudes”, “autointeresadas”, “racionales”, “razonables” y “sujetas a las circunstancias de la justicia”.

Aunque Rawls no es explícito en esto de la “igualdad de poder y aptitudes”, podemos pensar que, por una parte, aplica a las personas algunos de los criterios que había empleado en el *Outline* de 1951, tales como una inteligencia promedio y cierta razonabilidad y, por otra, en el procedimiento no existen relaciones de supra/subordinación, de modo que todos participan en él en pie de igualdad.

La noción de “autointerés”, por su parte, merece ser precisada en este contexto para evitar malas interpretaciones. Con esta idea no pretende Rawls

---

46.- No se trata de la descripción de ningún proceso decisorio que haya tenido lugar en un tiempo y lugar determinado, sino de un ejercicio de reflexión que los individuos del cuerpo social pueden emprender en cualquier momento con el fin de someter a crítica sus prácticas sociales mediante un adecuado criterio de evaluación.

describir una cierta teoría de la motivación humana que concibe a los hombre como egoístas racionales. Ante todo porque el autointerés en el caso presente está circunscrito sólo al ámbito de la justicia, que tiene que ver con conflictos de intereses en relación a determinados bienes producto de una estructuración de las prácticas sociales, y no a todas las relaciones que una persona pueda tener en su vida (v. gr. no a las relaciones amicales o parentales). Más aún, limitada la noción de autointerés al ámbito de la justicia como equidad, tampoco las partes son vistas como sujetos que persiguen a toda costa la satisfacción sin límites de sus propios intereses o como seres envidiosos que no aceptan que otros puedan encontrarse en una situación mejor que la suya. En efecto, el establecimiento de una práctica equitativa no implica, por una parte, la satisfacción de todos los deseos de una persona ni, por otra, una satisfacción igualitaria de intereses, sino más bien una distribución equitativa del esfuerzo social, sus cargas y beneficios. En este contexto, cuando las partes evalúan las prácticas sociales, bien puede ocurrir que no solo consientan, sino reclamen de la práctica misma diferencias en las funciones (con sus respectivos beneficios y cargas) en la medida en redunden en mutuo beneficio. Esto hace suponer que la idea de “autointerés” no se vincula necesariamente con la idea de egoísmo o simple envidia hacia quienes ocupan una posición más aventajada. Por lo mismo, la idea de autointerés en el marco de la justicia como equidad se debe circunscribir a la de interés individual por participar de manera efectiva en una práctica social equitativa.

La idea de autointerés está estrechamente relacionada con la de racionalidad. La racionalidad de las partes, a su vez, se expresa en que ellas “conocen sus propios intereses de forma más o menos exacta; son capaces de visualizar cuáles son las consecuencias que probablemente se seguirán de adoptar una práctica más bien que otra; son capaces de atenerse a un curso de acción una vez que lo han decidido; pueden resistir las tentaciones del momento presente y las seducciones de una ganancia inmediata; y el mero conocimiento o percepción de la diferencia que existe entre su condición y la de otros no es, dentro de ciertos límites y por sí misma, una fuente de gran

insatisfacción.”<sup>47</sup> Pero además de “racionales, las partes son también “razonables”, en el sentido de que están dispuestos a participar de buena fe en el procedimiento, aceptar sus resultados, ajustando a él su conducta y sus pretensiones futuras.

Finalmente, las partes en la situación hipotética de elección tienen intereses más o menos semejantes, o necesidades e intereses que son complementarios en formas diversas, de modo que entre ellas es posible una cooperación fecunda. Esto es caracterizado por Rawls en el sentido de que la práctica social en cuestión está sujeta a “las circunstancias de la justicia”. La idea de “circunstancias de la justicia”, que Rawls toma de Hume, se refiere simplemente a un estado de cosas en el que se supone que los bienes siendo escasos son, con todo, suficientes y los intereses de las personas, aunque en conflicto muchas veces en relación a esos bienes escasos, pueden ser satisfechos en esquemas de cooperación.

### *2.2.2.- Restricciones del procedimiento*

Antes de señalar la forma que ha de adquirir el proceso decisorio mismo, Rawls se cuida de introducir ciertas condiciones que las partes han de respetar al momento de proponer o reconocer los principios de justicia que servirán como criterio de evaluación de sus prácticas sociales.

A la hora de deliberar sobre principios de justicia alternativos, las partes han de respetar las siguientes condiciones:

a) Los principios que adopten como criterios para la evaluación de sus prácticas han de ser generales, vale decir, aplicables en todas las circunstancias presentes y futuras, respecto de las cuales las partes no han podido hacer previsión alguna.

b) Los principios adoptados han de ser recíprocos, es decir, han de posibilitar la evaluación de una práctica, su mantenimiento, modificación o abandono, en razón de que cada uno de los sujetos deliberantes razonablemente espera que los otros respetarán el acuerdo y que, más allá de las circunstancias particulares de cada cual ninguno dejará de cumplir su parte.

---

47.- JF, p. 52.

c) Los principios de justicia se han de proponer y reconocer de buena fe, esto es, sin la intención de abandonarlos cuando su aplicación ya no sean favorable a los intereses particulares de quien los ha propuesto o reconocido.

Según Rawls, estas condiciones expresan el significado de tener una moralidad por parte de las personas que intervienen en la posición general: “tener una moralidad tiene que implicar, por lo menos, el reconocimiento de principios que se aplican imparcialmente a la propia conducta tanto como a la de otros, más aún de principios que pueden constituir una restricción o limitación en la prosecución de los propios intereses.”<sup>48</sup>

Claro que las constricciones de la posición general no limitan el alcance de lo que significa tener una moralidad, que supone, además, entre otras cosas, la capacidad para comprender las razones por las cuales se limita el autointerés, el desarrollo de los sentimientos de culpa y arrepentimiento por la violación de los principios, conjuntamente con el deseo de reparación del daño producido.

Ahora bien, establecidas las limitaciones al procedimiento, Rawls procede a señalar de manera muy general cómo habría de verificarse aquél:

a) Proposición de principios: cada parte tiene igual derecho a proponer los principios por los cuales espera ver satisfechas sus demandas. El ejercicio de este derecho ha de ser equitativo.

b) Acuerdo de principios: una vez que todas las partes hayan sido escuchadas en los términos precedentes han de adoptarse aquellos principios aceptados por todos.

Rawls piensa que caracterizadas las partes en los términos antes descritos y definido el procedimiento con sus limitaciones y aplicación, es esperable que en la “posición general” se adopten los dos principios de justicia propuestos por él y que antes mencionamos. Pero en realidad no es obvio que esos dos principios sean la solución al problema propuesto a las partes.

La falta de un tratamiento más detallado del procedimiento mismo ha suscitado una cierta polémica sobre la solución del problema de decisión planteado en la posición general esbozada por Rawls. En efecto, puesto que en este esquema de deliberación las partes parecen tener un conocimiento

---

48.- JF, p.54.

suficiente de sus circunstancias particulares actuales, el esquema asemeja a un juego de regateo en el cual con el fin de mantener la simetría no se introduce límite de tiempo alguno, Pero así entendido, algunos han llegado a sostener que en este escenario “no hay razón de ningún tipo para que un jugador razonable ofrezca un principio de compromiso. Como las jugadas son gratuitas, lo único razonable que un jugador puede hacer es proponer: ‘que, de hoy en adelante, todo se haga exactamente como yo deseo’. Hay una probabilidad no-cero de que todos los otros  $n-1$  jugadores acepten, estúpidamente, y, en ese caso, el que haya hecho la propuesta habrá ganado el juego.”<sup>49</sup>

Pero, si con la intención de salvar el problema, se introdujese un límite de tiempo en el proceso decisorio en su conjunto, también se correría el riesgo de romper la simetría de las partes y la equidad del procedimiento. En efecto, bien podría ocurrir que en un procedimiento tal “el jugador que realiza su jugada exactamente en  $n$  segundos antes del tiempo límite cuenta con una enorme ventaja sobre todos los demás. Puede proponer un conjunto de principios que, si bien los otros pueden temer razonablemente que le beneficien de un modo indebido, son de tal género, sin embargo, que a todos los jugadores les interesará aceptarlos, antes que retroceder a la situación de ‘estado de naturaleza’ de no ponerse de acuerdo en ninguna regla en absoluto.”<sup>50</sup>

El problema parece encontrar su solución si se piensa el procedimiento como un juego no cooperativo, es decir, como un juego en que los jugadores no se comunican entre sí. Así el juego se transforma en uno de coordinación. Pero aun en un juego de este tipo es menester, para garantizar un resultado equitativo, que los participantes estén privados de determinado contenido informativo a efectos de que su decisión no sea “contaminada” por factores particulares de naturaleza personal o sociocultural. De alguna manera, la teoría de Rawls, tal como más adelante se desarrollará se aproxima más a este tipo de esquema; en la medida en que sea posible interpretarla como expresión de un proceso deliberativo tributario de la teoría de los juegos.

Sin entrar a discutir las estrategias que podrían seguir las partes, nos

---

49.- Wolff, Op.cit., p.53.

50.- Wolff, Op.cit., p. 53.

limitaremos a indicar que en favor de sus principios Rawls formula de un modo intuitivo e insuficientemente preciso un argumento de teoría de la elección racional que, debidamente desarrollado, tendrá un lugar muy importante en *A Theory of Justice*. Dado que cada uno ha de proponer y aceptar de buena fe principios que han de aplicarse a circunstancias futuras imprevisibles, los principios acordados “expresarán las condiciones de acuerdo con las cuales cada uno se muestra menos renuente a ver limitados sus intereses en el diseño de las prácticas, dados los intereses rivales de los otros y bajo el supuesto de que los intereses de los otros serán limitados del mismo modo. Podríamos pensar que las restricciones que así surgirían son aquellas que tendría presente una persona que tuviera que diseñar una práctica en la que fuera su enemigo quien hubiera de asignarle el lugar que en ella le corresponde.”<sup>51</sup>

Mas, analizar la idea de justicia desde la perspectiva de la noción de equidad como la hemos descrito, supone introducir en su consideración nuevas preguntas: ¿qué deber propio impone la justicia en este contexto?, ¿qué requisito formal ha de cumplir la práctica para entenderse aceptada?, y ¿cuándo se considerará una actuación injusta? Estas preguntas dan paso a una consideración sobre los principio de justicia para las personas, que sean coherentes con la idea de justicia como equidad.

### *2.3.- Los principios de justicia aplicables a las personas*

Para Rawls el reconocimiento de los sujetos de deliberación como personas morales comporta una serie de deberes básicos, entre ellos: juego limpio, fidelidad y gratitud. Es, con todo, a la idea de “juego limpio” a la cual el texto le dedica una especial consideración.

El deber de juego limpio surge cuando “quienes participan en una práctica aceptan sus reglas como equitativas, y en consecuencia no tienen queja alguna que presentar contra ella”.<sup>52</sup> En esas condiciones tienen el deber de actuar conforme a la práctica cuando a ellos les corresponda, más allá de sus

---

51.- JF, p. 54.

52.- JF, p. 60.

intereses particulares del momento.<sup>53</sup> Ese deber deriva de la “justicia de la práctica”, en atención a su “equidad”, y no de un cálculo de intereses privados. “Al medir los méritos de una práctica uno tiene que dejar de lado la satisfacción de intereses cuyas pretensiones sean incompatibles con los principios de justicia.”<sup>54</sup> Por lo mismo, “como cualquier otro deber moral, el de juego limpio implica en casos concretos una restricción del autointerés; llegado el caso impone conductas por las que un egoísta racional estrictamente definido no se decidiría.”<sup>55</sup>

Pero, ese deber de juego limpio ¿deriva de la prestación de consentimiento por parte de las personas que participan en una práctica? No, “un error desafortunado de los proponentes de la idea del contrato social fue suponer que la obligación política requiere un acto tal, o por lo menos emplear un lenguaje que lo sugiere. Basta que haya uno participado conscientemente en una práctica y aceptado que sus beneficios son equitativos.”<sup>56</sup>

Finalmente, dado el componente moral que supone la idea de “equidad” y el deber que genera de “juego limpio”, la infracción de la misma no se limita al mero incumplimiento del precepto que comporta la práctica, sino que se extiende a un conjunto de situaciones que miran también a la intención del sujeto actuante. En efecto, junto al mero incumplimiento, se transgrede la norma (expresión de una práctica equitativa) cuando se la aplica contraviniendo

---

53.- En 1964 Rawls volverá a esta idea de “fair play” en su artículo “Legal Obligation and the Duty of Fair Play”. En este trabajo define expresamente qué ha de entenderse por esta noción: “El principio de juego limpio puede definirse en los siguientes términos. Supongamos que existe un esquema de cooperación social justo y mutuamente beneficioso, y que las ventajas que éste produce pueden sólo obtenerse si todos, o casi todos, cooperan. Supongamos, además, que la cooperación requiere un cierto sacrificio de cada persona, o, al menos implica ciertas restricciones a su libertad. Supongamos, finalmente, que los beneficios producidos por la cooperación son, hasta cierto punto, gratis: esto es, que el esquema de cooperación es inestable en el sentido de que si una persona sabe que todos (o casi todos) continúan haciendo su parte, él aún podrá disfrutar de los beneficios del esquema de participación social incluso si él no hace su parte. Bajo estas condiciones, una persona que ha aceptado los beneficios del esquema está obligada por un deber de juego limpio a realizar su parte y a no sacar partido de los beneficios gratis sin cooperar. La razón por la que uno debe abstenerse de eso es que la existencia del beneficio es el resultado del esfuerzo de todos, y antes de cualquier acuerdo sobre cómo ha de distribuirse, si es que eso es posible, éste desde el punto de vista de la equidad no pertenece a nadie.” John Rawls, “Legal Obligation and the Duty of Fair Play”, *Collected Papers*, Op.cit., p. 122.

54.- JF, p. 64.

55.- JF, p. 61.

56.- JF, p. 60.

su finalidad, cuando se produce elusión de la misma (aprovechamiento de resquicios, vacíos y excepciones normativas), y toda vez que uno pretende beneficiarse de ella, pero eludir sus cargas.

Resumiendo la tesis fundamental de Rawls, “la concepción a que hemos llegado es [...] la de que podemos pensar que los principios de justicia surgen una vez que las restricciones de tener una moralidad se imponen sobre partes racionales y mutuamente autointeresadas relacionadas y situadas de un modo especial. Una práctica es justa si está de acuerdo con los principios que razonablemente podría esperarse que todos los que participan en ella propondrían o reconocerían unos ante otros, si se encontraran en circunstancias similares y se les requiriera hacer un firme compromiso de antemano sin conocer cuál será su condición peculiar; y, por tanto, cuándo satisface criterios que las partes podrían aceptar como equitativos si se les presentara la ocasión de discutir sus pros y sus contras. Por lo que se refiere a los participantes, una vez que unas cuantas personas se han embarcado a sabiendas en una práctica que reconocen como equitativa, y aceptan los beneficios que de ello derivan, están vinculadas por el deber de juego limpio a seguir sus reglas cuando les llega el turno, y esto implica una limitación de la persecución de su propio interés en casos particulares.”<sup>57</sup>

### **3.- Confrontación con algunas alternativas**

Ahora bien, según Rawls la justicia entendida como equidad no sólo es racionalmente plausible sino que, además, es una alternativa válida frente a otras propuestas éticas. Su valor, en consecuencia, deriva tanto de la fuerza de sus ideas como de la alternativa que ofrece dentro del marco cultural y teórico en el que se mueve. En este último sentido, *Justice as Fairness*, toma distancia, en primer lugar, de la concepción ética proveniente de la teoría de los juegos, y, en segundo lugar, y de manera más intensa, de la concepción ética propuesta por el utilitarismo clásico. En realidad, al formular su tesis de la “justicia como equidad” Rawls inicia de manera explícita una ofensiva contra el utilitarismo, con la cual pretende romper con la hegemonía de que éste disfru-

---

57.- JF, p. 63.

taba en la filosofía y economía política anglosajona de mediados del siglo XX.

### 3.1.- *La justicia como equidad y la teoría de los juegos*

Rawls, como señalamos, se distancia, en primer término, del intento –realizado poco antes por Braithwaite- de aplicar la teoría de los juegos para el análisis de conceptos y problemas morales.<sup>58</sup>

En efecto Braithwaite, había propuesto el uso de los conceptos y herramientas de la teoría de los juegos al efecto de abordar cuestiones de naturaleza ética, desde una perspectiva moral neutral y en particular como un intento de analizar el concepto moral de *fairness* sin recurrir a principios o valores morales previos. “Mi tratamiento será éticamente neutral entre las partes colaboradoras; no supondrá que un código de valores es mejor que cualquier otro; ni requerirá que alguno de los colaboradores deba intentar convertir a los otros a su propio sistema de valoración. Las recomendaciones que deseo hacer para compartir de manera equitativa las acciones de colaboración serán, por tanto, amorales en el sentido de que ellas no se basarán en ningún orden prioritario de principios morales; sin embargo, las recomendaciones mismas pueden llegar a constituir lo que puede ser llamado un orden secundario de principios morales producto de un criterio de sentido común, prudencia y equidad.”<sup>59</sup>

Braithwaite parece proceder en tres fases desde la perspectiva de un modelo simplificado de dos jugadores (el trompetista Matías y el pianista Lucas, dos amantes de la música que están en conflicto en razón de los tiempos de que disponen para tocar sus instrumentos sin interferencia del otro). En primer lugar, está la determinación de la posición de los participantes, que viene dada por sus respectivas preferencias, y la especificación del tipo de colaboración. En este último sentido, el juego puede ser de “colaboración completamente no competitiva”, o de “colaboración competitiva”, dependiendo de si los intereses de los participantes son o no opuestos entre sí. Obviamente para los efectos de

---

58.- R.B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool of the Moral philosopher*, Cambridge University Press, London, 1969. La primera edición de la obra es de 1955.

59.- Braithwaite, Op.cit., pp. 5-6.

la teoría ética son los esquemas del segundo tipo los que tienen interés. En segundo lugar, situados en un esquema competitivo y determinados los intereses de las partes, mediante un cálculo prudencial, Braithwaite investiga la estrategia que seguiría cada uno de ellos con el fin de asegurar el mejor resultado posible con independencia de las acciones del otro competidor, aun cuando éste no sea el resultado óptimo. En otras palabras, “la cuestión es, ¿cómo puede Lucas actuar para beneficiarse cuanto le sea posible a pesar de la malicia de Matías? Y cómo puede Matías actuar para fastidiar tanto como le sea posible a Lucas?”<sup>60</sup>

Ahora bien, suponiendo que las partes no son egoístas malévolos, sino simplemente egoístas racionales que persiguen su bien propio, es posible construir escalas de preferencia individual sobre la base de la mejor estrategia posible en términos prudenciales. Lo interesante de este mecanismo es que permite mostrar de qué modo es posible coordinar los intereses en conflicto de las partes. Así, cuando se superponen las estrategias individuales de uno y otro será posible encontrar un punto de equilibrio (mecánicamente) en el cual ambos coinciden como mejor estrategia prudencial. Supongamos, por ejemplo, que la mejor estrategia prudencial da a Matías la posibilidad de tocar dos de siete días y a Lucas la de tocar sólo uno sobre los mismos siete. Cuando se superpone el cálculo prudencial de uno y otro el punto de contacto queda, una vez distribuidos los días, con tres días ocupados (lo mínimo que esperan los jugadores).

En este escenario estamos en un esquema competitivo no cooperativo. En el tercer paso de su argumentación Braithwaite propone considerar como base de acuerdo el mínimo prudencial y a partir de ahí proceder a un aumento de las ganancias mediante la cooperación de los jugadores, es decir, pasar a lo que él denomina “una estrategia mixta”. En otras palabras, puede que, dado el punto de acuerdo de distribución entre Matías y Lucas,<sup>61</sup> si ambos consienten en pasar de una estrategia individual de preferencia a un esquema de colaboración, el resultado probable es que ambos salgan ganando: así Matías

---

60.- Braithwaite, Op.cit., p. 17.

61.- Braithwaite supone en su modelo una ventaja a favor de Matías sobre Lucas, pues mientras al primero no le molesta tocar a unísono con el segundo, aunque prefiere tocar solo, a Lucas le es insoportable la cacofonía.

puede pasar de dos a cuatro y Lucas de uno a tres, por ejemplo. Ahora bien, esto supone que ambos estarán de acuerdo en respetar este trato. Según Braithwaite efectivamente lo harán, pero no por razones éticas predeterminadas, sino por consideraciones de prudencia, sentido común y equidad, derivadas de las propias preferencias individuales y su posible satisfacción. “El mérito, de acuerdo a mi punto de vista, de la conjunción de estrategias que provisionalmente les recomiendo es que, puesto que ésta se basa en el ‘balance de poder’ entre ellos, requiere un grado menor de confianza mutua.”<sup>62</sup> En efecto, si las partes no respetan el acuerdo se retrotraen al estado en que los había situado el cálculo prudencial perdiendo las utilidades adicionales del acuerdo. De ahí que nuestro autor concluya que “sería poco inteligente para ellos no pactar, y mantener el acuerdo, para asegurar el resultado sobre esa isorrhope más favorable para ambos.”<sup>63</sup>

Rawls piensa que Braithwaite equivoca su argumento al introducir la variable empírica de “posición dominante de fuerza”. Con ella se pretende descargar la teoría de la decisión ética de una base moral robusta. Sin embargo, al introducir aquel elemento empírico en el discurso moral, la estrategia que adopta la teoría de los juegos, por lo menos como la presenta Braithwaite, no es congenial con el sentido común. Piénsese en el sencillo ejemplo en que, como el propio Rawls señala, Matías fuese un percusionista entusiasta del jazz, al cual poco o nada le importa tocar mientras otro músico ejecuta su instrumento. Conforme a las ideas de Braithwaite, Matías podría tocar todos los días y a toda hora, pues no hay ninguna razón para forzarlo a pasar del mero cálculo prudencial a un acuerdo; aun cuando en este escenario efectivamente hay intereses en conflicto. “Ciertamente algo va mal aquí. ‘A cada uno según su posición de fuerza’ difícilmente es el principio de equidad. Lo que se está echando de menos es el concepto de moralidad, que tiene que ser incluido de un modo u otro en la exposición conjetural [...] Si se parte directamente del caso particular tal como lo conocemos y se aceptan como

---

62.- Braithwaite, Op.cit., p. 32.

63.- Braithwaite, Op.cit., p. 33. Hemos mantenido la palabra “isorrhope” en inglés original, pues suponemos se trata de un neologismo que carece de traducción al español, pero que expresa el concepto de “líneas de contorno de ventaja constante relativa”. Vid. J.R. Lukas, “Moralists and Gamesman” en *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Volumen XXXIV, Enero 1959.

dadas y definitivas las preferencias de la partes y las posiciones relativas de los participantes, cualesquiera que sean, es imposible hacer un análisis del concepto moral de equidad [...] Si la teoría de los juegos ha de utilizarse al análisis de conceptos morales, su estructura formal ha de ser interpretada de un modo especial y general, tal como se indica en el texto. Pero una vez que se hace esto, volvemos a estar en contacto con una tradición mucho más antigua.”<sup>64</sup>

En consecuencia, entendida la teoría de los juegos como una teoría de la toma de decisiones, “cuyo objetivo es analizar cómo deberían tomarse esas decisiones y, en un sentido más restringido, cómo son tomadas de hecho”,<sup>65</sup> Rawls considera que ésta restringe su análisis a “estrategias individuales ajustadas a las circunstancias en que respectivamente se encuentran (los jugadores) en el juego”,<sup>66</sup> sin considerar los aspectos morales involucrados en una empresa cooperativa para el mutuo beneficio, lo que la torna poco idónea para el análisis efectivo de conceptos morales y ciertamente no apta para dar cuenta de la idea de la justicia como equidad.

### 3.2.- *La crítica al utilitarismo clásico*

Diferenciada la justicia como equidad de la teoría de los juegos, Rawls se propone “destacar algunos de los rasgos de la concepción de la justicia como equidad comparándola con la concepción de la justicia propia del utilitarismo clásico, tal como estuvo representada por Bentham y Sidwick, y su equivalente en la economía de bienestar.”<sup>67</sup>

Para lograr tener una idea clara de la crítica que realiza Rawls, en consecuencia, es menester exponer brevemente la concepción utilitarista antes

---

64.- J.F., nota 11. En sentido parecido vuelve Rawls en *A Theory of Justice*: “lo que falta es una definición apropiada de un statu quo que sea aceptable desde un punto de vista moral. No podemos tomar como conocidas diversas contingencias ni como dadas preferencias individuales y esperar elucidar el concepto de justicia (o de equidad) por medio de teorías de la negociación. La concepción de la posición original está destinada a afrontar el problema del statu quo apropiado” (pp. 134 s., nota).

65.- Morton D. Davis, *Introducción a la Teoría de los Juegos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 23.

66.- JF, p. 57.

67.- J.F., p. 64.

de pasar a examinar la crítica.

### 3.2.1.- *Algunas notas sobre el utilitarismo clásico*

La teoría ética utilitarista se ubica dentro de las llamadas doctrinas morales de naturaleza comprensiva y teleológica. Se trata, en consecuencia, de una teoría moral general (no restringida a la investigación de una determinada virtud personal o social) que parte del supuesto fundamental de que la idea de bien es anterior e independiente a la acción moral. En tal sentido, la corrección o incorrección de una acción moral debe ser evaluada por la eficacia o falta de eficacia en la producción del fin perseguido. En otras palabras, si la acción consigue o, por lo menos, aumenta el bien buscado, entonces ha de ser calificada como buena.

En esta misma dirección, la teoría ética utilitarista tiene también una naturaleza “agregativa”, esto es, evalúa la acción personal o social por su aptitud de aumentar el bien perseguido y disponible: a mayor cantidad de bien, mayor bondad de la acción. A su vez, para la teoría utilitarista, la idea de “bien” no comporta ningún contenido sustantivo particular, sino que simplemente se restringe a la noción básica de objeto deseado por un individuo o una sociedad. Debido a la falta de determinación sustantiva de la idea de bien, es posible encontrar dentro de la teoría utilitarista diferentes variantes. Algunas, como la de Bentham, serán de naturaleza hedonista (por lo menos en algún sentido) y otras, como la de Mill, serán más bien de tipo perfeccionista.

Con todo, en lo que sigue, y sin perder de vista lo que hasta el momento hemos señalado, expondremos en términos muy generales la línea de exposición utilitarista tal como creemos aparece en el pensamiento de Bentham.

Bentham desde una perspectiva teleológica define de manera indistinta el bien perseguido por la acción moral como “beneficio”, “ventaja”, “placer” o “felicidad”. Sin embargo, ninguna de estas ideas se especifica en una concepción sustantiva predeterminada del bien sino en la utilidad de las diferentes cosas que pueden ser objeto de deseo y, por lo mismo, de elección moral. “La utilidad mienta aquí la propiedad de cualquier objeto, conforme a la

cual tiende a producir un beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (en este contexto todas estas ideas significan lo mismo) o (nuevamente lo mismo en otros términos) a evitar la ocurrencia de desventura, dolor, mal o infelicidad en la parte cuyo interés se considera. Si esta parte es la comunidad en general, entonces la felicidad de que hablamos será de la comunidad; si se trata de un individuo particular, la suya propia.”<sup>68</sup>

Desde la perspectiva utilitarista de Bentham la elección del sujeto moral se explica, a su vez, por una determinada concepción de la naturaleza humana. En efecto, Bentham concibe a los sujetos morales como continentes de deseos, deseos que los mueven a actuar buscando siempre la utilidad de sus acciones. En este sentido, a la hora de explicar las razones que mueven a los sujetos a realizar una acción moral, el utilitarismo sostiene que no ha de recurrirse a criterios allende nuestra experiencia, sean estos religiosos o metafísicos, sino, por el contrario, a un criterio racional de carácter objetivo, cuyo contenido es fiel expresión de la naturaleza de las cosas (en términos empíricos). El utilitarismo clásico sostiene así que “la naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer. Sólo ellos pueden indicar lo que debemos hacer, además de determinar lo que haremos.”<sup>69</sup> Así, lo que mueve a los sujetos a realizar acciones morales no es otra cosa que la búsqueda del placer y la evitación del dolor.

En este escenario, el criterio de evaluación moral de la acción viene a ser el llamado principio de utilidad, esto es, aquél mediante el cual “se aprueba o desaprueba cualquier acción, de acuerdo a su tendencia a aumentar o disminuir la felicidad de la parte interesada en ella: o, lo que es lo mismo pero con otras palabras, a promover u oponerse a la felicidad”.<sup>70</sup> De manera tal que una acción moral será correcta en la medida en que propenda a aumentar la felicidad (cantidad de placer) del sujeto actuante e inmoral en la medida en que produzca el resultado contrario.

El utilitarismo, en este contexto, puede ser definido, en consecuencia,

---

68.- Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, Oxford University Press, Midsomer Norton, Avon, 1996, p. 12. En adelante Introduction.

Bentham, Introduction, Op.cit., p. 12.

69.- Bentham, Introduction, Op.cit., p. 11.

70.- Bentham, Introduction to, Op.cit., p. 12.

como “una teoría ética para la cual, la conducta objetivamente correcta, bajo cualquier circunstancia, es aquella que podría producir la mayor cantidad de felicidad para todos; esto es, tomando en consideración a todos aquellos cuya felicidad se ve afectada por la conducta.”<sup>71</sup>

A la idea de mayor felicidad para todos se llega, a su vez, mediante la propia dinámica del principio de utilidad. El principio de utilidad es, como señalamos, el criterio de evaluación de una acción o una práctica social conforme al cual ésta puede ser calificada de buena sólo en la medida en que aumenta la felicidad. Sin embargo, esto en caso alguno significa que la felicidad misma se identifique con la efectiva satisfacción de los deseos de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Por el contrario, lo que el utilitarismo sostiene es que al momento de realizar una acción moral el individuo ha de tener presente si ella tiene la aptitud de aumentar el índice de utilidad social neta (el bien efectivo producido a nivel social descontados los costos que él implica). Ello por la sencilla razón de que para el utilitarismo no existen un grupo de deseos superiores a otros, por lo que cada individuo desiderante cuenta por uno solo y, en tal sentido, el único baremo objetivo de evaluación de la acción moral es el efectivo aumento a nivel social de la utilidad y, por ello, de la maximización del beneficio social. En otras palabras, mediante la realización de una acción moral bien puede el sujeto actuante ver disminuida su cantidad de felicidad o incluso verse privado de la misma siempre y cuando el resultado de la acción redunde en un aumento del beneficio social.

Con todo, el principio de utilidad puede entrar en la consideración ética utilitarista de una doble manera, como criterio de evaluación del acto moral mismo o como criterio de justificación de una regla de conducta social que define una determinada práctica social. En el primer caso nos encontramos frente a un utilitarismo de acto (*act-utilitarianism*) para el cual una acción siempre puede ser evaluada conforme al principio de utilidad (si logra un mayor beneficio social). En tal sentido, una práctica social generalizada (como decir la verdad) bien puede ser descartada si resulta que de ello se sigue un aumento efectivo del beneficio social. En el segundo caso nos encontramos frente al

---

71.- Henry Sidwick, *The Methods of Ethics*, seventh edition, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1981, 411.

llamado utilitarismo de regla (*rule-utilitarianism*) para el cual el principio de utilidad ha de ser considerado como criterio justificatorio de la adopción de una práctica pero sin ulterior posibilidad de transgredir la regla que la establece. Así, conforme a esta dirección del pensamiento utilitarista, la regla que indica “debes decir la verdad” y que constituye una práctica social generalmente aceptada no puede ser dejada sin efecto por consideración al principio de utilidad en un caso particular, pues ello atenta en términos más generales a la idea misma de beneficio social.

Bentham, claramente está pensando en un tipo de utilitarismo de regla y, por lo mismo, “medir los derechos por su utilidad significa medir el derecho con respecto a los intereses propios, recordando que los intereses propios deben interpretarse en forma benévola<sup>72</sup> o con respecto a la mayor felicidad del mayor número. Cada uno de nosotros debe retener su jurisdicción al definir nuestra propia felicidad, no podemos someternos a una colectividad ficticia. Sin embargo se necesitan leyes para mantenernos unidos. Por ejemplo, alguien puede verse tentado a no cumplir sus promesas pero puede decir, no obstante que la regla de cumplir las promesas tiene mejores consecuencias para la sociedad. Podemos sopesar la felicidad de que disfrutamos cuando la moderación se combina con la paz y el orden, contra la felicidad que puede esperarse de la búsqueda desenfadada del interés propio en medio del conflicto y el desorden. Al escoger la primera, una regla para gobernar la sociedad, estamos calculando que, en su conjunto, la regla contribuye a la mayor felicidad general y que estaremos mejor en ese marco.”<sup>73</sup>

Así, cada uno de nosotros debe retener su jurisdicción al definir su propia felicidad, porque para el utilitarismo clásico no existe ninguna instancia

---

72.- La benevolencia es aquí un sentimiento moral que se considera expresión de humanidad. “Difícilmente puede que alguna vez haya existido un ser humano a quien, a no ser que esté afectado por la contemplación de algún estado desafortunado de circunstancias o por alguna pasión tumultuosa, la visión de una criatura semejante en naturaleza, aunque extraña a él en un estado de aparente comodidad no le fuera más gratificante que la visión de una criatura tal, igualmente extraña a él, en un estado de aparente sufrimiento.” Jeremy Bentham, *Deontology*, in *Collected Works of Jeremy Bentham*, Edited by Amnon Goldworth, Oxford University Press, Oxford, 1984, p. 129.

73.- Timothy Fuller, “Jeremy Bentham y James Mill”, en *Historia de la Filosofía Política*, Strauss y Cropsey (compiladores), Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1996, Op.cit., p. 679.

independiente que determine en qué ha de cifrar uno su felicidad. Pero en la medida en que la realización de la felicidad de cada uno está condicionada por las acciones y decisiones de los demás, se necesitan reglas que coordinen los intereses de todos. Las reglas mismas serán moralmente aceptables en la medida en que contribuyan al bienestar agregado del grupo: siguiendo la fórmula benthamita, la mayor felicidad del mayor número. En conclusión, si una acción o práctica social aumenta efectivamente el índice de felicidad del mayor número posible de los miembros del cuerpo social es correcta y si no lo hace es incorrecta

De este modo, al proponer el utilitarismo clásico el principio de utilidad como criterio de evaluación de las prácticas sociales, en orden a la promoción de la felicidad de la mayor cantidad posible de los miembros del cuerpo social, supone que los individuos guiados por el principio de utilidad serán capaces de generar una sociedad en la cual la idea de corrección moral de los actos deriva de manera natural de la propia naturaleza de los seres humanos, logrando el ordenamiento normativo (jurídico y moral) una adhesión y estabilidad hasta ese momento desconocida.<sup>74</sup> Por lo menos este era el ideal de Bentham. Además, al desplazar el criterio de evaluación de una acción o práctica al ámbito de lo empírico o mensurable, resulta que la idea misma de corrección se identifica con la de resultado esperado de una acción o práctica. Así, si una acción o práctica social aumenta efectivamente el índice de felicidad del mayor número posible de los miembros del cuerpo social es correcta y si no lo hace es incorrecta.

Finalmente, el utilitarismo de Bentham, al ser una teoría agregativa, supone la existencia de un soberano carente de deseos propios, pero capaz de sopesar de manera imparcial los deseos de todos los miembros del cuerpo social a fin de determinar el contenido de las políticas públicas. Ello es posible, a fin de cuentas, porque como hemos señalado el concepto de sujeto moral

---

74.- "No hay un límite inherente al uso del poder del gobierno con propósitos de reforma social en el utilitarismo. Pero eso significó, básicamente, para Bentham, la supresión de restricciones arbitrarias y caducas al individuo para que depende de sus propias facultades en la busca prudente de sus intereses. Una legislación científica pretendía liberar en el sentido del individualismo democrático. Se esperaba que condujera a lo que después John Stuart Mill (ahijado filosófico de Bentham) llamaría la sociedad que espontáneamente crece y mejora." Fuller, Op.cit., p. 675.

que parece manejar el utilitarismo clásico es de naturaleza empírica, esto es, concibe a los sujetos morales, por una parte, simplemente como receptáculos de deseos (que pueden ser los mismos para todos) y, por otra, como recursos (humanos) para la satisfacción de los deseos de todos.

### 3.2.2.- *La crítica de Rawls al utilitarismo*

En *Justice as Fairness* se realiza una lectura de la doctrina utilitarista en tres fases. En primer lugar, se exponen algunas ideas que los utilitaristas introducen al momento de explicar la correcta interpretación y aplicación del principio de utilidad a fin de descartar ciertas consecuencias contraintuitivas asociadas al principio; en segundo lugar, se muestran las diferencias entre la idea de la justicia como equidad y la doctrina de la justicia que subyace al utilitarismo, finalmente, en tercer lugar, se efectúa una crítica a las ideas utilitaristas.

Conforme las ideas de Rawls, tres son los argumentos que los utilitaristas usan para morigerar los efectos adversos que la aplicación del principio de utilidad pudiera ocasionar. En primer lugar, la idea de “felicidad general”, que de alguna manera define a la teoría, ha de entenderse como una función de utilidad social, y ésta, a su vez, como expresión de la suma de la función de utilidad individual (que no debe ser confundida, como ya advertimos, con la satisfacción individual de todo deseo). Esta función de utilidad individual es, a su vez, de naturaleza objetiva.<sup>75</sup> Ahora bien, en segundo lugar, para la determinación de la “función de utilidad individual” el utilitarismo, según la interpretación de Rawls, considera que las diferencias entre los individuos son de naturaleza accidental, esto es, producto de factores histórico-culturales, modificados los cuales es posible establecer criterios objetivos respecto de lo

---

75.- “Una función de utilidad es una simple cuantificación de las preferencias de una persona con relación a ciertas cosas. Supongamos que estamos frente a tres frutas: una naranja, una manzana y una pera. La función de utilidad asocia en primer lugar un número a cada pieza que refleje su atractivo. Así, si la más deseada es la pera, y la manzana la que menos, la utilidad de la pera será la mayor y la de la manzana la menor.” Morton D. Davis, *Op.cit.*, p. 80. El utilitarismo supone, además, que las funciones de utilidad son de naturaleza cardinal, es decir, son iguales para todos los sujetos, razón por la cual, en tanto han de perseguir los mismos bienes es posible establecer un patrón único de comparación interpersonal. Por lo demás, este será el ideal que persiga la economía del bienestar en su versión utilitarista.

“útil” como resultado de una práctica (felicidad general). Finalmente, en tercer lugar, la vocación igualitaria del utilitarismo se satisface, por lo menos en términos económicos, mediante la llamada “ley de utilidad marginal decreciente”. Esta ley expresa un principio de psicología económica conforme al cual la satisfacción de la necesidad de un individuo cualquiera supone una disminución de la estima de los futuros bienes asociados a la misma (en el caso propuesto en la nota al pie número 75, si a la pera se le asignó un valor 10, a una segunda pera le corresponderá uno 5, a una tercera uno 3, y así sucesivamente, de modo tal que en algún momento dejará de ser la que domine la función de utilidad).

Estas tres ideas presentes en la argumentación a favor del utilitarismo, tal como se lo entiende en el texto, le parecen a Rawls incompatibles con las de una teoría de la justicia como equidad. Ello por varias razones. En primer término, la naturaleza y la génesis de los principios de justicia en uno y otro caso son totalmente diferentes. Para la teoría utilitarista, dado su carácter moral teleológico y comprensivo, los principios de justicia se encuentran subordinados al principio de utilidad y, en tal dirección, tienen una naturaleza instrumental en relación al mismo. Por esta razón, su génesis, en última instancia, se conecta con la idea de “eficiente administración”;<sup>76</sup> pues sólo una

---

76.- Es verdad que el utilitarismo, en la versión de Bentham por lo menos, se pronuncia a favor de una solución legislativo-administrativa del problema de la justicia de las prácticas sociales. Sin embargo, detrás de esta caracterización está el contexto en el cual se formula y la intención filosófica de fondo. En efecto, en el tiempo en que Bentham comienza su obra, el sistema legal inglés adolecía de inmensas falencias, dentro de las cuales, la falta de organización y coherencia del sistema, con la consecuente ausencia de certeza, orden y paz jurídicas, constituían la regla general. En este contexto, lo que urgía era, precisamente que alguien (una sola persona y no por consenso, sino mediante la razón ilustrada) ordenara el sistema de forma tal que éste produjese lo que naturalmente cualquier ciudadano demanda del ordenamiento jurídico (certeza, seguridad y paz social). Por ello, en su calidad de *philosophe*, Bentham hace lo que se espera de él. Por lo demás, y adelantando un poco nuestra investigación, cuando se considera la posición original en *A Theory of Justice*, ¿no resulta ser resuelto el problema de la elección de principios por un solo sujeto deliberante y completamente informado? Es cierto que ni la génesis ni el punto de partida son los mismos, pero en uno y otro caso se respira un aire racionalista ilustrado de fondo.

Sin embargo, y dejando de lado el comentario precedente, no todos los autores están de acuerdo con Rawls en cuanto a esta lectura de la filosofía utilitarista, pues, la argumentación hecha en contra del utilitarismo clásico como requiriendo un diseño de distribución “administrativo”, según éstos, “no es lógicamente demandado por tal doctrina. Parece plausible argumentar que la mayor felicidad puede ser sólo alcanzada en una sociedad esencialmente democrática, donde en última instancia las bases prácticas son determinadas por el

eficiente administración tiene la capacidad de diseñar instituciones que produzcan el resultado deseado: la felicidad del mayor número de miembros del cuerpo social. En la justicia como equidad, por el contrario, se parte de la idea de que la teoría no es de naturaleza comprensiva (sólo se trabaja con la idea de la virtud de la justicia social) ni de orientación teleológica, sino deontológica. Esto significa que los principios de justicia, por una parte, no se encuentran subordinados a ningún otro principio y, por otra parte, dado el carácter deontológico de la teoría, son los principios de justicia social mismos los que de manera previa determinan la corrección de la conducta y señalan los límites de aquello que ha de ser considerado bueno. En tal sentido, la génesis de los principios de justicia de *justice as fairness* no puede sino ser fruto de un acuerdo entre sujetos que se conciben a sí mismos como libres e iguales (el establecimiento de una práctica en términos equitativos es el único camino que garantiza la subordinación de la idea de bien a la de lo correcto). En segundo término, el utilitarismo clásico tiene una visión bastante pobre de la persona moral, pues sostiene que ésta es un mero receptáculo de deseos y pasiones y, por lo mismo, supone que todos los individuos persiguen idénticos fines de manera objetiva (búsqueda de placer y evitación del dolor); razón por la cual suponer vínculos morales preexistentes entre los hombres como fundamento de sus acciones morales es un despropósito; en la justicia como equidad, por el contrario, los principios de justicia son el resultado de cierta caracterización de los individuos, pero sobre todo, del hecho de que las personas tienen una moralidad. Finalmente, la consideración que se tiene de los individuos en una y otra teoría es totalmente diferente. Para el utilitarismo los sujetos sólo son un elemento más a considerar a la hora de determinar la función de utilidad respecto a un bien determinado; para la justicia como equidad, las personas son, ante todo, sujetos morales, cuyas preferencias y deseos derivan, precisamente de esta condición.

Estas importantes diferencias entre la teoría utilitarista clásica y la idea de justicia propuesta en *Justice as Fairness*, llevan a Rawls a efectuar una triple

---

consentimiento común.” Everett V.Hall, “Justice as Fairness. A Modernized Version of the Social Contract”, en *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Volume I, Edited by Chandran Kukathas, Routledge, London, 2003, p. 60.

crítica del utilitarismo. Por una parte, desde la perspectiva agregativa de la teoría utilitarista, la evaluación de la justicia de una práctica de acuerdo al resultado que de ella espera el utilitarismo clásico, a saber, la “felicidad general”; puede conducir a resultados que son completamente incompatibles con el sentido común. En efecto, el utilitarismo clásico parte del supuesto de que el principio de utilidad tiene una naturaleza agregativa (aumento del índice de beneficio social), por tanto presenta serios problemas al momento de resolver las cuestiones referidas a la justicia (que tiene por definición un carácter más bien distributivo). Por esta razón, desde la óptica de la teoría utilitarista se podría apoyar una institución social como la esclavitud (tal vez siendo pocos los esclavos y muchos los beneficiarios de sus servicios, la práctica se justifica agregativamente). Obviamente los utilitaristas no apoyan una institución como la esclavitud, sin embargo, Rawls repara en que las razones que esgrimen para refutar una práctica social de tal naturaleza son totalmente inadecuadas: “permite, por ejemplo, argüir que la esclavitud es injusta porque las ventajas que representa para los propietarios de esclavos en cuanto tales no compensan las desventajas que representa para el esclavo y para la misma sociedad, que se ve gravada por un sistema de trabajo comparativamente ineficiente.”<sup>77</sup> El error en este razonamiento se halla en desplazar el problema de la legitimidad de una práctica a los resultados de la misma, como si ello constituyera una autorización post hoc, cuando lo que realmente se discute es el establecimiento de la misma y el derecho a participar en ella como “propietario de esclavos”. En la concepción de la justicia como equidad, este problema no se daría jamás, pues el criterio de evaluación de la práctica se establece de forma previa e independiente (teoría deontológica).

En segundo lugar, el enfoque que otorga la teoría utilitarista desde el principio de utilidad, además, presenta otro gran inconveniente. Al centrar su atención en la posibilidad de maximizar la utilidad social bien puede el utilitarismo estar dispuesto a sacrificar ciertos bienes a favor de otros. Pero puesto que no existe una jerarquía previa de los bienes es posible pensar que en un régimen político, por ejemplo, se pudieran afectar ciertas libertades e

---

77.- JF, p. 67.

igualdades con tal de que esto redunde en un aumento del beneficio social. El problema con este razonamiento reside en el hecho de ser absolutamente incompatible con la concepción que en un régimen democrático y constitucional los individuos tienen de sí mismos (ciudadanos libres e iguales). En una concepción como *justice as fairness* este problema no se puede presentar, pues parte del supuesto de que los sujetos de construcción en la elaboración de una concepción de la justicia son en todo momento libres e iguales y por ello no pueden acordar principios de justicia que afecten tales libertades e igualdades (enfoque deontológico).

En tercer lugar, y en estrecha relación con los puntos anteriores, el utilitarismo en su orientación agregativa falla también al considerar a los hombres sólo como un elemento en la función de utilidad de ciertos bienes que se consideran objetivos y comprensivos, aunque no absolutos: aquellos que son capaces de producir placer. Al obrar de tal modo, pasa por alto un hecho evidente: que las tendencias y placeres dependen de manera radical de las relaciones morales de los individuos. De modo tal que el utilitarismo no logra erradicar “la errónea noción de que la satisfacción de deseos tiene valor en sí misma con independencia de las relaciones entre personas en cuanto miembros de una práctica común, e independientemente también de las pretensiones recíprocas que la satisfacción de intereses representa.”<sup>78</sup> El error reside, así, en una pobre consideración de la persona moral y sus vínculos de cooperación con otros semejantes. Al respecto escribe Rawls: “esta asimilación de la justicia a una decisión administrativa, que ciertamente constituye una concepción sorprendente, ocupa el centro del utilitarismo clásico; y también pone de manifiesto su profundo individualismo, en uno de los sentidos de este ambiguo término. Considera a las personas como otras tantas direcciones independientes en las que pueden asignarse beneficios y cargas; y no piensa que el valor de la satisfacción o disatisfacción de deseos dependa en modo alguno de las relaciones morales en las que se encuentran los individuos o del tipo de pretensiones que ellos, en la persecución de sus intereses, están dispuestos a hacer valer unos frente a otros.”<sup>79</sup> En otras palabras, el problema

---

78.- JF, p. 70.

79.- JF, p. 66.

con el utilitarismo es que no se toma en serio la diferencia de cada uno de los individuos.

### 3.2.3.- *La crítica a la economía de bienestar*

Rawls entiende que en el ámbito de la teoría económica, las ideas del utilitarismo clásico, encuentran su símil en la llamada teoría de la economía del bienestar. Ésta consiste en una teorización desde una perspectiva normativa y no meramente descriptiva de los diferentes estados económicos que se presentan como “deseables” desde el punto de vista social. En tal sentido, “el objetivo de la economía del bienestar es la valoración de la deseabilidad social de cada uno de los estados económicos alternativos”.<sup>80</sup> Estos “estados económicos alternativos” no son otra cosa que las diferentes posibilidades organizacionales de las actividades y recursos económicos dentro de una economía determinada.

Históricamente, el criterio usado por la economía del bienestar fue el llamado óptimo de Pareto, conforme al cual “si cuando se da otros fines a los recursos de que dispone una sociedad, aumenta al menos el bienestar económico de una persona sin reducir el de ninguna otra, ha aumentado el bienestar económico de la sociedad”.<sup>81</sup>

Al igual que el utilitarismo clásico, la teoría económica del bienestar identificó el criterio objetivo buscado con uno tal que pudiese dar cuenta de la satisfacción de los deseos de los diferentes individuos que integran el cuerpo social. En tal sentido, la teoría es de naturaleza teleológica y agregativa.

Con todo, el óptimo paretiano aplicado por los economistas del bienestar, aunque supone una referencia o criterio de evaluación objetivo presenta algunos problemas difíciles de solucionar desde la óptica de lo deseable. Uno de estos problemas reside en la incapacidad del criterio para valorar, en términos de distribución de recursos económicos, distintas situaciones que siendo económicamente eficientes en el sentido de Pareto producen resultados

---

80.- J.M. Henderson y R.E. Quandt, *Teoría Microeconómica*, Editorial Ariel, Barcelona, 1985, p.362.

81.- Saul Estrin y David Laidler, *Microeconomía*, Prentice Hall, Madrid, 1995, p. 494.

poco deseados desde el punto de vista de la equidad. En efecto, conforme al óptimo de Pareto un sistema es económicamente eficiente en la medida en que no es posible alterar su estructura sin desmejorar a alguno de los actores que en él intervienen. En tal sentido, si en un esquema de distribución de recursos sociales se incrementa de manera significativa el caudal de los más ricos, pero no se disminuye el de los más desfavorecidos, el sistema continúa siendo óptimo en el sentido de Pareto. Sin embargo, en este ejemplo claramente hay algo reñido con el sentido de la equidad. Resulta claro, por tanto, que el criterio de Pareto falla en uno de los aspectos fundamentales de la teoría económica: el establecimiento de un principio de enjuiciamiento de las cuestiones de naturaleza distributiva.<sup>82</sup> Tal vez por esta razón, los economistas sin abandonar la idea del óptimo paretiano se entregaron a la tarea de la formulación de lo que se conoce como “los dos teoremas fundamentales de la economía del bienestar”. El primero de tales teoremas señala que “en una situación de equilibrio perfectamente competitivo, la asignación de los recursos será óptima en el sentido de Pareto.”<sup>83</sup> El segundo establece que “cualquier asignación de los recursos óptima en el sentido de Pareto, que sea lógicamente viable en una economía, puede obtenerse como resultado de los procesos de mercado competitivo, siempre que la dotación inicial de recursos de la economía pueda redistribuirse de una manera adecuada entre los agentes.”<sup>84</sup> De modo que, en teoría, la interacción de estos dos teoremas, uno como criterio base de eficiencia y el segundo como medición de la equidad del sistema económico mismo, se presentan como el ideario propio de la economía del bienestar.

Ahora bien, el segundo teorema, sin embargo, supone una corrección normativa del óptimo paretiano en el sentido de propender a la resolución del problema de la “distribución deseable” de los recursos económicos incluso en un sistema eficiente. Esto supone la búsqueda de un nuevo criterio de medición del bienestar social que va más allá del individuo y su función particular de utilidad. Este criterio en la economía del bienestar viene dado por la idea de “función de bienestar social”.

---

82.- Vid., Estrin y Laidler, Op.cit., p. 495.

83.- Estrin y Laidler, Op.cit., p. 501.

84.- Estrin y Laidler, Op.cit., p. 501.

Al momento de publicar *Justice as Fairness*, la función de bienestar social (en adelante FBS) que enarbolaba la economía del bienestar era de naturaleza utilitarista, que, en términos muy simplificados, supone que la FBS de un sistema será mejor en la medida que el valor de la suma de las funciones de utilidad individual sea mayor. Este criterio, empero, supone un grave defecto. El problema reside en el hecho de que el criterio sólo funciona en términos equitativos en un escenario en que todas las funciones de utilidad y las utilidades marginales a ellas asociadas son las mismas. De lo contrario, como el criterio de utilidad exige como baremo iguales funciones de utilidad marginal, resulta que en un contexto en el que una función de utilidad dada comporta una diferente distribución de la utilidad marginal para dos individuos, el criterio utilitarista conduce al aumento de la utilidad marginal de aquel de los sujetos que más tiene en desmedro del que menos posee. Así, por ejemplo, si un individuo percibe una renta mensual de 100.000 euros a la que se asocia una utilidad marginal  $x_4$  (además decreciente) y otro individuo percibe una renta mensual de 1.000 euros, asociada a una función de utilidad marginal de  $x_2$ ; llegado el momento de maximizar la función de utilidad (equiparando las utilidades marginales decrecientes) no sólo se mantendrá la brecha distributiva entre uno y otro individuo sino que se agudizará aún más. En efecto, el simple aumento de la utilidad marginal en  $x_1$  a cada sujeto supone incrementar la renta del primer individuo en 25.000 euros mensuales mientras que la del segundo sólo en 500 euros mensuales. Y ello sin siquiera introducir la variable de la utilidad marginal decreciente.<sup>85</sup>

Es precisamente este el defecto que Rawls atribuye a la economía de bienestar informada por las ideas utilitaristas: continuar confundiendo las ideas de eficiencia con la de justicia, que aunque no necesariamente se encuentran reñidas, deben ser diferenciadas a fin de que efectivamente tengan sentido los dos teoremas de la economía del bienestar (en el texto que comentamos no se utiliza esta nomenclatura, pero, creemos, esta es la idea que está a la base de

---

85.- Vid., Julio Segura, *Análisis Microeconómico*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 529. En el mismo texto, además, es posible encontrar un buen análisis de las alternativas para la determinación de la FBS, entre las cuales cabe destacar la propuesta por Rawls, la de Leximin (orden lexicográfico mínimo), y la de Suppes (que incorpora el conocimiento de los agentes económicos a la hora de definir un criterio de redistribución de recursos).

la crítica). Conforme a lo anterior, los dos principios de justicia propuestos por Rawls pueden ser considerados, a la vez que una crítica frente a la teoría utilitarista clásica, como una propuesta de contenido del segundo teorema de la economía del bienestar (obviamente no es esto lo que pretende Rawls, dada la importancia que la economía del bienestar, en general, atribuye a la idea de eficiencia del sistema económico como punto de partida o teorema base).<sup>86</sup>

#### 4.- Recapitulación

Con las precedentes críticas Rawls cumplía los objetivos que se había propuesto en *Justice as Fairness*: mostrar que la idea de equidad es el contenido fundamental de la noción de justicia; ofrecer un análisis de la idea de justicia desde la perspectiva de la equidad y mostrar que no es posible dar cuenta de la justicia como equidad desde la perspectiva de la teoría de los juegos, el utilitarismo clásico o la economía del bienestar.

Teniendo las nociones que hemos desarrollado a lo largo de esta sección en mente, volvamos a la “hermosa idea” que según R. P. Wolff formuló Rawls en *Justice as Fairness* y con la cual iniciamos estas líneas. Eso sí, ahora sólo vamos a parafrasear a Wolff, introduciendo ciertas correcciones y ampliaciones a sus palabras.

Efectivamente creemos que Rawls se proponía en *Justice as Fairness* construir un modelo formal de deliberación para individuos no racionalmente

---

86.- Escapa a la presente investigación los esfuerzos realizados por la economía del bienestar por hacerse de un criterio objetivo y comúnmente aceptado sobre la función de utilidad social (función de bienestar social). Como es sabido por los economistas la posibilidad de un criterio que resuelva el teorema de la imposibilidad de Arrow aún es un problema no resuelto. Conforme a este teorema una función de utilidad social debiese satisfacer por lo menos 5 criterios básicos: 1.- ordenación completa de las preferencias; 2.- conformidad de las preferencias individuales; 3.- no imposición; 4.- no dictadura; 5.- independencia de las alternativas irrelevantes. “Los axiomas de Arrow contienen juicios de valor, pero casi todos los economistas los aceptan como razonables e intuitivamente sugestivos. Desgraciadamente, el teorema de la imposibilidad establece que, en general, no es posible construir preferencias sociales que satisfagan los cinco axiomas. Algunos conjuntos particulares de preferencias individuales pueden dar lugar a preferencias sociales que satisfagan los axiomas, pero también existen conjuntos de preferencias individuales con todas las prioridades requeridas para los cuales lo anterior no es cierto.” Henderson y Quandt, Op.cit., p. 399. Las soluciones parciales al teorema de Arrow han ido desde el descarte parcial de algunos de los axiomas hasta la limitación de las preferencias individuales dentro de un rango tal que siempre a partir de ellas puedan establecerse preferencias sociales que cumplan los cinco axiomas.

egoístas, sino autointeresados en los beneficios de una práctica social equitativa, a quienes él imaginaba entregados a un juego de negociación, específicamente en este caso un juego cooperativo de suma no-cero de  $n$ -personas. En este supuesto, si un grupo de individuos cuya naturaleza y cuyos motivos fuesen los que habitualmente se suponen en la teoría liberal del contrato social (libres e iguales)-, con una sola restricción adicional sustantivamente vacía, es decir, la existencia de una posición general tal como es caracterizada en el texto, podría demostrar, como un teorema formal de la teoría de la elección racional, que la solución del juego de negociación eran los dos principios morales propuestos, los cuales reúnen las características de la constructividad, la coherencia con nuestras convicciones morales y la racionalidad, y que destinaban un espacio independiente a la noción de lo justo, a la vez que reconocían la dignidad y el valor de la personalidad moral.

Como indicamos al comienzo de este capítulo, con *Justice as Fairness* Rawls emprendió un nuevo curso de acción en lo que a justificación de la teoría moral se refiere. En efecto, los cambios presentes en *Justice as Fairness* respecto al *Outline of a Decision Procedure in Ethics* de 1951 son de naturaleza sustantiva. Dentro de estos cambios, tal vez, el más significativo sea el de haber optado en esta nueva etapa de investigación por un método de naturaleza deductivo (la posición general y su caracterización) para fundamentar principios de justicia. Con ello, Rawls tomaba distancia del método inductivo intuitivo que había presentado en el *Outline* y redireccionaba de manera definitiva su teoría de la justicia hacia el constructivismo ético. Sin embargo, Rawls conservó en su nuevo enfoque una idea que había aparecido primeramente en el *Outline*, a saber, la de “juicios intuitivos”. Esta idea, que aún no desarrollamos, tiene que ver con la posibilidad de cotejar los principios de justicia, que se pueden seleccionar dentro de un dispositivo de elección como la posición general, con nuestros juicios intuitivos respecto de lo correcto o incorrecto. La virtud que posee este recurso en la etapa de contrastación de una teoría ética constructivista radica en la posibilidad de mirar a la teoría en su conjunto desde un enfoque coherentista. Es decir, hay en el texto una visión coherente de los principios de justicia mediante los cuales se evalúan las prácticas sociales y los juicios morales. En este sentido, creemos, la tesis en

juego es que las partes puestas en la situación descrita por Rawls han de proponer principios conforme a sus juicios morales intuitivos para luego formular juicios de valor sobre las prácticas sociales de acuerdo a los principios elegidos en la posición general; lo que viene a ser, una suerte de confirmación de la validez de los principios, en cuanto coherentes con los juicios morales intuitivos de las partes, y de las prácticas sociales conforme a los principios de justicia elegidos en dicha situación de elección.<sup>87</sup> De alguna manera esta es una idea que ya estaba presente en *Outline*, pero a diferencia de lo que ocurría en aquel texto, en *Justice as Fairness*, Rawls muestra explícitamente y por primera vez cómo es posible “construir” esos principios gracias a la caracterización de un esquema de deliberación.

Sin embargo, aunque muy fecundas, las ideas de *Justice as Fairness* supusieron una serie de problemas que demandaban de una solución para hacer de la teoría en su conjunto una opción viable frente al utilitarismo. Estos problemas, entre otros, decían relación con la especificación del escenario de deliberación (evitar los problemas que presentaba la negociación de las partes), con el establecimiento de un criterio procedimental de distribución y con la delimitación conceptual de los dos principios de justicia. Estas deficiencias hicieron que Rawls entre los años 1967 y 1968 publicara dos nuevos trabajos con importantes aclaraciones y correcciones al respecto. Estos trabajos fueron *Distributive Justice* y *Distributive Justice some Addenda*, de los cuales pasamos a ocuparnos a continuación.

### **III.- *Distributive Justice* (1967)**

Como hemos señalado, la publicación en 1958 de *Justice as fairnes* significó un nuevo rumbo en la orientación de la filosofía de Rawls. Ahora la teoría aparecía indisolublemente ligada a la idea de una “posición general”, sujeta a ciertas constricciones y encaminada a la elección de “dos principios de justicia”,

---

87.- Al respecto escribe Rawls: “también quisiera destacar que he estado ocupándome del concepto de justicia. He tratado de exponer los tipos de principios sobre los cuales, puede decirse, descansan los juicios relativos a la justicia de las prácticas. El análisis será exitoso, en la medida que exprese los principios envueltos en dichos juicios cuando han sido hechos por personas competentes sobre la base de deliberación y reflexión.” JF, p. 71. Luego hay una remisión explícita al *Outline* como parte del argumento que se desarrolla en este lugar.

tal como hemos analizado en la sección precedente. Esta nueva orientación filosófica, junto con las ideas contenidas en ella, a la postre serían desarrolladas con mucho más detalle y complejidad en la obra más conocida de Rawls, su *A Theory of Justice* de 1971. Sin embargo, entre la publicación de *Justice as fairness* y *A Theory of Justice*, Rawls continuó trabajando en la depuración de sus ideas. Títulos como *Contitutional Liberty and the Concept of Justice* (1963); *The Sense of Justice* (1963); *Legal Obligation and the Duty of Fair play* (1964); *Distributive Justice* (1967); *Distributive Justice: Some Addenda* (1968); *The Justification of Civil Disobedience* (1969), y *Justice as Reciprocity* (1971) dan cuenta de ese trabajo.

Para los propósitos del presente estudio, con todo, es el texto de “Justicia Distributiva”<sup>88</sup> el que presenta un interés especial. En él Rawls, profundizando en la senda abierta en *Justice as Fairness*, pretende “ofrecer un breve bosquejo de la concepción de cuotas distributivas implícitas en los principios de justicia”.<sup>89</sup> Para tal efecto, realiza, en primer lugar, una interpretación del segundo principio de justicia propuesto en *Justice as Fairness*. Además, con el fin de completar su teoría de la justicia, introduce la idea de “principio de ahorros justos”, cuyo objetivo es resolver el problema de la justicia intergeneracional. Hecho lo anterior, Rawls repara de manera conceptual en la posible articulación institucional de los principios de justicia, mediante el diseño de cuatro ramas de gobierno. Finalmente, especifica la forma en que han de determinarse las cuotas distributivas (tratando el problema como un caso de justicia procedimental pura).

Junto con lo anterior, en segundo lugar, Rawls resuelve los problemas que presentaba el diseño del procedimiento en *Justice as Fairness*. Para ello, inhibe la eventual parcialidad de los contratantes debida a sus circunstancias particulares introduciendo el recurso de un “velo de la ignorancia”; establece la regla de maximin de elección en condiciones de incertidumbre como la adecuada para la selección de principios de justicia y, por último, orienta la

---

88.- En la presente sección, salvo que se indique lo contrario, me serviré de la traducción de M.A. Rodilla, en J. Rawls, *Justicia como Equidad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999. La razón de tal elección descansa, además de la calidad de la traducción, en el hecho de que en ella se funden de manera armónica los artículos de “Justicia Distributiva” y de “Justicia Distributiva algunas Adiciones”. En adelante citaremos este texto con las siglas JD.

89.- JD, p. 125.

elección de los contratantes a través de la idea de “bienes primarios”.

Dada la importancia de estas ideas, conviene que nos detengamos un momento en la consideración de este texto, consideración que luego nos será de utilidad para una adecuada comprensión del mecanismo de deliberación propuesto en *A Theory of Justice*.<sup>90</sup>

## 1.- Principios de justicia, organización institucional y coherencia

En lo que dice relación con los aspectos de fondo de la teoría es posible, a su vez, diferenciar a lo menos tres materias, de acuerdo a lo que el propio Rawls señala: 1) cómo han de ser interpretados los principios propuestos por él en *Justice as Fairness*, 2) de qué forma han de organizarse las instituciones sociales en un sistema democrático constitucional para materializar los principios de justicia, y 3) cómo ha de determinarse la noción de “cuota distributiva” desde la perspectiva de una teoría como la justicia como equidad.

### 1.1.- Interpretación de los principios de justicia

Los principios de justicia propuestos por Rawls en “*Distributive Justice*” rezan inicialmente de la siguiente manera: “primero, toda persona que tome parte en una institución o se vea afectada por ella tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; y segundo, las desigualdades, en tanto que definidas o alentadas por la estructura institucional, son arbitrarias a no ser que sea razonable esperar que redunden en provecho de todos, y con tal que las posiciones y cargos a los que están adscritas o desde las que pueden ser ganadas sean accesibles a todos.”<sup>91</sup>

La formulación precedente, no obstante, es provisional, y no difiere mucho

---

90.- Es menester señalar que en el texto que analizamos también se introduce por vez primera de manera explícita otra importante pieza de fundamentación: la idea de “sociedad bien ordenada”. Sin embargo, en este lugar no tiene la significación que tendrá más adelante en la teoría general. En efecto, en “*Distributive Justice*”, la idea de “*well-ordered society*” aparece vinculada a la noción de “control” de la estructura política y, en especial, de las ramas de gobierno, a las funciones de naturaleza económica distributiva, tanto del control de precios, como de las funciones de ahorro justo. Vid. “*Distributive Justice*”, *Collected Papers*, p. 150.

91.- JD, p. 126.

de la contenida en *Justice as Fairness*,<sup>92</sup> y, al igual que aquélla, contiene cierta ambigüedad en el segundo principio respecto a cómo han de entenderse las expresiones “en provecho de todos” y “accesibles a todos”. Corregir estas ambigüedades mediante una interpretación inequívoca es el objetivo de la obra que comentamos, pues sólo así es posible que los principios propuestos adquieran un carácter definitivo y puedan definir “una concepción de la justicia completa y consistente”.<sup>93</sup> Para lograr tal objetivo Rawls realiza dos interpretaciones del segundo principio: una interpretación de la primera parte en el sentido de lo que él denomina el “principio de diferencia” y otra interpretación de la segunda parte en el sentido de un “principio de igualdad equitativa de oportunidades”. El resultado de esas dos interpretaciones es una caracterización del segundo principio como encarnando lo que Rawls denomina un “sistema de la igualdad democrática”.

#### *1.1.1- Interpretación del segundo principio de justicia en términos de “igualdad democrática”*

La interpretación del segundo principio de justicia propuesta por Rawls es “democrática”, es decir, el principio ha de ser interpretado en términos de reparto equitativo, entendiendo por tal un tipo de distribución que no toma en cuenta las capacidades naturales ni la posición social heredada de los sujetos que conforman el cuerpo social a los efectos de determinar la cuota distributiva que corresponde a cada individuo sobre el producto del trabajo social en un esquema de cooperación entre iguales. Esta interpretación democrática se opone a aquellas derivadas de sistemas de libertad natural, aristocracia natural e igualdad liberal.

En un sistema de “libertad natural” (A. Smith), en la que la asignación de recursos es el resultado del libre juego de las fuerzas económicas y las

---

92.- Rawls, en esta formulación de los principios de justicia, abandona la idea de “práctica social” que había empleado en *Justice as Fairness* para reemplazarla por la noción de “institución”, entendiendo por tal la estructura básica de la sociedad, que incluye, “la constitución política y las principales instituciones económicas y sociales, que tomadas en su conjunto, definen las libertades y derechos de una persona y afectan a sus perspectivas vitales, a lo que pueden esperar ser y a lo que pueden esperar que les vayan las cosas.” JD, p. 126.

93.- JD, p. 126.

desigualdades económicas y sociales son el resultado de la libre concurrencia de las fuerzas que se enfrentan en condiciones de igualdad formal en un tráfico económico y social “natural” que no está interferido políticamente, Rawls entiende que la primera parte de su segundo principio (en lo que a la expresión “en provecho de todos” se refiere) se interpreta en el sentido del principio de eficiencia, vinculado a la idea de optimalidad de Pareto, mientras que la segunda parte (en lo que toca a la frase “igualmente accesibles”) se interpretaría en el sentido de una igualdad meramente formal a la hora de concurrir a cargos y posiciones sociales como “carreras abiertas a los talentos”.

Por su parte, un “sistema de aristocracia natural” interpreta la primera parte del segundo principio en términos del principio de diferencia (que, como veremos exige maximizar las expectativas de los menos favorecidos), pero interpreta la segunda parte de la misma forma que lo hace el sistema de libertad natural (es decir, cargos y posiciones abiertas a los talentos).

Finalmente, el sistema de igualdad liberal, interpreta la primera parte del principio en términos de optimalidad paretiana (principio de eficiencia), mientras que interpreta la referida a los cargos y posiciones “igualmente accesibles a todos”, desde la óptica de una igualdad equitativa de oportunidades, de modo que quienes están igualmente dotados y motivados tenga las mismas oportunidades de concurrir, independientemente de su origen de clase.

Según Rawls estos tres tipos de interpretación fallan al justificar las desigualdades sociales apoyándose en consideraciones de “eficiencia”, y/o en los talentos de los individuos, que en gran medida son el resultado de contingencias naturales (de la lotería natural que distribuye activos naturales como fuerza, salud, inteligencia etc.) y sociales (como haber nacido en una familia rica o pobre, haber recibido educación superior etc.) que son inmerecidas y, por consiguiente no son relevantes a la hora de justificar una determinada distribución desde el punto de vista moral.

La interpretación democrática del segundo principio de justicia se impone a las otras en razón de que en ella se resuelve el problema fundamental que plantea la justicia distributiva, a saber, propender desde un comienzo a un reparto equitativo del beneficio que reporta el trabajo colectivo de la sociedad.

Reparto equitativo, en la interpretación democrática, significa distribuir el beneficio del trabajo colectivo de forma tal que para la determinación de la cuota que a cada individuo del cuerpo social corresponde no se tome en cuenta sus capacidades naturales ni su posición social heredada.<sup>94</sup>

### 1.1.2.- Interpretación de la primera parte del segundo principio de justicia

La interpretación de la primera parte del segundo principio de justicia tiene por

---

94.- Para un estudio más detallado del ascendiente democrático en la obra de Rawls (especialmente en *Theory*) véase Jonathan Wolff, "John Rawls Liberal Democracy Restated", en *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Yomo III, Edited by Ch. Kukathas, Routledge, London, 2003. Este artículo tiene especial importancia para comprender la manera en que Rawls resuelve el problema del equilibrio que ha de darse en un sistema democrático constitucional entre la protección de los derechos individuales, que puede conducir a un debilitamiento del sistema democrático, y la denominada "tiranía de la mayoría", conforme a la cual el individuo puede ver lesionada su dignidad como producto del ejercicio de la soberanía de las mayorías. En otras palabras, cómo hacer compatibles la idea de derechos individuales con la de participación ciudadana. En *Theory* este problema se resuelve mediante una argumentación a favor de la valoración del sufragio universal, la determinación de la regla de mayoría como criterio decisorio de elección, y el aseguramiento del sufragio activo y pasivo.

En cuanto a la valoración del sistema democrático como expresión de reciprocidad y estabilidad del sistema véase John S. Mill, *Considerations on Representative Government*, en *Collected Works John Stuart Mill*, University of Toronto Press, London, 1977. De éste toma Rawls la idea de una valoración intrínseca del sistema democrático en tanto los ciudadanos se hacen responsables de la conducción de sus propios asuntos y toman especial cuidado en ello. En efecto, en sus consideraciones sobre el gobierno representativo, Mill, luego de discutir la viabilidad práctica del gobierno de un "buen déspota", pasa a formular, entre otros, dos importantes argumentos en favor del gobierno representativo: "Su superioridad, en relación al presente bienestar, descansa en dos principios, de una verdad y aplicación universales, tanto como puede ser cualquier proposición general relativa a los asuntos humanos. El primero es, que los intereses de todos o alguna persona están seguros de ser descuidados, cuando la persona interesada es ella misma hábil, y habitualmente está dispuesta, a hacerse cargo de ellos. El segundo es que la prosperidad general alcanza un grado superior, y es más ampliamente difundida, en proporción a la cantidad y variedad de las energías personales destinadas a su promoción." John Mill, *Op.cit.*, p. 404.

Para un estudio sobre el trasfondo político democrático de la obra de Rawls, en especial en *Theory*, consúltese también Joshua Cohen, "For a Democratic Society", en *The Cambridge Companion to Rawls*, Edit. S. Freeman, Cambridge University Press, New York, 2003. En este interesante trabajo se explica desde una triple perspectiva cómo entra la idea de democracia en la teoría de Rawls. "La concepción de la justicia como equidad de Rawls conecta las ideas de democracia y justicia en tres formas. El contenido de la concepción más razonable de justicia requiere un sistema político democrático; el fundamento de los principios descansa en la idea de una sociedad democrática, entendida como una sociedad de iguales, y el contenido de dichos principios expresa esa idea; y el papel de los principios es guiar el juicio de los miembros de una sociedad democrática mediante la presentación de las normas fundamentales de los argumentos políticos públicos convenidos en tanto iguales (esto es, como miembros de una sociedad democrática)." Cohen, *Op.cit.*, pp. 91-92.

objeto determinar el correcto sentido y alcance de la expresión “en provecho de todos” incluida en la enunciación provisional. Rawls a este respecto ofrece tres alternativas: primera, entenderla como una comparación histórica (los individuos en una comunidad política están mejor que cada uno entregado a su suerte en el estado de naturaleza hobbesiano, por ejemplo); segunda, entenderla como la maximización de la eficiencia de un sistema que redunde en beneficio de todos los miembros que en él participan (al modo del óptimo de Pareto, conforme al cual se alcanza la eficiencia cuando no es posible establecer modificaciones en el sistema sin perjudicar a alguno de sus miembros), y tercera, evaluar a las instituciones desde la perspectiva de un individuo representativo del cuerpo social. Rawls descarta las primeras dos alternativas, puesto que ninguna es capaz de dar cuenta del problema de la justicia distributiva, tal como ya lo hemos definido unas líneas más arriba. La cuestión es, en consecuencia, determinar quién es el individuo representativo del cuerpo social de acuerdo al cual ha de evaluarse la justicia de las instituciones definidas por los principios propuestos.

Rawls identifica a este “individuo representativo” con el sujeto de la posición social relevante menos aventajada. De modo tal que “la estructura básica es perfectamente justa cuando las perspectivas de los menos afortunado son tan grandes como es posible.”<sup>95</sup> El razonamiento que sigue Rawls para llegar a esta conclusión parece ser el siguiente: si la sociedad es una “empresa cooperativa para el mutuo provecho”,<sup>96</sup> el problema central que viene a resolver la noción de “justicia distributiva” es el de la inadecuada influencia que ejerce la “lotería natural” y la “contingencia social” en las cuotas distributivas que llevan cada uno de los miembros del grupo social.<sup>97</sup> Así, “el problema fundamental de la justicia distributiva concierne a aquellas diferencias en las perspectivas vitales que se producen de ese modo (por la lotería natural

---

95.- JD, p. 130.

96.- JD, p. 123.

97.-Por “lotería natural” ha de entenderse la distribución de las diferentes capacidades físicas e intelectuales de un individuo, mientras que “contingencia social” tiene que ver con las circunstancias azarosas que determinan la adscripción de un individuo a una clase social, una determinada familia etc.. Finalmente, la “cuota distributiva” se refiere a la distribución del mayor beneficio que reporta el trabajo colectivo.

y la contingencia social)".<sup>98</sup> Pues bien, lógico es pensar que si la justicia distributiva tiene por finalidad inhibir los efectos de la lotería natural y la contingencia social en la determinación de las cuotas distributivas su primer cometido ha de ser la corrección del sistema en el nivel en que estas diferencias son más notorias, es decir, en la posición social de los "menos favorecidos".<sup>99</sup>

Mirado desde esta perspectiva, la primera parte del segundo principio (cuyo norte es la igualdad) señala que las desigualdades, en tanto que definidas o alentadas por la estructura institucional, son arbitrarias a no ser que sea razonable esperar que redunden en provecho de los menos favorecidos. Sólo de esta manera la "diferencia" que se produce por la lotería natural y la contingencia social se transforma en "justa" y encuentra una justificación en la sociedad concebida como esquema de cooperación para el beneficio mutuo. Como se ve, el problema no reside en la "diferencia" entre los individuos, sino en la forma como las instituciones sociales permiten que las diferencias derivadas de la lotería natural y la contingencia social afecten a la distribución de los beneficios y cargas de la vida social. Por esta razón, purgadas ahora de inequidad las desigualdades entre los miembros del cuerpo social se ajustan al "principio de diferencia".<sup>100</sup>

---

98.- JD. p. 130. La aserción entre paréntesis es nuestra.

99.- En *Theory* se introducen ciertos criterios para determinar quién es el miembro representativo menos favorecido. Estos criterios son: "personas cuya familia y clase de origen son menos aventajadas que otras, cuyas dotaciones naturales (efectivamente realizadas) no les permiten que les vaya del todo bien, y a quienes la fortuna y la suerte en el curso de la vida los ha tornado menos felices." *Theory* Rev. p. 83. Rawls agrega que se considera que estas personas son "normales". Ahora bien, la singularización de los "menos aventajados" en un plano abstracto, y relativamente impreciso, junto con la exclusión de este grupo de los discapacitados no ha estado exenta de polémica. En efecto, la exclusión de los discapacitados, "incluso como un movimiento provisional, parece curiosa, pues uno pensaría que aquellos que sufren severas discapacidades físicas o mentales son mucho menos aventajados que aquellos que meramente han nacido en la pobreza o que carecen de un coeficiente intelectual suficiente para llegar a ser universitarios, y por tanto los seriamente discapacitados debieran ser los primeros en la fila para cualquier tipo de compensación a ser distribuida por la mala suerte tenida en la "lotería" natural." David Lewis Schaefer, *Liberal Justice. John Rawls versus the American Political Tradition*, University of Missouri Press, Columbia, 2007, p. 39. Sin entrar en detalles, conviene recordar que la idea de Rawls, en todo caso, es diseñar en primer término un sistema simplificado para luego ir progresivamente, y en el evento de ser plausible la propuesta, introduciendo los casos difíciles a partir del esquema primitivo con las debidas correcciones que estos casos demanden.

100.- JD, p. 130.

Ahora bien, realizada la interpretación precedente, los dos principios de justicia han de leerse de la siguiente manera: primero, toda persona que tome parte en una institución o se vea afectada por ella tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; y segundo, las desigualdades, en tanto que definidas o alentadas por la estructura institucional, son arbitrarias a no ser que sea razonable esperar que redunden en beneficio de los menos favorecidos, y con tal que las posiciones y cargos a los que están adscritas o desde las que pueden ser ganadas sean accesibles a todos en igualdad de oportunidades y sin consideración a factores derivados de la contingencia social ni la lotería natural (incluyendo el talento personal que de ellos se pueda derivar). Esta interpretación, reiteramos, da forma a lo que Rawls denomina un “sistema de la igualdad democrática”.

#### 1.1.2.1.- *Problemas derivados de la interpretación precedente*

La interpretación de la primera parte del segundo principio como principio de diferencia no está libre de problemas. En efecto, dos son, por lo menos, las cuestiones que suscita la conceptualización del principio de diferencia. En primer término está el problema de la posible desnaturalización del segundo principio de justicia. En segundo término se presenta el problema de la conciliación del principio de diferencia con un nuevo y necesario principio de justicia introducido en la concepción de Rawls, a saber, el principio de ahorros justos.

a) *El problema de la desnaturalización del segundo principio de justicia.* Interpretar la expresión “en provecho de todos”, contenida en el segundo principio de justicia, como “en beneficio de los menos favorecidos” parece, por lo menos a primera vista, desnaturalizar el sentido original del segundo principio. En este aspecto, empero, Rawls no es del todo claro. Aunque advirtió el problema e introdujo un supuesto de solución, esto es, que “las desigualdades están conectadas en cadena”,<sup>101</sup> de modo que si “una desigualdad eleva las expectativas de la de la posición más baja, eleva también la de todas las

---

101.- JD, p. 131.

posiciones que se encuentran entremedias”;<sup>102</sup> a reglón seguido añade que esta interpretación admite una excepción (una interpretación restringida): en el caso de que el entramado social no funcionara como una malla tupida (que posibilite la conexión en cadena) “debería seguirse la interpretación más estricta del principio de diferencia, y todas las desigualdades deberían articularse en favor de los más desafortunados incluso si algunas desigualdades no favorecen a quienes se encuentran en posiciones intermedias”.<sup>103</sup>

Sin embargo, esta falta de claridad derivada de una posible interpretación general y otra restringida del principio de diferencia (orden lexicográfico al interior del principio de diferencia), veremos, puede jugar un importante papel a la hora de conciliar este principio con el llamado “principio de ahorros justos”.

b) *El problema de la conciliación del principio de diferencia y el de ahorros justos.* Dentro del diseño que ofrece el texto la idea de “principio de ahorros justos” (*just savings principle*) tiene especial importancia, razón por la cual nos detendremos un momento en su examen vinculándola con las ideas precedentes. Este principio puede ser entendido como “una reserva del principio de la diferencia, que requiere que los recursos de la sociedad no sean reducidos, y que los ahorros justos de capital real acumulado sean mantenidos por cada generación. Cada generación tiene el deber de ahorrar para sus sucesores la misma proporción de capital que puede razonablemente esperarse que las generaciones precedentes hayan ahorrado.”<sup>104</sup>

El problema del ahorro justo se produce a nivel intergeneracional, y eso hace que resulte problemático aplicarle la idea de reciprocidad que según Rawls subyace a su concepción de la “justicia como equidad”: por un lado, por su propia naturaleza el ahorro opera de forma lineal y unidireccional, pues la generación que ahorra para la siguiente no recibe nada a cambio por parte de ella, por otro, la reciprocidad intergeneracional encuentra su límite en la primera y última generación, puesto que aquella no recibe nada y ésta nada da. Excluyendo la primera y la última generación, con todo, ha de entenderse que

---

102.- JD, p. 131.

103.- JD, p. 132.

104.- S. Freeman, *Rawls*, Routledge, New York, 2007, p. 473.

la reciprocidad se verifica en la correspondencia proporcional entre lo que una generación recibe de su predecesora y lo que entrega para su heredera. En este sentido, no cabe objetar que el principio de ahorro justo no cumpla con los criterios de justicia o que los peor situados (la primera generación) resulten perjudicados en relación a los mejor situados (la última generación).

Pero tal vez el problema más importante es conciliar a nivel de una misma generación “ahorros justos” y “principio de diferencia”. En efecto, como hemos visto, conforme al principio de diferencia las desigualdades son admisibles en tanto benefician al individuo representativo de la posición social menos aventajada. Pero es precisamente este individuo el principal perjudicado por el ahorro llevado a cabo por la sociedad, porque ahorrar implica distraer fondos que, en una sociedad que repeta el principio de diferencia, podrían aplicarse para mejorar la situación de los menos favorecidos.

En otras palabras, si definimos el ahorro como la parte de la renta que no se consume, y entendemos el consumo como una forma de satisfacer necesidades, el ahorro resulta ser una forma de renuncia. Ahora bien, en una sociedad no igualitaria el peso de la renuncia está repartido asimétricamente: cuanto más se tiene menos gravoso es ahorrar y cuanto menos se tiene más pesada es la carga de la renuncia. Más aún, en un sistema con propiedad privada el ahorro y la renuncia recaen sobre grupos diferentes: pueden ahorrar quienes más tienen, y al ahorrar una parte de su renta incrementan su patrimonio; por otra parte, el peso de la renuncia recae en quienes menos tienen, que precisamente por ello no pueden ahorrar ni tomar parte en el proceso de inversión social. Y esto es cierto también respecto de una sociedad cuyo sistema económico esté gobernado por el principio de diferencia, precisamente porque el principio de ahorros limita el volumen de transferencias desde los mejor situados a los menos favorecidos. Por eso, el principio de ahorros requiere una justificación, y en particular frente a los menos favorecidos.

Rawls cree, con todo, posible hacer compatibles ambos principios: “El principio relativo a los ahorros puede conciliarse con el principio de diferencia si presuponemos que la persona representativa de cada generación a la que se exige ahorrar pertenece a la clase más baja [...] El ahorro de los que están en peor situación se lleva a cabo aceptando, como cuestión de juicio político, las

medidas destinadas a mejorar el nivel de vida, privándose así de los beneficios inmediatos que están a su disposición.”<sup>105</sup>

En tal dirección, para precisar las “medidas destinadas a mejorar el nivel de vida” de los miembros de la sociedad desde la perspectiva de un juicio político es necesario distinguir i.- los escenarios en que se verifica el principio de ahorros justos, ii.- la fuente de la que extrae sus recursos y iii.- la finalidad que persigue. Esta distinción nos permite justificar frente a los menos favorecidos la existencia de un principio como el de ahorros justos sin tener que renunciar al principio de diferencia.

i.- En términos teóricos, Rawls considera que la determinación del ahorro justo depende del estadio de desarrollo económico de la sociedad: una sociedad pobre podrá ahorrar muy poco, una rica deberá ahorrar más. Sin embargo, eventualmente, en un estadio de desarrollo económicamente pleno de una sociedad “tal vez se llegue a un punto más allá del cual la tasa de ahorro puede que descienda o simplemente se detenga por completo, al menos si suponemos que existe un nivel de riqueza en el que una sociedad puede centrar la atención en otras cosas, y en el que basta con que introduzcamos mejoras en las técnicas productivas sólo en la medida requerida por la depreciación.”<sup>106</sup> En este último escenario “se trata de una sociedad de personas que disfrutan de los beneficios de la mayor igual libertad bajo condiciones económicas alcanzadas inmediatamente después de la renta media per capita más elevada a la que se exige un ahorro justo.”<sup>107</sup> Pues bien, conforme a lo anterior, el principio de ahorros justos se presenta con mayor fuerza en una sociedad relativamente rica y grave “la renta media per capita más elevada a la que se exige un ahorro justo.” En tal sentido, es posible suponer que en este esquema, por lo menos, el individuo representativo de la clase menos rica, de todas formas tiene garantizado el acceso a los bienes sociales.

ii.- El texto también es claro respecto a las fuentes principales desde las cuales se extraen los fondos que conforman los ahorros justos. “Por supuesto,

---

105.- JD, p. 151.

106.- JD, p. 151.

107.- JD, p. 151.

este ahorro no se hace tanto -si se hace- tomando parte activa en el proceso de inversión, sino que más bien adopta la forma de aprobar los arreglos económicos que promueven la acumulación.” Ahora bien, dentro de estos acuerdos económicos que promueven la acumulación se encuentran no sólo aquellos relativos a la acumulación de capital real social, sino también los que afectan a la adquisición de riqueza derivada de donaciones o herencias, los cuales, conforme al principio de diferencia son gravados (tributariamente, por ejemplo) en favor de los menos aventajados. Pues, “es totalmente cierto que, como algunos han dicho, la desigualdad en la herencia de la riqueza no es más intrínsecamente injusta que la desigualdad en la herencia de la inteligencia; en la medida de lo posible, las desigualdades basadas en ambos tipos de herencia deben satisfacer el principio de diferencia.”<sup>108</sup> Conforme a ello, por lo menos una parte de los fondos de ahorro justo son aportados por directa aplicación del principio de diferencia.

iii.- Finalmente, entendemos que una de las finalidades del ahorro justo es, precisamente, propender al mantenimiento de un mínimo social. No se trata, con todo, como se verá en la obra madura de Rawls, que el principal objetivo de los ahorros justos sea el mantenimiento de un mínimo social, pues más bien el principio se dirige a la preservación de “instituciones justas”. Progresivamente Rawls fue identificando la noción de “instituciones justas” con la idea de “instituciones que garantizan el valor equitativo de las libertades políticas”. Sin embargo, esto no obsta a que el principio de ahorros justos, incluso entendido desde la óptica del mantenimiento de instituciones justas no supone asegurar en algún grado un mínimo vital. De hecho, explícitamente Rawls señala, a propósito de este punto, “la expectativa relevante de los menos favorecidos es su expectativa a largo plazo extendiéndose a lo largo de todas las generaciones; de ahí que para cualquier período de tiempo la economía tenga que dejar aparte el monto apropiado (tal vez, cero) de acumulación de capital real. Suponiendo por el momento que ese monto está dado, el mínimo social se determina del modo siguiente. Supongamos, para simplificar, que los pagos de transferencia y los beneficios derivados de los bienes públicos están

---

108.- JD, p.147.

respaldados por impuestos sobre el gasto (renta)...”<sup>109</sup> Ahora bien, no cabe duda que el mínimo social tiene como beneficiario directo al “menos aventajado” de la sociedad. Por ello, de acuerdo a esta idea, los ahorros justos, de alguna manera, además de beneficiar a la sociedad en general por el mantenimiento de instituciones justas, benefician también de una forma especial al individuo representativo de la posición social relevante menos aventajada.

Conforme a las tres ideas precedentes, creemos, es posible conciliar las ideas de “principio de diferencia” y “principio de ahorros justos” en el ámbito de una sociedad actual (no en términos intergeneracionales). Sin embargo, aunque la explicación precedente pudiera ser aceptable para hacer compatibles dentro de un curso generacional determinado la idea de ahorros justos con la de principio de la diferencia, la verdad es que aún subsisten algunos importantes problemas con la noción. En primer lugar, en Justicia Distributiva Rawls no indica cuáles serían las razones que podrían esgrimir las partes en la posición original para acordar un principio de tal naturaleza. De alguna manera este problema va a perseguir a Rawls durante muchos años y la solución será diversa en cada etapa de su pensamiento. En efecto, en *A Theory of Justice* introduce un argumento motivacional de las partes en la posición original, pues a propósito de la selección de este principio se las supone como “cabezas de familia” (de manera tal que algún interés tienen en relación a sus descendientes). En *Political Liberalism*, en cambio, avanza en otra dirección, pues supone que las partes en la posición original desconocen la generación a la que pertenecen y las particularidades de la misma, situación que los obliga a elegir un principio que establece un programa de ahorros a lo largo del tiempo. Por otra parte, más deficiente aún es la determinación de la tasa de ahorro y los mecanismos para su establecimiento. Respecto a este punto no es posible encontrar en la obra de Rawls una respuesta.

---

109.- JD, pp. 149-150.

1.2.- *Organización de las instituciones sociales en un sistema democrático constitucional con el fin de materializar los principios de justicia en una economía de libre mercado*

Precisado el sentido y alcance de los principios de justicia, Rawls procede a bosquejar las ramas de gobierno que en una sociedad informada por tales principios tendrían el cometido de hacerlos operativos.

Lo primero que hay que tener presente en este punto es que para Rawls es posible distinguir en la estructura básica de la sociedad dos aspectos básicos: uno referido a la definición y aseguramiento de libertades y oportunidades de la ciudadanía, y otro relativo a la distribución de la renta y la riqueza y a la configuración de las estructuras políticas y económicas en este sentido. Claramente el problema de la justicia distributiva se vincula más estrechamente con el segundo aspecto recién mencionado. Por lo anterior no extraña que en el texto Rawls se haga cargo, por una parte, del procedimiento decisorio en estas materias (cómo se alcanzan los principios que los satisfacen) y, por otra, de las diferentes ramas institucionales que habrían de estar presente en una sociedad justa. Dejaremos para más adelante la consideración del procedimiento y, por el momento, simplemente nos limitaremos a señalar cuáles son esas ramas de gobierno necesarias para una institucionalidad distributivamente justa.

Rawls habla de cuatro ramas de gobierno (sólo en un sentido conceptual) para la articulación de estas materias. Dentro de ellas, dos se vinculan con la eficiencia y optimización del sistema; mientras que las dos restantes introducen los elementos de justicia distributiva presente en los dos principios propuestos en el texto. Las ramas relacionadas con la eficiencia son la de “asignación” y la de “estabilización”. La primera, entre otras cosas, regula la libre competencia del mercado, el fomento de ciertas actividades y la corrección de las imperfecciones del mercado debidas a “la incapacidad de los precios para medir los beneficios y los costes sociales”;<sup>110</sup> la segunda, tiene como objeto el aseguramiento del razonablemente pleno empleo y el uso eficiente de los recursos materiales y humanos disponibles. De modo tal que “estas dos ramas

---

110.- JD, p. 146.

han de preservar la eficiencia de la economía de mercado en general.”<sup>111</sup>

Las dos ramas restantes son la de “transferencia” y la de “distribución”. La rama de transferencia tiene por finalidad el aseguramiento de un “mínimo social” para los individuos que participan en el sistema; la de distribución tiene como cometido propender a evitar la concentración de la riqueza, para lo cual se vale de la potestad tributaria.

La idea de mínimo social es aquí entendida simplemente como el conjunto de bienes necesarios para proporcionar a una persona en una sociedad determinada un nivel de vida digno. El problema que plantea la idea de “mínimo social” es la de su determinación. A este respecto escribe Rawls: “es bastante claro que lo que hay que hacer es situar el mínimo social en el nivel adecuado. Hasta ahora nada hemos dicho sobre cuán alto haya de ser ese mínimo. El sentido común, tal vez, se daría por satisfecho con decir que el nivel debido depende de la riqueza media del país, y que, en igualdad de circunstancias, el mínimo debe ser más alto si ese promedio también lo es; o tal vez diría que el nivel apropiado depende de expectativas consuetudinarias. Ambas ideas son insatisfactorias. La primera no es suficientemente precisa, ya que no establece en qué medida el mínimo dependería de la riqueza y pasa por alto otras consideraciones relevantes, tales como la distribución; y la segunda no proporciona criterio alguno para determinar cuándo las expectativas consuetudinarias son ellas mismas razonables.”<sup>112</sup>

Como solución al problema de la determinación del mínimo social, Rawls propone seguir las directrices del principio de diferencia moderado por el principio de ahorros justos. De forma tal que “ajustando el monto de las transferencias y los beneficios derivados de los bienes públicos que mejoran sus circunstancias, es posible aumentar o disminuir la renta total (salarios más transferencias más beneficios derivados de los bienes públicos) del menos favorecido. Controlar la suma de transferencias y beneficios, subiendo o bajando con ello el mínimo social, nos da suficiente margen en el esquema en su conjunto para que satisfaga el principio de diferencia.”<sup>113</sup>

---

111.- JD, p. 146.

112.- JD, p. 149.

113.- JD, p. 149.

Ahora bien, se supone que la determinación de una cantidad equilibrada del mínimo social se alcanza naturalmente por la misma dinámica de la sociedad articulada sobre la base del principio de diferencia y del de ahorros justos. En efecto, en razón del primero la rama de distribución propenderá al ejercicio de la potestad tributaria en orden a gravar el gasto (o renta) a fin de financiar las respectivas acciones de la rama de estabilización y los gastos generados por los bienes públicos. En virtud del principio de ahorros justos, es necesario, en términos intergeneracionales ahorrar una cantidad determinada de bienes a efectos de garantizar su transmisión a las generaciones venideras. Teniendo en cuenta estos dos elementos, el aumento o disminución del mínimo social depende de las señales que la propia economía entrega en cuanto a que su límite viene dado por el hecho de que es posible realizar aún un ahorro justo y, además, su cuantía no supone una intervención tal en la eficiencia de la economía que “las expectativas de la clase más baja para ese período no mejoren ya, sino que empiecen a descender.”<sup>114</sup>

### 1.3.- *Determinación de una noción de “cuota distributiva” compatible con las ideas precedentes*

Efectuada la interpretación de los principios de justicia e indicadas las ramas de gobierno tendientes a su actualización (por lo menos conceptualmente), Rawls intenta mostrar de qué forma los principios de justicia de *justice as fairness*, debidamente interpretados, afectan a la determinación de las cuotas distributivas, esto es, el cuánto y el qué corresponde a cada cual en un esquema de cooperación social.

Para comprender de manera adecuada el problema, conviene distinguir el ámbito propio de aplicación de la justicia como equidad. Para ello es menester diferenciar con precisión entre problemas de “justicia asignativa” y cuestiones de “justicia distributiva”.<sup>115</sup> Los primeros se relacionan con la distribución de

---

114.- JD, p. 150.

115.- Rawls distingue la idea de justicia distributiva de la de justicia asignativa. Estamos ante un caso de “justicia asignativa” cuando hemos de repartir un stock definido de bienes entre un conjunto definido de personas. “En este caso, un conocimiento acerca de personas particulares es relevante para la decisión; y además sus deseos y necesidades se toman como

determinados bienes respecto de ciertos sujetos con necesidades y preferencias conocidas. Por ejemplo, las disposiciones testamentarias del causante respecto de sus beneficiarios. La justicia como equidad no trata de problemas de este tipo. Las cuestiones de justicia distributiva, por el contrario, tienen por objeto determinar los principios, normas y procedimientos conforme a los cuales la cuota que cada individuo recibe, en razón de las actividades que realiza en un esquema social de cooperación, es la adecuada o justa. Este es el ámbito propio de la justicia como equidad. Sin embargo, en un esquema de cooperación tal (estructura básica de la sociedad) no es posible determinar de antemano la cuota que a cada individuo corresponde, pues lo que cada uno recibe depende de las acciones que realiza en el propio marco de cooperación interpersonal. En tal sentido, piensa Rawls, la idea de “determinación de cuota distributiva” en el marco de una estructura social básica comporta un importante elemento de justicia procedimental pura.

En efecto, Rawls piensa que, en términos generales, lo que demanda la idea de justicia distributiva es una armonización entre las ideas de “igualdad de la distribución (entendida como igualdad en los niveles de bienestar) y de bienestar total (entendido como la suma de las utilidades de todos los individuos)”;<sup>116</sup> en suma, justicia social.

Ahora bien, una concepción completa de la justicia debe estar en condiciones de satisfacer las pretensiones de la justicia social. Para ello es menester que tanto el establecimiento del sistema como su funcionamiento sean expresión de la justicia. El sentido común nos indica que una concepción de la justicia será preferible a otra en la medida que asegure tanto el establecimiento de un sistema justo desde su inicio como también la justa distribución del esfuerzo común en el sistema en operación. La idea de “justicia como equidad” (precisada en “Justicia Distributiva”) cumple pues esta exigencia

---

fijos” (JD, p. 133). Un ejemplo de tal tipo de actividad se verifica en las asignaciones testamentarias, v.gr. En las tales asignaciones se ha de suponer que el causante ha tomado en especial consideración las particularidades de los herederos o legatarios, necesidades y méritos de cada cual. La justicia distributiva, en el contexto presente, por el contrario, no toma en consideración estas contingencias sino hechos generales del sistema social en su conjunto, esto es, simplemente los “rasgos generales de la política, la economía, la psicología, etc.” (JD, p. 133).

116.- JD, p. 155.

al introducir la noción de “justicia procedimental pura” (*pure procedural justice*).

La idea de justicia procedimental pura aparece diferenciada de las de “justicia procedimental perfecta y justicia procedimental imperfecta”. En la primera de éstas, hay un criterio preestablecido que indica qué es lo justo; y a partir de él puede elaborarse un procedimiento que garantice que lograremos el resultado deseado. Rawls ilustra esta idea de justicia mediante el siguiente ejemplo: “considérese el problema más sencillo de distribución equitativa. Un cierto número de personas ha de dividir un pastel: suponiendo que una división equitativa es una división igual, ¿cuál es el procedimiento que proporcionará ese resultado? La solución obvia es que aquél que divide el pastel sea quien tome el último pedazo. Él lo dividirá de forma igual, puesto que de este modo se asegura así mismo una porción todo lo grande que puede.”<sup>117</sup> En el caso de la justicia procedimental imperfecta, por su parte, también disponemos del criterio, pero es imposible garantizarlo mediante un procedimiento. Rawls ejemplifica este caso mediante el juicio criminal: éste persigue determinar la inocencia o culpabilidad de un imputado por un delito, sobre la base de la verdad de los hechos y del derecho vigente; pero aunque a este respecto hay procedimientos mejores y peores no hay procedimiento alguno que garantice una sentencia correcta.

Pues bien, a diferencia de las precedentes, lo que caracteriza a la idea de “justicia procedimental pura” es el hecho de que en ella “no hay criterio independiente con arreglo al cual pueda juzgarse el resultado”,<sup>118</sup> lo que significa que es la equidad del procedimiento la que determina el resultado y no un resultado el que orienta al procedimiento. Un buen ejemplo de justicia procedimental pura viene dado por las reglas constitutivas que han de seguir los jugadores en una partida de un juego determinado. No hay forma de especificar cuál es el reparto justo de premios, excepto jugando el juego. Y si los jugadores respetan las reglas, el resultado, independientemente de cuál pueda ser, será siempre justo. Rawls afirma que *justice as fairness* es expresión de un tipo de justicia procedimental pura, pues en ella la equidad, como contenido fundamental de la idea de justicia social, es el producto de un

---

117.- JD, p. 152.

118.- JD, p. 153.

procedimiento *fair*.

En la teoría de la justicia como equidad, en todo caso, Rawls introduce la idea de justicia procedimental pura en dos momentos diferentes. En primer lugar la sitúa a la base de la elección de los principios mismos (informando el procedimiento), y en segundo lugar, la utiliza para caracterizar el problema de la determinación de las cuotas en las que se distribuye el producto social entre los miembros del cuerpo social en una sociedad informada por tales principios.

La caracterización del procedimiento (tal como lo estudiamos en la sección destinada a *Justice as Fairness*), sumado a la específica construcción del “velo de la ignorancia” que ahora revisaremos, asegura la equidad del procedimiento sin consideración al resultado, es decir, *justice as fairnes* es un caso de justicia procedimental pura.

Por su parte, el sistema social resultante de la aplicación de los principios articulado con las ramas de gobierno propuestas contiene también la idea de justicia procedimental pura. “Esto es, en ningún caso se intenta especificar la distribución justa de bienes y servicios concretos entre personas concretas, como si sólo hubiera una forma como deban repartirse esas cosas, con independencia de las elecciones efectuadas por los agentes económicos. Más bien la idea es diseñar un esquema tal que la distribución resultante, cualquiera que fuere, producida por los esfuerzos de quienes se han embarcado en la cooperación y obtenida por sus expectativas legítimas, sea justa.”<sup>119</sup>

Con esta idea de “justicia procedimental pura” ponemos término a la consideración de los aspectos materiales del artículo de Rawls, para ocuparnos a continuación de los asuntos relativos al procedimiento, en especial la noción de “velo de la ignorancia” que Rawls introduce por primera vez en *Distributive Justice: Some Addenda*.

## **2.- El procedimiento de deliberación**

Como dijimos al comienzo de estas líneas, además de las cuestiones materiales (principio de diferencia, principio de ahorros justos, establecimiento de instituciones y ramas de gobierno y criterio distributivo de justicia

---

119.- JD, p. 152.

procedimental pura), los dos artículos dedicados a la justicia distributiva tratan sobre el procedimiento decisorio mismo, su orientación, rasgos y naturaleza.

Desde *justice as fairness* la orientación del procedimiento, lo sabemos, viene dada por su adscripción al ámbito de las teorías contractualistas, de las cuales extrae una caracterización de los individuos que han de tomar parte en él. “El propósito de la doctrina contractualista es precisamente dar cuenta del carácter estricto de la justicia, suponiendo para ello que sus principios surgen de un acuerdo entre personas libres e independientes en una posición original de igualdad y que por ello reflejan la integridad e igual soberanía de las personas racionales contratantes”.<sup>120</sup> Esta caracterización de las personas no difiere de la realizada en la sección anterior y, por lo mismo, no volveremos a ella.

El procedimiento decisorio, por su parte, sigue siendo caracterizado como una situación inicial adecuadamente definida de elección semejante a la descrita en *justice as fairness*, sin embargo, la novedad viene dada por la inclusión de una nueva pieza del procedimiento: el “velo de la ignorancia”.<sup>121</sup>

Mediante la incorporación de este nuevo elemento Rawls pretende resolver el problema que se presentaba en el diseño original de la “posición general” de elección de principios de justicia propuesta en el trabajo de 1958. En ella, como se recordará, los sujetos electores parecían tener un conocimiento suficiente de sus circunstancias particulares, situación que equiparaba, de alguna manera, el procedimiento decisorio a una especie de

---

120.- JD, p. 124-125.

121.- En estricto rigor, la idea de privación de cierto tipo de información a las partes en una situación original de elección ya había sido tratada por Rawls en 1963 en dos artículos: “Constitutional Liberty and the Concept of Justice” y “The Sense of Justice”. En el primero explícitamente se trata de restricciones a la información relativa al tipo de sociedad en la cual se celebra un acuerdo hipotético sobre principios, de las habilidades y talentos de las partes y de sus orientaciones religiosas. En especial se trata el tema de la falta de conocimiento en la posición original de las habilidades y talentos, pues a los individuos se los considera simplemente desde la perspectiva de un hombre representativo. Siguiendo la misma orientación, en el segundo de los artículos citados, a propósito del sentido de la, Rawls vuelve a introducir la idea de restricción de la información en la posición original de elección, pero referida básicamente a un desconocimiento de su fortuna en “la lotería natural”. Vid. Rawls, “Constitutional Liberty and the Concept of Justice”, pp. 81 y ss. “The Sense of Justice”, p. 113, ambos en *Collected Papers*, Op., cit. Sin embargo, es a partir de Justicia Distributiva cuando el concepto se introduce bajo el rótulo de “veil of ignorance” como un elemento estructural de la posición original.

juego de regateo. A fin de eliminar este problema y de hacer del procedimiento de elección de principios de justicia un caso de justicia procedimental pura, Rawls introduce ahora la noción de velo de la ignorancia.

### 2.1.- *La idea de “velo de la ignorancia”.*

La idea de “velo de la ignorancia” puede ser definida como una restricción de determinado tipo de información que afecta a las partes en el procedimiento decisorio. En términos muy generales, podemos señalar que la información que queda oculta por el velo es aquella de carácter particular de los sujetos deliberantes, esto es, en la posición inicial “nadie conoce su posición en la sociedad ni siquiera el lugar que ocupa en la distribución de los talentos y capacidades naturales”;<sup>122</sup> tampoco saben las partes “a qué generación pertenecen, o, lo que viene a ser lo mismo, no saben en qué estadio de desarrollo económico se encuentra su sociedad.”<sup>123</sup>

El velo de la ignorancia parece cumplir una doble función en el esquema de deliberación: por una parte excluye cierto tipo de información, y, por otra, de alguna manera constriñe el tipo de criterio de elección que los individuos afectados por dicha restricción de información han de adoptar. Así el velo tiene por objeto evitar “que nadie resulte beneficiado o perjudicado por las contingencias de clase social y de buena o mala fortuna; de ahí que los problemas de negociación que surgen en la vida diaria a causa de la posesión de ese conocimiento no afecten a la elección de los principios.”<sup>124</sup> La idea precedente, con todo, comporta cierto problema. Que mediante el velo se busque evitar que las ventajas derivadas de la lotería natural y la contingencia social afecten a la elección de las partes está en perfecta armonía con la idea de justicia distributiva que se maneja en el texto; pero que, a la vez, el velo evite los problemas de “negociación” de las partes es algo que merece alguna reflexión.

El hecho de que el velo impida que en la posición original se lleven a cabo

---

122.- JD, p. 125.

123.- JD, p. 150.

124.- JD, p. 125.

negociaciones presenta dos problemas. En primer lugar, no queda claro cómo es posible seguir hablando de una suerte de “contrato social” cuando en el proceso deliberativo las partes no pueden negociar. “A decir verdad, en estas condiciones más que de un contrato -que sugiere la idea de negociación entre intereses contrapuestos- habría que hablar de una especie de entendimiento común alcanzado tras sopesar argumentos traídos a colación por todos. Careciendo de identidad particular, las partes carecen de motivos para disentir; y suponiendo que un solo individuo fuera capaz de traer a colación todas las propuestas y todos los argumentos posibles, la elección de un individuo tomado al azar valdría para todos.”<sup>125</sup> En segundo lugar, la exclusión de cualquier tipo de negociación en el proceso decisorio parece estar en contradicción con el supuesto mismo de la justicia: las circunstancias de la justicia descritas por el propio Rawls. En efecto, “parece difícil comprobar cuál es la utilidad de eliminar las ventajas estratégicas reales y las desventajas de los actores al trazar principios de justicia que se supone regulan su interacción, si también decimos que la justicia se aplica sólo en las circunstancias de la justicia humeana. Pues eso es introducir por la puerta trasera las relaciones estratégicas que recién han sido expulsadas por la puerta delantera.”<sup>126</sup>

No ahondaremos, de momento, en estos problemas, reservando su tratamiento para la sección siguiente, dedicada a *A Theory of Justice*. Más nos interesa indicar que la interposición del velo de la ignorancia configura la posición original como una situación de elección en condiciones de incertidumbre. Rawls piensa que en una situación así, dada la enorme importancia de lo que está juego, es racional adoptar una estrategia de elección conservadora, precaviéndose contra las peores eventualidades. Ya en *Justice as Fairness* Rawls había señalado que sería sensato afrontar el problema de elección de principios bajo el supuesto que el lugar que uno ha de ocupar en la sociedad le será asignado por su peor enemigo. Siguiendo en esa línea Rawls da ahora un paso más y, reformulando ese argumento en los términos técnicos de las teorías de la elección racional, afirma que la posición inicial es una situación de elección en la que es racional actuar siguiendo el

---

125.- M.A. Rodilla, Op.cit., p. 30.

126.- B. Barry, *Teorías de la Justicia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1995, p. 201.

“principio maximin”.<sup>127</sup> Pero en realidad una discusión detallada en favor de la estrategia maximin en la posición original deberá esperar a *A Theory of Justice*, donde ocupa un lugar muy destacado.<sup>128</sup>

Con todo, no está demás precisar en este lugar algunas ideas básicas respecto a la estrategia de elección maximin, pues de ello depende comprender por qué razón los sujetos de la posición inicial rawlsiana, tras el “velo de la ignorancia”, estarían bien dispuestos a aceptar los principios de justicia de *justice as fairness*.

La idea de “velo de la ignorancia”, dada su naturaleza, genera según Rawls un esquema de deliberación en condiciones de incertidumbre que promueve un tipo de decisión análogo a la regla de maximin de elección en

---

127.- DJ, pp. 133

128.- De alguna manera esta idea ya había aparecido en *Justice as Fairness* bajo la forma de la restricción que habría de tener en mente las partes al momento de proponer los principios de justicia (Vid., JF, p. 54). Así, “al seguir esta estrategia, señala Rawls, uno elegiría como si su peor enemigo fuese a asignarle la posición en cualquier tipo de sociedad en que uno fuese a encontrarse.” Freeman, Rawls, p. 167. Puesto que no volveremos sobre este tema conviene que nos detengamos un momento en él. Como se sabe, Rawls no abandonará esta regla de elección en *A Theory of Justice*, sin embargo en *Theory* la regla deviene, por primera vez, en un criterio decisorio, en favor del cual se aportan nuevos e importantes argumentos. En efecto, en *Theory*, Rawls completará la argumentación a efectos de hacer comprensible las razones por las cuales las partes habrían de elegir los principios de justicia mediante el criterio de maximin. Estas razones se derivan de tres tipos de condiciones que se establecen en *Theory* a propósito de la situación de elección descrita en la posición original: primera: el conocimiento de las probabilidades de ganancia o pérdida es imposible o, al menos, altamente inseguro; segunda, los electores en la posición original tienen una concepción del bien tal que les importa muy poco, si acaso, lo que puedan ganar sobre el estipendio mínimo que pueden asegurar siguiendo la regla maximin. Tercera, las alternativas rivales tienen resultados difícilmente aceptables. (vid., *Theory*, p. 154).

Teniendo presente las condiciones precedentes resulta que el criterio maximin se torna bastante racional, “considerando, ahora, esas reglas de decisión cuando son aplicadas a elegir principios de justicia bajo condiciones de extrema incertidumbre en la posición original de Rawls. Rawls argumenta que, dada la importancia de la elección en la posición original, es racional para las partes seguir la estrategia de maximin cuando la elección se realiza entre los principios de justicia y los principios de utilidad media y agregada. No sorprende que haya de elegirse la regla de maximin sobre la de utilidad (promedio y agregada). Aquí es importante reiterar que es una apuesta de elección desde la posición original. La decisión no es una elección ordinaria. Es más bien una única e irrevocable elección -una clase de decisión donde las partes deciden la estructura básica de su sociedad o el tipo de mundo social en el que vivirán y las condiciones de fondo sobre las cuales desarrollarán nuevos objetivos y harán todas sus futuras elecciones. Rawls argumenta que, debido a la importancia única de la elección en la posición original – incluyendo la gravedad de la elección, el hecho de no ser renegociable o repetible, y el hecho que determina los proyectos futuros de uno y las condiciones para las futuras elecciones – es racional seguir la regla maximin y elegir los principios de justicia.” Freeman, *Rawls*, p. 170.

condiciones de incertidumbre. Conforme a los criterios de elección racional económica, los individuos en un proceso de selección pueden optar, entre otras, por tres alternativas: criterio de maximax, maximin y de equiprobabilidad. De acuerdo al criterio maximax un individuo ha de elegir aquella alternativa que presenta (dentro de las opciones) la expectativa de ganancia más elevada; en tanto que si elige bajo la regla maximin escogerá la alternativa que represente la menor pérdida posible en el evento de no obtener el mejor resultado. Finalmente, la regla de equiprobabilidad supone la redistribución racional de recursos en vistas a aumentar el rendimiento de los mismos en condiciones de consumo adecuadas. Las estrategias maximax y maximin se vinculan a su vez con elecciones en condiciones de incertidumbre y, en el mejor de los casos, cálculo de probabilidades subjetivamente asignadas; mientras que esta característica no está necesariamente presente en la de equiprobabilidad.

Un ejemplo de elección bajo maximax y maximin ayudará a comprender con claridad sus diferencias. Supóngase que una persona debe optar por realizar uno de dos negocios que le son propuestos. En el primero las expectativas de ganancia son equivalentes a un 50% de la cantidad invertida; mientras que las posibles pérdidas ascienden a un 25%, en el evento de fracasar la empresa. En el segundo, en cambio, las posibles utilidades ascienden al 150% de la cantidad original invertida; pero las pérdidas son del 100% del capital inicial, en el supuesto de producirse. Si un individuo decide conforme a la regla maximin optará por el primer negocio, mientras que si lo hace por la maximax lo hará por el segundo.<sup>129</sup>

---

129.- La idea del criterio de maximin como parámetro de elección bajo condiciones de incertidumbre en la situación inicial (y luego en la posición original de *Theory*) presenta, con todo, una serie de problemas. Descontando la idea de la prioridad de las libertades y centrando el análisis en la distribución de bienes, resulta evidente que el criterio se torna bastante insatisfactorio. En efecto, aun cuando es cierto que un individuo racional pudiese optar por una regla maximin en lugar de una maximax, dicha elección no garantiza en modo alguno que con ella se satisfaga la idea de justicia distributiva. En tanto a los individuos se les prive del conocimiento de la utilidad total y media de la sociedad a la cual pertenecen no hay ninguna garantía de que una elección bajo maximin conduzca a una situación de justicia distributiva. Pero incluso algunos han ido más lejos. Se ha sostenido que tal como Rawls caracteriza su posición original no existe ningún criterio que efectivamente pueda dar como resultado una distribución justa. "En general, el problema básico de las estrategias que han sido propuestas para situaciones de incertidumbre es que se aplican, si del todo, sólo dándose ciertas

Rawls piensa que en un escenario de elección como el descrito en la situación inicial las partes tendrán una gran aversión al riesgo y actuarán de manera conservadora. La razón que esgrime es la siguiente: “una forma de hacer plausible esto es señalar que puesto que hemos de garantizar nuestras libertades personales y espirituales, la ‘utilidad marginal’ es infinita, lo que lleva a maximizar la aversión al riesgo y así al maximin, por lo menos en lo que se refiere a esas libertades”.<sup>130</sup>

## 2.2.- Naturaleza del procedimiento y bienes primarios

Al concebir la fundamentación contractualista de los principios de justicia como un caso de justicia procedimental pura Rawls pretende construir un procedimiento cuyo resultado sea necesariamente correcto en virtud de las restricciones bajo las que se alcanzó. Ese propósito indujo a Rawls a introducir en el procedimiento el velo de la ignorancia, que hace que las partes, persiguiendo su propio interés, se vean forzadas a adoptar una perspectiva general.

Pero el velo de la ignorancia plantea un problema a la idea de una elección racional en la posición inicial. Los individuos situados en ella deben seleccionar principios en consideración sus intereses. Pero si el velo de la ignorancia oculta su concepción particular del bien y sus planes racionales de vida, ¿cómo van a poder elegir entre los diferentes principios de justicia que se someten a su consideración? En otras palabras, en el esquema de elección hay un problema de motivación. Para solucionar esta importante cuestión Rawls introduce la noción de bienes primario (*primary goods*).<sup>131</sup> Bien primario

---

condiciones. Hemos visto que las características especiales requeridas por la estrategia maximin no caracterizan la posición original (se refiere a una situación tal en que la elección individual se cumpliera sólo mediante mínimos, esto es, que las personas se conformaran única y exclusivamente con una cantidad adecuada de bienes primarios como mínimo social, cosa que incluso Rawls rechaza. No parece, si embargo, haber ninguna estrategia que sea generalmente conveniente para una situación de elección bajo incertidumbre, e incluso más importante, ninguna de las estrategias que han sido propuestas en la literatura parece ser conveniente para las especiales condiciones de la posición original.” James P. Sterba, “Distributive Justice”, en *The American Journal Of Jurisprudence*, V. XXII, 1977, p.66. El comentario entre paréntesis es nuestro). Vid., además, Wolff, Op.cit., cap. XV.

130.- DJ, pp. 133, nota 2.

131.- Esta idea no es del todo nueva, pues Rawls en su *Outline of a Decision Procedure for Ethics* ya había introducido la noción de “bienes capacitantes” (*enabling goods*) como

es cualquier objeto o clase de objetos, o cualquier actividad o conjunto de actividades, cuyo empleo o ejercicio en circunstancias especificables tiende a fomentar condiciones en las que puedan producirse, apropiarse cosas o ejercitarse acciones buenas. Pues bien, con un grado de especificación mayor, Rawls profundiza en la idea y define a este tipo de bienes primarios como “cosas que puede presumirse que las personas racionales desean, cualquiera que fuere lo que además de ello deseen. Los seres humanos tienen interés en tener estos bienes, por muy diversos que sean sus fines más particulares. Por ejemplo, entre los bienes primarios está la libertad y la oportunidad, la renta y la riqueza, la salud y una inteligencia educada. Tal vez el bien primario más importante sea el respeto de sí mismo, una confiada convicción del sentido del propio valor, una firme seguridad en que lo que uno hace y planea hacer es digno de ser hecho.”<sup>132</sup>

Introducida la idea de “bienes primarios”, el esquema de deliberación de la situación inicial está completo. En efecto, si como es presumible, es racional que las partes deseen más de estos bienes primarios antes que menos, al momento de elegir principio de justicia deberán tener en consideración cuáles de entre los principios de justicia propuestos les aseguran una provisión mayor de estos bienes. Ahora, cree Rawls, ya no hay duda: los dos principios de justicia son los que mejor satisfacen esa demanda de las partes, y lo hacen de una manera equitativa, tanto en el diseño y elección de los principios como en la actuación de las instituciones justas establecidas en razón de ellos en una sociedad justa.

Quisiéramos, de todas maneras, realizar unos últimos comentarios respecto a la noción de bienes primarios. En efecto, creemos que para comprender de buena forma esta idea dentro del sistema es menester tener presente dos cosas. Primera, el texto desarrolla en todo momento una argumentación sobre la base de un ideario democrático liberal, en el cual la idea de libertad y autodeterminación tienen una fuerza especial. Segunda, las preferencias individuales en materia de justicia social, en el sistema propuesto por Rawls, no son previas a la estructura política, sino modeladas o

---

criterio comparativo de cuotas distributivas justas. Vid., not. XXX.

132.- JD, p. 133-134.

establecidas por ésta. Por ello, al momento de diseñar un sistema sobre la base de principios de justicia que posibilitan la obtención de ciertos bienes (primarios) siempre hay que tener a la vista “cuáles sean los deseos que ellos generan y alientan”.<sup>133</sup>

En efecto, no debe extrañar, pues, que los llamados “bienes primarios” propuestos por Rawls sean expresión de un ideario liberal democrático, es decir, el tipo de bienes que un sistema tal aspira a convertir en valores del mismo y que mejor reflejan la idea de permitir a las partes perseguir diferentes ideas de bien en un esquema común de lo recto (determinado por los principios de justicia). No haber considerado de manera suficiente estas ideas llevó a algunos comentaristas a realizar una crítica desenfocada, acusando a Rawls de liberal extremo e individualista.<sup>134</sup> Es cierto, en todo caso, que Rawls sólo a partir de *Theory* y, especialmente en *Kantian Constructivism in Moral Theory*, establecerá una relación precisa entre las ideas presentes en el acervo político de una cultura democrática constitucional y la autocomprensión que los sujetos morales tienen de sí en tales regímenes. Sin embargo, pensamos, estas ideas ya estaban latentes en estos primeros trabajos.

---

133.- JD, p. 133.

134.- A este respecto resultan interesantes los comentarios de Bhikhu Parekh. Según este autor, los llamados bienes primarios propuestos por Rawls “no tendrían sentido para una monja, un ermitaño, un yogui o un monje budista, cuyos modos de vida se basan en deberes más que derechos, suponen una irresistible llamada interior a rendirse a la voluntad de Dios, descartan toda libertad de elección, no requieren ni poder ni riqueza, y se apoyan en una conciencia aguda de pecado e infravaloración personal. Hombres dedicados a estos y otros modos de vida no solamente no necesitan los bienes primarios de Rawls, sino que los consideran como un obstáculo.” Bhikhu Parekh, “La Teoría de la Justicia de John Rawls”, en *Revista de Occidente*, número 35, abril 1984, pp. 20-21. Parekh continúa su ataque en los siguientes términos: “Podemos ir un poco más lejos en nuestra crítica de Rawls. Si examinamos con atención su teoría de justicia. Histórica y conceptualmente, el concepto de justicia ha estado íntimamente ligado con las ideas de mérito y de la responsabilidad personal. Necesitamos tanto el concepto como la teoría de justicia porque los hombres tienen capacidades diferentes, se esfuerzan en distinta medida, poseen diversas cualidades y formaciones, etc.” Parekh, *Op.cit.*, p. 21. La crítica nos parece, en todo caso, errónea, toda vez que Rawls no intenta (aunque en algún momento diera la impresión) establecer una generalización empírica de las preferencias individuales de los sujetos morales, sino más bien la idea de “bienes primarios” atiende a la satisfacción de los intereses de las personas en tanto ciudadanos. De manera tal que los principios de justicia dan derecho sólo al acceso a determinados tipos de bienes sociales primarios en determinadas condiciones, cosa diferente es que uno (con arreglo a su propia concepción particular de bien) desee hacer uso de esos derechos. Como indicamos en el cuerpo de esta investigación, con todo, habrá que esperar hasta KC para precisar de manera clara y distinta el sentido y alcance de la idea de “bien social primario”.

Pues bien, con la conceptualización de los bienes primarios como criterio de decisión en un marco de justicia procedimental pura en una situación inicial informada por una determinada caracterización de las partes y la idea de velo de la ignorancia Rawls pretendía en el artículo que estamos comentando justificar sus dos principios de justicia y su nueva interpretación del segundo principio. Así, con todas estas piezas de argumentación puestas a punto Rawls estaba en condiciones de hacerse cargo de una empresa aún mayor: la de articular sus ideas en un sistema integrado de conceptos que diera cuenta de la idea de justicia como equidad aplicada a la estructura básica de una sociedad democrática constitucional. Este esfuerzo quedará plasmado en su célebre obra *A Theory of Justice*.

Antes de avanzar en nuestra investigación, conviene recordar brevemente algunas de las ideas que definen el horizonte intelectual de Rawls antes de 1971. Como hemos indicado precedentemente, Rawls desde la publicación de *Justice as Fairness* pretende formular una teoría de la justicia social de carácter deontológico que se inscribe dentro de la tradición contractualista y que tiene la pretensión de servir como una alternativa razonable a las teorías éticas de naturaleza teleológicas, en especial a las teorías morales de orientación utilitarista. Para lograr tal cometido, propone una teoría de la justicia social desde la perspectiva de la noción de equidad (*fair*), indicando, por una parte, el sentido y alcance de la expresión “equidad”, por otra, los principios que mejor expresan la idea de justicia como equidad (y la forma en que tales principios se pueden justificar desde el horizonte de una teoría contractual) y, finalmente, entrega las razones por las cuales no es posible afirmar una concepción de la justicia como equidad desde la perspectiva del utilitarismo clásico.

Los sucesivos trabajos que Rawls desarrolla en la década de los años 60 se orientan a la corrección y perfeccionamiento de la teoría. En tal sentido, Rawls se ve forzado a introducir en su obra una nueva interpretaciones de sus dos principios de justicia (en orden a establecer un sistema de igualdad democrática) y una serie de conceptos y principios que ayudan al funcionamiento y justificación de su teoría.

Todos estos esfuerzos, de los cuales hemos dado cuenta en las páginas

precedentes, se van a ver reflejados en *A Theory of Justice*. En tal sentido, la obra que pasamos a analizar constituye una suerte de continente depurado de la noción de la justicia como equidad y, como tal, en ella nos encontraremos con ideas que nos serán bastante familiares. Sin embargo, sería un error pensar que *A Theory of Justice* es sólo el desarrollo ulterior de ideas rawlsianas de viejo cuño. Por eso, aunque nos parece pertinente la exposición de la protoforma de la teoría, advertimos que la obra de 1971 en caso alguno puede ser comprendida sólo desde la óptica de los trabajos tempranos de Rawls.



### CAPÍTULO III

## A THEORY OF JUSTICE

### 1.- Consideraciones preliminares

Pocos libros en la literatura filosófica reciente han despertado tanto interés y generado tantos debates como *A Theory of Justice*. Tal vez por ello, muy pocos años después de su publicación ya era considerado un clásico de la filosofía política, sometido a un conjunto casi infinito de lecturas e interpretaciones, ya de sus críticos, sus partidarios e incluso de su propio autor. Esta característica de la obra nos previene desde el inicio en cuanto al método que debemos observar en su lectura: por una parte, es menester tener en mente las ideas que hemos desarrollado en las secciones precedentes, que constituyen el trasfondo del cual se nutre la teoría, y, por otra, para su acertada inteligencia, hemos de tener a la vista, sobre todo, la interpretación que el propio Rawls hace de su obra en los años posteriores a su publicación. En este último sentido, pensamos, *Kantian Constructivism in Moral Theory* constituye el mayor intento por parte del filósofo americano por aclarar las ideas de *Theory*. En consecuencia, en el análisis que a continuación ofrecemos de la obra estarán incorporadas también las ideas de *Kantian Constructivism*, con lo cual pretendemos que nuestra exposición gane en claridad.

#### 1.1.- Complejidad de la obra

*A Theory of Justice* es un libro complejo e importante. Complejo porque prácticamente no hay una vía de acceso al texto que no represente algún grado de dificultad ya sea en virtud del texto mismo (su extensión y la profundidad con que aborda las materias de que trata) ya en atención a la bibliografía complementaria que ha suscitado. Importante tanto por el enfoque con que trata sus materias como por la oportunidad de su aparición.

En relación a lo primero, la extensión y complejidad de las materias del libro, el propio Rawls señalaba en el prefacio de la edición original de *Theory*

que “éste es un libro largo, no sólo en páginas”.<sup>135</sup> Ello en parte es debido a que en él Rawls trató de reunir en una visión coherente las ideas expresadas en artículos escritos por él en el transcurso de más de doce años. Para ello tuvo que depurar, profundizar y delinear ideas antiguas y nuevas, y al mismo tiempo intentar articularlas de manera armónica en un todo conceptual que finalmente adquirió un formato monumental. Sólo a modo de ejemplo, en *Theory* es posible encontrar referencias al imperativo categórico kantiano conjuntamente con análisis del concepto aristotélico de perfección personal; argumentos de naturaleza coherentista vinculados a la idea del equilibrio reflexivo, junto a interpretaciones constructivistas; y, en lo que a temas se refiere, consideraciones tanto sobre principios generales de justicia como también disquisiciones sobre el rol de la familia en la formación de la estructura moral de los niños.

Tan consciente fue Rawls de la dificultad de su obra que, más allá de las advertencias, sugiere en su mismo prólogo una guía de lectura del libro. Esta guía de lectura tiene una importancia metodológica no menor. No se trata simplemente de facilitar la lectura de un libro extenso, sino de explicitar los elementos esenciales del mismo junto con aquellos necesarios para una acertada inteligencia de aquél. Así, en el prólogo se nos señala que los capítulos I, II y III constituyen el núcleo de la teoría, y el capítulo IV proporciona los criterios adecuados para la inteligencia de los anteriores. Con todo, con ello Rawls no sugiere que las restantes partes del libro sean prescindibles, de hecho nos advierte que su falta de consideración puede llevar al lector a una incorrecta comprensión de la teoría. En todo caso el núcleo argumental parece concentrarse en esos cuatro primeros capítulos. De ahí la importancia de diferenciarlos del resto.

Comentario aparte merece el tema de la bibliografía complementaria. En este sentido el reciente libro de Paul Graham titulado *Rawls* señala a propósito de sí mismo: “este libro sobre Rawls es uno más que se suma a la enorme literatura secundaria, cantidad estimada en 5.000 trabajos. Una búsqueda en Google de “John Rawls” puede llegar a generar 2 millones de páginas.”<sup>136</sup>

---

135.- *Theory* Original, p. viii.

136.- Graham, Paul, *Rawls*, Oneworld Publication, Glasgow, 2007, p.1.

Algunos años antes, y en este mismo sentido, M. A. Rodilla en su Leyendo a Rawls sentenciaba: “En lo que va de siglo pocas obras de filosofía política o moral han producido un impacto comparable al de de *A Theory of Justice*, de John Rawls. Una somera pesquisa por la nómina, día a día creciente y hoy ya virtualmente inabarcable, de los comentarios, críticas y estudios que ha suscitado proporciona ya una cierta idea de la repercusión de una obra que, primero en Norteamérica y luego rápidamente en Europa, ha traído la atención no sólo de los filósofos de oficio, sino de economistas, juristas, psicólogos, políticos y, en general, del público culto.”<sup>137</sup>

### 1.2.- Importancia de *Theory*

La complejidad de la obra, sumada a la “inabarcable” literatura sobre la misma, fácilmente podría desalentar cualquier intento de aproximarse a ella si no fuera por su importancia. En efecto, *Theory*, más allá de ser una obra compleja y difícil es, además, una obra importante. El lugar destacado que ha alcanzado en el mundo de la filosofía política y moral se debe, entre otros factores, por lo menos a dos aspectos: el enfoque con que trata las materias y la oportunidad de su aparición.

Una de las virtudes de *Theory* es haber desplazado la consideración de los problemas éticos del campo del análisis de la conducta y el carácter individual (análisis de interacción moral) al de la consideración de la estructura social como marco y fundamento de la interacción ética de los individuos.<sup>138</sup> A

---

137.- Rodilla, M. A., Op.cit., p.19.

138.- Sólo un análisis de este tipo podía esclarecer lo que para la investigación ética tradicional estaba velado: “en el mundo moderno, una intrincada estructura de instituciones sociales interrelacionadas condiciona la conducta de los agentes mediante la formación de sus opciones y mediante la profunda influencia en sus intereses, deseos, y las habilidades que los agentes desarrollan. A través de esas instituciones, la vida humana ha venido incrementando su interdependencia, de modo tal que decisiones en una parte del mundo pueden tener un gran impacto sobre vidas a medio mundo de distancia. (Consumir alimento entre los niños que trabajan en las textiles de Bangladesh puede bien depender de la moda de los trajes de playa en los Estados Unidos). El análisis de la interacción moral no puede hacer frente a esas complejidades. Éste puede escrutar el carácter de los agentes y su conducta en los diferentes roles que ellos interpretan. Pero éstos pueden tomarse de manera más general como dados por las condiciones sociales que moldean el carácter de los agentes y el sistema total de roles diferenciados.” Thomas Pogge, *John Rawls, His Life and Theory of Justice*, Oxford University Press, 2007, p. 33.

este respecto, se ha dicho que “el mérito esencial de la obra de Rawls radica en haber sabido establecer y desarrollar con claridad meridiana lo que sin duda constituye el problema básico de la filosofía política en los momentos actuales. Éste no es otro que el relativo a la fundamentación racional de las bases de la convivencia social y política. O, si se quiere, el tan traído y llevado problema de la legitimación del orden político.”<sup>139</sup>

Pero Rawls no sólo desplaza el centro de gravedad desde los principios morales relativos a la conducta de los individuos a los principios aplicables a las instituciones, sino que además desplaza el centro de discusión desde el análisis del lenguaje moral a las cuestiones morales sustantivas. En efecto, Rawls nos propone, además, dar mayor importancia a los aspectos sustantivos de la investigación moral que a los que se derivan de las investigaciones sobre el análisis de los significados de los conceptos éticos, algo que al momento de la aparición de *Theory* gozaba de gran aceptación. “Las definiciones y los análisis de significado –escribe- no tienen un lugar especial: la definición es sólo una herramienta para la configuración de la estructura general de una teoría. Una vez que toda la estructura de la teoría está desarrollada, las definiciones no tienen una posición especial y, por lo mismo, se mantienen o descartan con la teoría misma.”<sup>140</sup>

---

139.- F. Vallespín, “El Neocontractualismo: John Rawls”, en *Historia de la Ética*, V. Camps, editora, Editorial Crítica, Barcelona, 1989, p. 579-578.

140.- *Theory*, p. 51. Para no ser injustos, hay que decir que los filósofos dedicados al análisis del lenguaje moral representan un serio intento de escapar de la calle sin salida hacia la cual, desde hace más de dos mil años, conducen las teorías éticas en su búsqueda de criterios éticos universalmente aceptados. Este error de las teorías éticas tradicionales se debe, conforme a parte de la teoría analítica, a dos yerros: la continua remisión a argumentos que incurren en la “falacia naturalista” (conforme a ésta se atribuyen ciertas propiedades ideales a los objetos naturales) y la imprecisión en la aplicación de una lógica pertinente en la investigación práctica. Tal vez las palabras siguientes ilustren mejor el problema: “Debemos comenzar a aplicar los principios esbozados en los dos últimos capítulos (se refiere a principios lógicos) e intentar comprender el papel que desempeña el discurso práctico estudiando los fines para los que es usado, mejor que intentando descubrir (o inventar) entidades a las que se referirían las palabras en él utilizadas. Este método ha sido adoptado por los filósofos en años recientes, y constituye ciertamente la salida natural al atolladero a que nos condujeran las cualidades no-naturales. Se nos indica ahora que decir que algo es bueno no es formular una afirmación acerca de ello o describirlo, sino expresar un deseo de ello o una actitud hacia ello, expresar aprobación de ello, valorarlo según una escala, alabarlo, recomendarlo, etc. Los filósofos podrían haberse ahorrado el trabajo consultando el Oxford English Dictionary, que no define “bueno” diciendo que es el nombre de un objeto o propiedad, sino por su uso. Es ‘el adjetivo más general para recomendar’ en inglés.” Nowell-Smith, *Ética*, Editorial Verbo Divino,

En relación con los puntos anteriores, la aparición en 1971 de Theory marcó un antes y un después en la teoría política. En efecto, el siglo XX no había sido muy generoso en el desarrollo de grandes obras de filosofía política normativa, al estilo de los clásicos. Las razones de ello se pueden encontrar en lo que se ha llamado una escisión entre el estudio de lo “viable” y de lo “deseable”.<sup>141</sup> Por estudio de lo viable ha de entenderse la consideración crítica tanto del aparato conceptual como de los medios materiales para la solución de problemas prácticos susceptibles de ser solucionados conforme a los recursos disponibles. El estudio de lo deseable, por el contrario, supone una consideración crítica de lo que debiese ser el objetivo de las políticas públicas, los valores que debieran servir de inspiración a los mismos. Ahora bien, debido a la especialización y atomización que sufrió la filosofía práctica durante el siglo XX, con la diferenciación progresiva de la economía, la ciencia política y la ética, no es de extrañar que, dadas sus respectivas orientaciones y el ánimo positivista imperante, muy pronto la economía y la ciencia política centraran su atención en problemas de “viabilidad”; mientras que la ética o filosofía moral se ocupara de los de “deseabilidad”. Esta diferencia en la orientación, sumada a la valoración exorbitante de resultados prácticos llevó a que “hacia mediados de siglo la disciplina de la teoría política estaba casi marchita, siendo reemplazada en muchos planes de estudio por la historia del pensamiento político y el análisis de los conceptos políticos.”<sup>142</sup>

En este contexto, urgía pues un cambio de rumbo. Era imperioso volver a unir aquello que se había separado, era menester volver a realizar un tratamiento conjunto de los temas de viabilidad y deseabilidad. Aunque esta tarea fue, en efecto, asumida aisladamente por un conjunto de pensadores de la segunda mitad del siglo XX, faltaba una síntesis de tales esfuerzos para que el camino que se intentaba volver a transitar con decisión quedara definitivamente abierto. Por decirlo de alguna manera, “era necesario que alguien escribiera el gran libro: el libro que ejemplificando esos desarrollos -

---

Navarra, 1977, p.113. Edición original inglesa de 1954.

141.- En las siguientes líneas seguiré la exposición de Chandran Kukathas y Philip Pettit, en *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus Críticos* (trad. M. A. Rodilla), Editorial Tecnos, Madrid, 2004.

142.- Kukathas y Pettit, Op.cit., p.18.

abordando problemas fundamentales de deseabilidad, y teniendo en cuenta al mismo tiempo problemas de viabilidad- diera un paso adelante incontestado en los caminos establecidos del pensamiento. Sólo un libro de ese tipo vindicaría y estimularía los nuevos desarrollos, asegurando el surgimiento de la teoría política que ellos prefiguraban. Tal como ocurrieron las cosas, *A Theory of Justice* desempeñó el papel requerido”.<sup>143</sup>

Creemos que, en buena medida, *Theory*, dado su enfoque social ético, estaba llamada desde un principio a llevar a un nuevo nivel los temas de viabilidad y deseabilidad. Pero, además, la confluencia del tratamiento sistemático en un solo texto de estos temas en materia política supuso otro efecto conexo al anterior y de igual importancia. En efecto, el desplazamiento del discurso ético a la esfera social, unido a la articulación de los temas sobre la viabilidad y deseabilidad de la acción ética, hizo posible poner en diálogo disciplinas que durante décadas habían seguido rumbos diferentes.<sup>144</sup> En efecto, en *Theory* es posible encontrar, para efectos de la justificación de principios morales, referencias a la teoría económica, teoría de la decisión racional y de los juegos, a la psicología evolutiva, a la teoría constitucional, etc.

Se trata pues de una teoría integrada que, como se ha dicho, al dar cuenta de los aspectos de la viabilidad y de la deseabilidad en teoría política, está bien dispuesta a servirse de todo el andamiaje conceptual disponible en su época. Otra cosa es que el uso teórico que se hace del lenguaje técnico científico esté de suyo justificado, o incluso su empleo sea el idóneo. Pero incluso pudiendo cuestionarse la precisión con que Rawls se vale de conceptos extraídos de ámbitos extrafilosóficos, es posible valorar la intención que subyace en su intento. Al respecto escribe Höffe, refiriéndose a las impropiedades de la terminología y conceptos tomados de la teoría de la

---

143.- Kukathas y Pettit, Op.cit., p.19.

144.- Con razón se ha llegado a decir que “uno de los puntos notables de la argumentación de Rawls reside precisamente en la forma como en el seno de un discurso práctico integra enfoques y lenguajes procedentes de teorías científicas especializadas. No me refiero con ser importante, al grado de información y competencia que, por ejemplo, en punto a teoría económica y constitucional, exhibe Rawls al ocuparse de problemas relacionados con la aplicación de su concepción de la justicia o cuando intenta esbozar un marco de instituciones que pudiera satisfacer sus principios. Más significativa es la incorporación de métodos y teorías científicas a la construcción del marco teórico mismo y a la fundamentación de los principios.” M. A. Rodilla, Op.cit., p. 54.

decisión racional de los cuales Rawls se sirve en *Theory*, “Una vez más: ¿para qué pues el instrumentalario formalizado de la teoría de la decisión? Quizás la utilización de las figuras conceptuales de la teoría de la decisión tiene por tarea hacer comprensible a un pensamiento matemático-económico dominante una problemática que, en caso contrario, permanecería extraña a este pensamiento: la fundamentación de los principios de justicia. La teoría de la decisión serviría entonces para la comprensión entre enfoques conceptuales y científicos que, en caso contrario, se ignorarían, para no hablar de comprensión recíproca. Desde luego, bajo esta perspectiva, habría que introducir la teoría de la decisión de una manera metodológicamente más clara que lo que sucede en el caso de Rawls.”<sup>145</sup> Más allá de si el juicio de Höffe es correcto, lo cierto es que parece, por lo menos indiscutible, que con *Theory* se abrió de manera definitiva una puerta por la que la teoría política se convierte en una teoría interdisciplinar, que obliga a sus cultores a estar al corriente de los avances en las ciencias (especialmente aquellas que tienen una significación especial en la vida social) e invita a los científicos a tomar parte, desde su saber, en su desarrollo.

Teniendo presentes las anteriores consideraciones, en lo que sigue procederemos, por una parte, a señalar de manera muy somera el proyecto de *Theory*, para luego, por otra parte, esclarecer cómo las piezas de fundamentación propuestas por Rawls en los artículos que hemos revisado entran en *Theory*, junto con otras de nuevo cuño, a formar parte de un edificio conceptual sistemático y coherente.

### 1.3.- *Plan general de la obra*

*Theory* es, como se ha dicho, una suerte de precipitado del derrotero intelectual de Rawls y, en tal sentido, tiene una finalidad precisa: la elaboración de una teoría de la justicia. Sin embargo, esto requiere una cierta precisión. La teoría que se intenta elaborar es una referida a la justicia de la estructura básica de la sociedad, o, “más exactamente, la manera en que las principales instituciones

---

145.- O. Höffe, *Estudios Sobre Teoría del Derecho y la Justicia*, Editorial Alfa, Barcelona, 1988, p. 194.

sociales distribuyen los derechos fundamentales y los deberes y determinan la división de la cooperación social.”<sup>146</sup> Las principales instituciones sociales son, en este contexto, la constitución política y los principales acuerdos económicos y sociales. Pues bien, esto supone, por de pronto, dos cosas. En primer lugar, los temas relativos a la justicia en otro tipo de contextos no entran en juego en *Theory*. De modo tal que, v. gr., la justicia de las normas aplicables directamente a instituciones sociales aisladamente consideradas; la que corresponde a las relaciones mercantiles de carácter privado, la que se verifica en las llamadas “pequeñas asociaciones”, asimismo, como la que sirve de criterio moral para evaluar la conducta de una persona concreta, no forman parte del plan de la obra; tampoco los problemas de justicia relativos a las relaciones internacionales. En otros términos, el problema queda circunscrito a lo que Rawls años más tarde denomina la “justicia doméstica”.<sup>147</sup> En segundo término, la obra trata en general de la “parte ideal de la teoría” (*full compliance*); y sólo de manera ocasional se hace cargo de la “parte no ideal de la teoría” (*partial compliance*).<sup>148</sup> La opción, por una investigación sobre la justicia doméstica, en términos de cumplimiento total, obedece a la idea de que, por una parte, el campo de una teoría de la justicia es demasiado complejo como para intentar explorarlo enteramente sólo de una vez, y por otra, el estudio de la estructura y funcionamiento de una sociedad plenamente justa nos pone en

---

146.- *Theory*, p. 7.

147.- Años más tarde, Rawls escribía a este respecto: “tenemos tres niveles de justicia moviéndonos del interior al exterior: primero, uno de justicia local (los principios se aplican directamente a las instituciones y asociaciones); segundo, uno de justicia doméstica (los principios se aplican a la estructura básica de la sociedad); y, finalmente, uno de justicia global (los principios se aplican al derecho internacional).” (Rawls, *Justice as Fairness a Restatement*, Harvard University Press, 2003, p. 11). En consecuencia *Theory* trata de un problema de justicia doméstica conforme a esta nueva nomenclatura.

148.- “Así considero primeramente lo que llamo una teoría de cumplimiento total como opuesta a una de cumplimiento parcial. Luego se estudian los principios que hemos de aplicar en caso de injusticia. Esta (teoría del cumplimiento parcial) comprende temas tales como la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa, la justificación de las diversas maneras de oponerse a regímenes injustos, las cuales van desde la desobediencia civil y la resistencia militar, hasta la revolución y la rebelión. También incluyo aquí cuestiones relativas a la justicia compensatoria y la valoración de ciertas formas de injusticia institucional frente a otras. Obviamente, los problemas de la teoría de cumplimiento parcial constituyen cuestiones urgentes y apremiantes. Ahí están los problemas que enfrentamos cada día. La razón por la cual comenzar con una teoría ideal, creo, es que ésta provee las únicas bases para el conocimiento sistemático de aquellos problemas más apremiantes.” *Theory*, pp. 8-9.

condiciones de abordar con expectativas de éxito los problemas relativos al modo como debemos hacer frente a las injusticias.

Para lograr su cometido, Rawls parte del supuesto de que toda concepción de la justicia se desarrolla en un determinado trasfondo socio-cultural; trasfondo que se comprende bajo el concepto de “ideal social”. Este ideal social, por su parte, determina cierta orientación respecto a cómo ha de entenderse una concepción social de la justicia. Ahora bien, puesto que *Theory* viene a dar respuesta a la pregunta por la idea de justicia en una sociedad democrática constitucional ideal (“la sociedad bien ordenada”), es menester articular un tipo de argumentación que de alguna manera dé cuenta de las ideas que hay tras ella. En este sentido “el libro contiene tres elementos. Uno es una visión del hombre y la sociedad como ellos podrían ser. Otro es una concepción de la teoría moral. El tercero es una construcción que pretende derivar principios que sean expresión de la visión, de acuerdo a los métodos que reflejan la concepción de la teoría moral.”<sup>149</sup>

De alguna manera estos tres elementos dotan de cohesión a la obra en su conjunto. Así, la visión que subyace del hombre y la sociedad es la propia de una sociedad democrática liberal que entiende a sus miembros como “personas morales libres e iguales”. La teoría moral que se propone en este contexto es de naturaleza liberal igualitaria, entronizando el valor de la libertad por sobre los de igualdad y bienestar material. Pues bien, el método propuesto por Rawls para explicar la vinculación entre la idea de persona moral y una teoría moral liberal igualitaria es el de la teoría del contrato social llevada a un grado mayor de abstracción y aplicada a un objeto diferente del que originalmente formaba parte de su ideario teórico. El nuevo nivel de abstracción propuesto queda bien expresado en la siguiente idea: para alcanzar un acuerdo sobre principios de justicia, congenial con la noción de “justicia procedimental pura”, es necesario que estos se adopten desde un punto de vista independiente de las circunstancias fácticas en que se encuentran los individuos. Rawls piensa que las teorías contractualistas clásicas no habían reparado en este importante elemento y aun cuando suponían a los sujetos en una situación

---

149.- Thomas Nagel, “Rawls on Justice”, en *Reading Rawls*, Edited by N. Daniels, Basil Blackwell, 1978, p.1.

contrafáctica de elección o acuerdo, no incorporaban en el esquema decisorio una perspectiva objetiva desde la cual alcanzar el acuerdo.<sup>150</sup> Pues bien, Rawls salva el problema que presentaba la teoría contractualista clásica mediante la adopción, por una parte, de un “velo de la ignorancia”, que elimina enteramente todo ese conocimiento, y, por otra, a través de la imposición de ciertas condiciones al esquema de deliberación presente en la posición original.

Pero, además, Rawls no sólo lleva la teoría a un nivel de abstracción superior, depurándola de los problemas que la consideración de las condiciones fácticas presentes en la idea de estado de naturaleza suponía. Junto a lo anterior, además, realiza un novedoso desplazamiento de la cuestión objeto de la teoría contractual misma: ya no se trata de recurrir a la teoría del contrato social para la legitimación del poder soberano (como ocurría en la teoría contractualista clásica), sino que lo que se busca mediante el artificio de la posición original es la elección de principios de justicia para una sociedad ya en funcionamiento.

Depurada la teoría de elementos decisionales empíricos y desplazado su objeto a la adopción de principios de justicia que tienen como propósito la regulación de la estructura básica de una sociedad ya existente, Rawls cree que los individuos (dado el procedimiento de deliberación propuesto) han de adoptar los dos principios que él mismo había propuesto en *Justice as Fairness* y reformulado en *Distributive Justice*. La adopción de tales principios por parte de los miembros de una sociedad, su respeto y reconocimiento como expresión

---

150.- “Apelar a un acuerdo hipotético -que la gente puede o debiera adoptar bajo ciertas condiciones- es característico de la doctrina del contrato social. Ninguno de los principales exponentes históricos del contractualismo (Hobbes, Locke, Rousseau, y Kant) vio la existencia de un statu quo como la perspectiva apropiada desde la cual alcanzar un acuerdo sobre leyes e instituciones sociales. Pues incluso suponiendo que el acuerdo fuera alcanzable bajo condiciones normales, eso presupondría la validez de las distribuciones de derechos existentes, de las ventajas de la negociación, y de muchas leyes e instituciones cuya justicia debía ser decidida por el contrato social. En orden a abstraerse de la influencia de las condiciones existentes, Hobbes y Locke asumieron que el acuerdo general tiene lugar en las circunstancias prepolíticas (y para Hobbes, presociales) de un hipotético estado de naturaleza. Ahora bien, un estado de naturaleza es histórico en el siguiente sentido: sus habitantes tienen conocimiento de sus circunstancias e intereses; ellos saben todo acerca de sí mismos como cualquier individuo históricamente situado puede saber sobre las circunstancias prevalentes. Así como cualquier otro contrato, un contrato social en un estado de naturaleza puede ser afectado por el acceso que las partes tienen a la información sobre sí mismas y otras situaciones.” Samuel Freeman, “Introducción: John Rawls – An Overview”, en *The Cambridge Companion to John Rawls*, Edited by Samuel Freeman, Cambridge Univ. Press, 2003, p. 10.

de una determinada concepción de la justicia, promueve el ideal social de una “sociedad bien ordenada”.<sup>151</sup> Con todo, esta sociedad bien ordenada, incluso en funcionamiento bajo la dirección de los dos principios de justicia requiere, por una parte, un conjunto de instituciones que la hagan posible y aseguren su existencia y, por otra, requiere de sus miembros una constante adhesión al modelo. Lo primero es tratado en la segunda parte de *Theory* bajo la consideración de las “instituciones” que podrían apoyarse en esos principios; mientras que lo segundo bajo el rótulo de “finés” es abordado en la tercera parte de la obra. Especial importancia tiene el tema de la adhesión al sistema por parte de los individuos, que se introduce a propósito del problema de la “estabilidad” del sistema gobernado por los principios de justicia.

Como hemos señalado unas líneas más arriba, el presente estudio no tiene por objeto un análisis pormenorizado de *Theory*, sino, por una parte, descubrir en ella los elementos que van surgiendo como piezas de argumentación en la orientación constructiva de la teoría de Rawls y, por otra parte, precisar las diferentes tesis de naturaleza filosófica que están presentes en la misma. Por ello, a continuación procederemos a examinar cómo entran las ideas ya estudiadas en las secciones precedentes y qué hay de nuevo en la teoría.

## **2.- Los conceptos fundamentales de Theory y su articulación en la obra**

Puesto que *Theory* es un texto terminal, en el sentido de que en él se culmina una línea de pensamiento, no es ninguna novedad que en sus páginas sea

---

151.- Para lograr una debida inteligencia de las diferentes situaciones de interacción de las partes dentro de *justice as fairness*, conviene tener presente la distinción rawlsiana entre “las partes en la posición original”, “las partes en una sociedad bien ordenada”, y “la perspectiva de nosotros como críticos de la teoría”. La razón de tal distinción descansa en la diferente caracterización de unos y otros así como los diferentes criterios de evaluación de las alternativas propuestas (o, en el caso de nosotros, sometidas a examen). Las partes en la posición original son concebidas como racionalmente autónomas, esto es, capaces de elegir mediante un cálculo racional (a la base del cual hay una idea muy tenue de bien, como más adelante veremos); en la sociedad bien ordenada, en cambio, las partes son entendidas como plenamente autónomas, es decir, en pleno ejercicio de sus dos poderes morales. Se trata, en todo caso, de una idealización de la persona moral. Finalmente, nosotros, en cuanto críticos de la concepción de la justicia como equidad, evaluamos la teoría desde una perspectiva extrasitémica mediante nuestros juicios considerados en equilibrio reflexivo. Vid., KC, pp. 320-321.

posible encontrar un conjunto significativo de ideas de viejo cuño. Sin embargo, no es este hecho el que merece la atención, sino la forma en que las viejas ideas entran en el texto, el sentido que adquieren en éste y cómo se articulan con nuevos conceptos.

Para los fines de la presente investigación, con todo, sólo algunas de las ideas previas a *Theory* revisten una especial importancia. Estas ideas son: primera, una cierta idea de la sociedad entendida como una “empresa cooperativa para el mutuo provecho” sujeta a las “circunstancias de la justicia; segunda, la idea de persona moral: una cierta concepción de la persona humana y su capacidad para formular un tipo específico de juicios morales (idea en la que Rawls venía trabajando desde *Outline*) ; tercera, la idea de sociedad bien ordenada: marco teórico ideal que sirve de referencia para la evaluación de las instituciones en una sociedad justa (barruntado por vez primera en *Distributive Justice*); cuarta, la idea de posición original: el recurso a un determinado método de indagación tomado de la tradición contractualista para la formulación de principios de justicia (introducido por primera vez en *Justice as Fairness*), quinta, un conjunto de principios de justicia, los conocidos principios de libertad, igualdad y diferencia (propuestos en *justice as fairness* y revisados en *Distributive Justice*), sexta, la idea de juicios considerados: criterio de ponderación de los principios de justicia que en *Theory* entra bajo la idea de “*reflective equilibrium*” (su germen está en el *Outline*). Son, creemos, estas ideas capitales, junto con otras conexas a ellas, las que se desarrollan en *Theory* en perfecta armonía con lo que unas líneas más arriba señalamos eran los objetivos de la obra de Rawls: primero, dar cuenta de una determinada concepción normativa del hombre y la sociedad; segundo, vincular dicha concepción a una determinada teoría moral y, tercero, establecer el método idóneo para justificar la elección de principios que logren la coherencia entre la visión antropológica y social y la concepción moral propuesta. En las siguientes páginas veremos cómo se realiza este cometido, mediante la articulación y reformulación de las ideas ya estudiadas, junto con con las nuevas nociones que aporta *Theory*.

Como señalábamos al inicio de este capítulo, *Theory* es un texto difícil no sólo por su extensión sino también por la cantidad de materias que aborda. Así,

uno de los primeros problemas que hay que resolver al momento de iniciar su estudio es precisamente el de determinar el hilo conductor que dota de coherencia a la obra, y delimitar las relaciones entre los conceptos base sobre los cuales se articulan las restantes nociones. Consciente de este problema, Rawls en *Kantian Constructivism in Moral Theory* aclara la forma como estas ideas están articuladas formando una teoría. En efecto, en aquel trabajo de 1980 se nos dice que uno de los propósitos de la justicia como equidad es “encontrar una conveniente interpretación de la libertad y la igualdad, y de su prioridad relativa, que tenga sus raíces en las nociones más fundamentales de nuestra vida política y sea acorde a nuestra concepción de la persona.”<sup>152</sup> Para lograr aquello, “la concepción de la justicia como equidad intenta poner al descubierto las ideas fundamentales (latentes en el sentido común) de libertad e igualdad, de cooperación social ideal y de persona, mediante la formulación de lo que voy a denominar ‘concepciones modelo.’”<sup>153</sup> Estas “concepciones modelos” son la idea de “persona moral”, la de “sociedad bien ordenada” y la de “posición original”. El propósito de las nociones modélicas de “persona moral” y “sociedad bien ordenada” es, por su parte, “seleccionar los aspectos esenciales de la concepción que tenemos de nosotros mismos como personas morales y de nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales”,<sup>154</sup> en tanto que la idea de “posición original” tiene por objeto “establecer la conexión entre la concepción modelo de la persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en la concepción modelo de una sociedad bien ordenada.”<sup>155</sup>

Pues bien, distinguidos los conceptos fundamentales de la obra y aclarada la relación que ha de suponerse entre ellos, parece razonable que realicemos una lectura lo más fiel posible a la propia interpretación que Rawls ha hecho de *Theory*. En tal sentido, el análisis que a continuación se ofrece comienza con la visión general de la sociedad, a partir de la cual se efectúa una aproximación a la idea de persona moral. Luego, en un plano de abstracción mayor, se repara en el concepto de “sociedad bien ordenada”. Hecho lo anterior, se considera el

---

152.- KC, p. 307.

153.- KC, p. 307.

154.- KC, p. 308.

155.- KC, p. 308.

método idóneo para la producción de los principios de justicia de una sociedad bien ordenada dada la caracterización de sus ciudadanos, es decir, se estudia la posición original y los principios que de ella se derivarían. Una vez diseñado el esquema en la forma precedente, y puesto que Rawls entiende que *Theory* es una teoría tributaria del pensamiento kantiano, es pertinente indicar brevemente en qué sentido el pensamiento de Kant es recogido en la obra. Finalmente, pensamos, una vez efectuados los pasos precedentes será más fácil apreciar que las concepciones modélicas y los principios de justicia que surgen de su relación son expresión de nuestros juicios considerados en equilibrio reflexivo.

### *2.1.- La sociedad como un sistema cooperativo sujeto a las circunstancias de la justicia*

A diferencia de las teorías clásicas del contrato social, Rawls no comienza su reflexión filosófico-política desde una situación pre-social (un estado de naturaleza normativo o fáctico), sino que desde el primer momento da por supuesto que el escenario en el cual ha de efectuarse la reflexión es una sociedad en funcionamiento. Ésta es caracterizada en *Theory* como una entidad monádica, establecida para el beneficio, recíproco de sus miembros, informada por las circunstancias de la justicia y de naturaleza democrático constitucional.

La sociedad, en el contexto de *Theory*, es una entidad monádica en tanto se la concibe como un esquema de cooperación interpersonal autosuficiente. En tal sentido, el propósito de la obra es “formular una concepción razonable de la justicia para la estructura básica de una sociedad concebida, por el momento, como un sistema cerrado separado de otras sociedades.”<sup>156</sup> Esta sociedad cerrada sobre sí misma, a su vez, es entendida como un sistema de “cooperación social” sujeto a las que, siguiendo a Hume, Rawls denomina “las

---

156.- *Theory*, p.8. El objetivo metodológico de tal caracterización es poder visualizar con mayor precisión el funcionamiento de la teoría en el marco de una sociedad simple para luego, una vez escrutado éste en términos de cumplimiento total (teoría ideal) y cumplimiento parcial (teoría real) estudiar la forma de extender la teoría a otras áreas (al derecho internacional, por ejemplo). En tal sentido, la consideración de la sociedad como “cerrada sobre sí misma” es sólo una restricción teórica, no forma parte propiamente de la idea de “sociedad”.

circunstancias de la justicia”. Dada la importancia que ambas ideas (la de cooperación social y la de circunstancias de la justicia) tienen en la obra, conviene que nos detengamos un momento en cada una de ellas.

### 2.1.1.- *La idea de cooperación social*

En *Theory*, una de las principales características de la sociedad es que ésta es concebida como un sistema de cooperación, esto es, “una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones recíprocas reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y en la que la mayor parte actúa de acuerdo a ellas.”<sup>157</sup> Estas reglas, “especifican un sistema de cooperación diseñado para alcanzar el bien de aquellos que toman parte en él”,<sup>158</sup> pues “la sociedad es una empresa cooperativa para el mutuo beneficio.”<sup>159</sup>

La idea de cooperación social en *Theory* comporta así una serie de notas propias que es menester tener presentes. Se trata, en primer lugar, de una idea normativa, es decir, la cooperación social viene especificada por un conjunto de normas públicamente compartidas por los miembros de la sociedad. Que las normas sean públicamente compartidas implica distinguir, a su vez, la cooperación social de la mera actividad social coordinada, tal como podría, por ejemplo, venir especificada por una determinada autoridad o el diseño eficiente de un sistema de interacción social. Frente a la mera interacción regulada por normas, en un sistema de cooperación social las normas definen “terminos equitativos de cooperación”, que especifican una idea de “reciprocidad”. Esto significa que la cooperación social garantiza que todos aquellos que toman parte en ella y, en efecto, realizan su tarea en el esfuerzo social común, conforme está especificada en el sistema de normas públicamente compartido, han de participar de los beneficios del trabajo común de una manera que es comúnmente valorada como la adecuada. En segundo lugar, el cumplimiento de las normas que especifican los términos de cooperación social, obedece a la percepción común de que dichas normas definen un sistema recíprocamente

---

157.- *Theory*, p. 4.

158.- *Theory*, p.4.

159.- *Theory*, p. 126.

beneficioso para los individuos, es decir, mediante la cooperación social, los sujetos pueden de hecho alcanzar sus objetivos (sean éstos intereses particulares o de orden superior). La idea de cooperación social, así, incorpora también la noción de “ventaja racional de los individuos”, es decir, que, independientemente del punto de vista particular de los intervinientes en la cooperación, los individuos perciben la actividad social como el marco adecuado de desarrollo de sus planes específicos de vida (en la medida que ellos sean adecuados a la idea misma de cooperación social rawlsiana).<sup>160</sup> En resumen, “distinguida de formas de coordinación eficientes, la cooperación social involucra una consideración de la idea de ventaja racional de la persona y una consideración de los términos equitativos o razonables de cooperación. El rol de los principios de justicia es determinar los términos equitativos de cooperación social.”<sup>161</sup>

Ahora bien, es importante que desde el comienzo reparemos en que la incorporación en la idea de cooperación social de las nociones de “ventaja racional del individuo” (rationality), y “términos equitativos o razonables de cooperación” (fairness) obedece, a su vez, a una determinada concepción del sujeto de la cooperación social. En tal sentido, lo racional y lo razonable vienen a dar cuenta, a su vez, de los dos poderes que, como veremos, Rawls atribuye a los sujetos que actúan en el sistema de cooperación en tanto que personas morales, su capacidad para percibir y perseguir la realización de una idea determinada de bien (en el esquema de cooperación social, bajo la forma de un plan de vida) y su capacidad para adquirir y desarrollar un sentido de la justicia.

### 2.1.2.- *Las circunstancias de la justicia*

Como trasfondo a la idea de cooperación social se encuentra la noción de “circunstancias de la justicia”, es decir, “las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria.”<sup>162</sup> En efecto, la vida social supone, por una parte, una cierta comunidad de intereses, pero,

---

160.- Vid., PL, pp. 15-17.

161.- Freeman, Rawls, p. 483.

162.- *Theory*, p. 126.

por otra, también una determinada cantidad de conflictos. La comunidad de intereses se genera a propósito de la percepción de los miembros de la comunidad de que la cooperación con otros hombres permite una más amplia realización de fines y satisfacción de necesidades e intereses. Los conflictos, por su parte, provienen del desacuerdo en la forma en que han de distribuirse los beneficios del esfuerzo social. En tal sentido, la existencia de la vida social requiere principios que, por una parte, promuevan los intereses compartidos y, por otra, resuelvan los conflictos sociales, es decir, demanda principios de justicia.

En este contexto la idea de circunstancias de la justicia pone de manifiesto “la posibilidad y necesidad del derecho frente a la anarquía. El anarquismo en su sentido caótico de desordenada lucha de todos contra todos hace imposible las normas. Y en su sentido pacífico, como orden espontáneo, utópico reino del amor, las hace superfluas. Pero las circunstancias caracterizadas por la escasez y el egoísmo moderado nos proporcionan las bases objetivas de un conflicto controlable, de una situación intermedia en que las normas son posibles. La cooperación social no surge espontáneamente y hay necesidad de unas reglas del juego, que son prácticamente viables ya que la situación no es tan grave como para que las tensiones sean irreconciliables.”<sup>163</sup>

Estas circunstancias de la justicia son tanto de naturaleza subjetiva como objetiva. Las “circunstancias subjetivas” derivan de las diferencias entre los individuos: planes de vida, visiones de mundo, etc. Las “circunstancias objetivas”, en cambio, provienen de las semejanzas de los sujetos: el entorno compartido en el que desarrollan sus vidas, sus similares necesidades y capacidades, su igual vulnerabilidad frente al medio y a los otros, etc.<sup>164</sup>

En *Theory*, con todo, Rawls a los efectos de un análisis más claro de las

---

163.- Jesús I. Martínez García,, La Teoría de la Justicia en John Rawls, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, p.45.

164 .- El párrafo 22 de *Theory* se refiere específicamente a las circunstancias de la justicia. En él se especifica el contenido de las circunstancias “subjetivas” y “objetivas” de la justicia. Circunstancias subjetivas: individuos con: (1) planes de vida diferentes, (2) diferentes creencias y concepciones del bien, y (3) pretensiones conflictivas. Circunstancias objetivas: (4) semejanza entre los individuos en cuanto a necesidades y capacidades, (5) vulnerabilidad frente a los ataques de otros semejantes, (6) vida en un entorno compartido, (7) en condiciones de moderada escasez.

circunstancias de la justicia resume las circunstancias subjetivas bajo la noción de “mutuo desinterés” y las circunstancias objetivas bajo la idea de “escasez moderada”. Restringidas así las circunstancias pueden ser conceptualizadas como aquellas que se verifican cuando “cualesquiera personas mutuamente desinteresadas mantienen demandas conflictivas en cuanto a la división de las ventajas sociales bajo condiciones de moderada escasez.”<sup>165</sup>

La noción de “circunstancias de la justicia” es relevante para Rawls, toda vez que ella forma parte de la explicación de lo que significa que en una sociedad se planteen problemas de justicia. En tal sentido, no es fortuito que estas circunstancias sean conocidas por las partes en la posición original rawlsiana, pues teniendo las partes presentes las circunstancias de la justicia en la posición original adquiere sentido la tarea que se les ha encomendado: seleccionar principios de justicia.

Finalmente, en el contexto de *Theory*, es menester tener presente que la sociedad cuya estructura básica se busca modelar mediante la implementación de principios de justicia es aquella de naturaleza constitucional y democrática. Entendiéndose, en consecuencia, que los argumentos que se desarrollan en la obra, en su conjunto, constituyen “la base moral más apropiada para una sociedad democrática.”<sup>166</sup>

---

165.- *Theory*, p. 128.

166.- Aun cuando *Theory* es una obra de filosofía política, y por lo mismo, en sus páginas las ideas de “liberalismo” y “democracia” reciben un tratamiento explícito, al tratarse de una teoría filosófica sobre estas materias, es posible que el lector perciba cierta tensión entre las nociones abstractas de los conceptos políticos y sus relaciones ideales, y lo que efectivamente acontece en una práctica constitucional efectiva. Esta tensión se explica porque, en general, las relaciones entre la filosofía política (o una determinada teoría filosófico-política) y la política misma son de suyo conflictivas. Hay muchas razones para esta aserción. La óptica desde la cual la filosofía se enfrenta a la política, lo que la política demanda de una teoría filosófica y, finalmente, el ámbito en el cual se mueven una y otra son, por lo pronto, sólo algunos de los elementos que entran en conflicto en esta relación necesaria.

Así, en primer lugar, mientras la perspectiva propiamente filosófica es abstracta y demanda tomar distancia respecto de la contingencia diaria, la de la política es la del interés colectivo bajo circunstancias empíricas. Esta disparidad de enfoque redundante, por parte de los filósofos, en un distanciamiento de su propia comunidad de ideas. Pero el precio de la abstracción filosófica es, muchas veces, una suerte de solipsismo crítico que, cuando no pasa del todo desapercibido fuera de la academia, deviene en asertos no constructivos. Sin embargo, en segundo lugar, esta afirmación que puede aplicarse en general al quehacer filosófico se torna especialmente nociva cuando se trata de filosofía política. La razón de ello descansa en lo que la política misma demanda de la filosofía. Si ella (la filosofía política) ha de hablar con verdad respecto de algún tema político, esa verdad está (en teoría) llamada a ser

Pues bien, esta visión de la sociedad entendida como empresa cooperativa para el beneficio mutuo, sujeta a las circunstancias de la justicia, de carácter democrático y constitucional supone, a su vez, una determinada visión de los seres humanos en tanto que seres capaces de entrar a formar parte de semejante esquema cooperativo. En *Theory*, esta perspectiva de lo humano entra bajo la noción modélica de “persona moral”.<sup>167</sup>

---

puesta en práctica en la comunidad. Pues, “las verdades descubiertas o desarrolladas por los filósofos políticos pueden ser implementadas. Ellas mismas se ofrecen, de buena gana, al cuerpo legal. ¿Éstas son las leyes de acuerdo a la naturaleza? Promulguémoslas. ¿Es este el esquema justo de distribución? Establezcámoslo. ¿Es este un derecho humano básico? Asegurémolo. ¿Pues, qué más necesitamos saber de tales cosas?” Michael Walzer, “Philosophy and Democracy”, en John Rawls *Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Yomo III, Edited by Ch. Kukathas, Routledge, London, 2003, p. 318.

Pero, desgraciadamente, y en tercer lugar, mientras la filosofía política, incluso con su vocación práctica, se mueve en el mundo de las ideas y los sistemas abstractos, la política contingente se mueve en el cambiante mundo de las opiniones y deseos de la gente. De modo tal que, mientras los sistemas de pensamiento tienen la pretensión de la inmutabilidad de sus verdades, los sistemas políticos tienen que luchar contra la inestabilidad que producen los intereses divergentes del cuerpo social.

Conforme a lo anterior, es menester tener presente que el tratamiento que realizaremos de los aspectos liberales y democráticos de la teoría de Rawls se realizan desde la perspectiva de la filosofía política y, en tal sentido, no pretenden ser una descripción de un sistema realmente en curso. De ahí que, aunque efectivamente pensamos hay en *Theory* un ascendente liberal y democrático que hunde sus raíces en las tradiciones americanas y europeo occidental no resulta del todo pertinente la crítica que algunos han realizado de la obra, como si se tratase de una suerte de descripción justificativa del modelo político norteamericano.

167.- Antes de comenzar el tratamiento de la idea de persona moral conviene tener presente que nos encontramos ante una obra de filosofía política, cuyo norte es una reflexión racional en torno a lo que en un determinado tipo de sociedad ha de entenderse que es el sujeto moral. En tal sentido, la idea de persona moral, creemos, se presenta en la obra de Rawls como una realidad modelada por circunstancias internas y externas a los sujetos, a saber, la capacidad de tener una idea de bien y de adquirir un sentido de la justicia (circunstancias internas) y las circunstancias de la justicia en una sociedad democrática constitucional informada por una acertada idea de la justicia (circunstancias externas). Estas últimas revisten una gran importancia para la obra, pues como apuntábamos al inicio de esta sección, en *Theory* la interacción moral de los sujetos depende en gran medida de las estructuras sociales que las permiten y regulan. Por lo mismo, algunos intentos de vincular este concepto rawlsiano a ámbitos de naturaleza religiosa o metafísica parecen poco felices. Véase a este respecto el texto de Bonete, E., *Éticas Contemporáneas*, Cap. II., Editorial Tecnos, Madrid, 1990, pp. 89-132. Efectivamente este autor acierta en que la noción de “persona moral” con todo lo significativa que es no ha recibido el tratamiento que merece. Sin embargo, a nuestro juicio, equivoca en parte su análisis al no distinguir los ámbitos de racionalidad y razonabilidad en la estructura del sujeto moral rawlsiano conjuntamente con no vincular el concepto al trasfondo democrático liberal en que se forma el yo moral en Rawls. Por el contrario, sin hacer lo anterior, Bonete intenta adscribir las ideas de Rawls a un contexto metafísico ajeno a la intención del autor. Cosa diferente, con todo, es reconocer que el contenido y peso relativo que tiene la idea de “persona moral autónoma” en *Theory* es

## 2.2.- *Los sujetos del sistema de cooperación: personas morales, libres e iguales*

Como complemento de la idea de la sociedad, Rawls introduce una caracterización de los individuos que entran en ese esquema cooperativo. Igual que la idea de sociedad entendida como un esquema cooperativo es una idea política que Rawls piensa que está latente en nuestra cultura pública, una determinada concepción de la persona también forma parte de la cultura pública de una sociedad democrática: los miembros de una sociedad democrática se ven a sí mismos y unos a otros como personas morales libres e iguales. En esta caracterización el ingrediente fundamental es la idea de personalidad moral; si los ciudadanos se consideran unos a otros como seres libres e iguales es porque son personas morales. La libertad e igualdad que se atribuyen unos a otros, en tanto que ciudadanos, se basa en su condición más fundamental de personas morales. Si no podemos concebirlos de este modo, carece de sentido pensar en ellos como miembros libres e iguales de un sistema de cooperación social.

### 2.2.1.- *La idea de persona moral*

Fiel a su estilo, Rawls a lo largo de *Theory* va desarrollando progresivamente una definición de la personalidad moral. El resultado de tal desarrollo es la conceptualización siguiente: “las personas morales son distinguidas por dos características: primera, ellas son capaces de tener (y se supone que tienen) una concepción de su bien (expresado por un plan de vida racional); y, segunda, ellas son capaces de tener (y se supone que han adquirido) un sentido de la justicia, un efectivo deseo de aplicar y actuar normalmente sobre la base de principios de justicia, al menos en un cierto grado mínimo.”<sup>168</sup> Esta caracterización de la persona moral, a su vez, es considerada en *Theory* un elemento modélico que “entra en el razonamiento mediante el cual dichos

---

determinante al momento de elaborar una teoría comprensiva de la justicia como la que nos pretende presentar Rawls en este estadio de su pensamiento.

168.- *Theory*, p. 505.

principios (de justicia) son seleccionados.”<sup>169</sup> “De modo tal que una justicia igual se debe a aquellos que tienen la capacidad de tomar parte y actuar en conformidad con el entendimiento público de la situación inicial.”<sup>170</sup>

Tras esta aproximación a la idea de persona moral se distinguen dos aspectos diferenciados: primero: el poder racional del sujeto para la determinación de su bien bajo la forma de la idea de un “plan de vida”, el cual proporciona el elemento motivacional a la base de la elección de principios en la posición original; segundo: la razonabilidad de los sujetos expresada en el desarrollo efectivo de un “sentido de la justicia”, adquirido mediante la formación psicológica de la personalidad moral en el marco de diferentes contextos sociales adecuados. A continuación examinaremos cada uno de esos “dos poderes” de la persona moral: su capacidad para desarrollar y perseguir una idea propia de bien (vinculada a la noción de racionalidad) y su capacidad para adquirir y desarrollar un sentido de la justicia (idea vinculada a la razonabilidad de la persona moral).

#### 2.2.1.1.- *La capacidad para desarrollar y perseguir una idea de bien*

La capacidad del sujeto moral para desarrollar y perseguir un determinado bien supone, por lo pronto, una cierta idea del mismo y una vía para su realización. La idea de bien, a su vez, en la filosofía de Rawls admite una doble consideración. En primer lugar, desde una perspectiva general la idea de bien se presenta, simplemente, como todo lo que es racional hacer o perseguir (*goodness as rationality*). Sin embargo, en segundo lugar, dependiendo del estado de desarrollo de una teoría de la justicia, será posible hablar de una idea tenue y una plena de bien (*thin and full theory of good*). A su vez, el camino para desarrollar estas ideas se identifica con la noción de “plan de vida” (*plan of life*). Es en relación con este último, por otra parte, donde adquieren especial importancia los llamados “bienes sociales primarios” (*social primary goods*) y el principio aristotélico. En las pocas líneas que siguen nos haremos cargo de estas ideas.

---

169.- *Theory*, p. 505. El paréntesis es nuestro.

170.- *Theory*, p. 505.

a) *La teoría tenue del bien*. Siguiendo un discurso tributario de las teorías de la elección racional, Rawls identifica la idea tenue de bien con la expresión de una determinada elección adoptada al amparo de ciertos principios de elección, entre otros: los de eficacia de los medios disponibles, el de inclusión y el de probabilidad de ejecución exitosa.<sup>171</sup> Conforme a esta orientación, todo individuo que se enfrenta a una situación de elección debe maximizar sus beneficios teniendo en consideración los medios de que dispone; además ha de elegir, entre los planes posibles, aquellos de naturaleza más inclusiva, esto es, aquellos cuya realización comprende los objetivos de los planes descartados y además otros objetivos no presentes en ellos, o, siendo diferentes los objetivos de los cursos de acción posibles, los del plan elegido se presentan como más idóneos a los intereses del sujeto elector. Finalmente, en razón de los principios de eficiencia e inclusión, el sujeto actuante una vez definido su objetivo repara en la probabilidad de éxito de la empresa elegida, optando por aquel curso de acción que se muestra con mayores probabilidades de éxito.

Orientada la elección racional por los principios precedentes resta considerar las consecuencias generales del plan de acción. En este punto la noción de “racionalidad deliberativa” cobra especial importancia. Mediante la racionalidad deliberativa el sujeto actuante se sitúa en una posición privilegiada para sopesar los diferentes cursos de acción posibles y las consecuencias de los mismos, desde una perspectiva trascendente a la situación de elección.<sup>172</sup> Ello le permite optar por aquella alternativa que se presente como la más idónea a sus intereses.<sup>173</sup> En otros términos, deliberar racionalmente significa

---

171.- Vid. *Theory*, p. 412.

172.- Vid. *Theory*, p. 417.

173.- Un sencillo ejemplo puede ilustrar de buena manera la situación. Supóngase que el objetivo del sujeto actuante sea desplazarse en el menor tiempo posible desde Salamanca hacia Madrid. Para tal efecto dispone de tres medios de transporte: tren, autobús o automóvil. Estos son los medios “efectivos”. Luego, si dentro de su plan está desplazarse dentro de Madrid (sin apremio de tiempo), puede que el automóvil se presente como el medio más inclusivo, pues no sólo le permite arribar a la ciudad, sino también transitar por ella. Si el sujeto tiene su propio coche, además, probablemente este medio será el más seguro en su prestación (no depende de terceros para su desplazamiento). Finalmente, nuestro individuo puede considerar las consecuencias de su elección: merma económica, trabajo a realizar, riesgo de la

estar en condiciones de discernir el bien “aparente” del bien “real”, una vez definidos los intereses.

El resultado obtenido por este proceso decisorio, esto es, el bien como racionalidad (*goodness as rationality*), conforme a la teoría de Rawls, es susceptible de ser aplicado gradualmente desde la simple toma de decisión de actos particulares hasta la elección de principios de justicia en la posición original, es decir, la idea de “bien como racionalidad” se aplica a toda la teoría de la justicia. En tal sentido, en *Theory* el concepto *goodness as rationality*, entendido simplemente como expresión de la racionalidad de un agente en la selección de los medios tendentes a la obtención de un determinado resultado,<sup>174</sup> es de fundamental importancia y no ha de perderse de vista en el razonamiento que conduce a las partes en la posición original a la elección de unos principios de justicia en desmedro de otros.

Con todo, la idea tenue de bien (que por cierto expresa sin reserva la idea de *goodness as rationality*) es moralmente neutra en el sentido de que lo bueno así entendido no se identifica ni sirve como criterio para la determinación de la idea de “rectitud” de la acción o los principios; de modo tal que se puede predicar tanto de la elección racional de un hombre santo como de la de un villano.<sup>175</sup> Esta característica de la idea tenue de bien hace necesario que en *Theory* ésta se complemente con una idea completa de bien y, sobre todo, con una idea de lo recto (ver excursus del punto 2.2.3), a fin de garantizar que los principios de justicia elegidos en la posición original hagan posible el efectivo desarrollo del sujeto moral, tal como es caracterizado en la teoría.

---

conducción, etc., es decir, las consecuencias previsibles de su elección (razón deliberativa).

174.- Vid. *Theory*, p. 403.

175.- Para un análisis de las ideas de “elección racional”, “decisión racional” y su relación con las ideas de “normatividad” y “acción colectiva y teoría de la negociación”, véase John Elster, *Tuercas y Tornillos: Una Introducción a los Conceptos Básicos de la Ciencias Sociales*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996, Capítulos 3, 12, 13,14,15. Especial importancia tiene la idea de constrictión en términos de oportunidad del sujeto elector en un esquema social normado para entender las direcciones que puede adoptar la elección racional, pues aun cuando ésta es, en principio, formal, sin un contenido valorativo previo, lo cierto es que toda elección con implicaciones sociales se verifica en un contexto que, por una parte, hace posible el marco de interacción y, por otra, orienta la elección en una determinada dirección. Estas ideas, puestas en conexión con la de “bienes sociales primarios”, a su vez, dan cuenta de la relación que existe entre un individuo “autointeresado” y la base de un acuerdo social.

b) *La teoría completa del bien*. La idea completa de bien, a diferencia de la idea tenue, comprende la efectiva realización y respeto de un conjunto de fines y valores supremos: aquí entran en juego las virtudes morales en general y políticas en particular y, por sobre todo, el valor propio de la persona. Desde la perspectiva de Rawls, sólo es posible desarrollar una teoría completa de bien una vez que se han elegido los principios de justicia que han de informar la estructura básica de la sociedad, pues sólo a partir de ese momento, entre otras cosas, la idea de justicia tiene contenido. Por ello, “la consideración del bien de la persona Rawls la construye luego de derivar los principios de justicia; a diferencia de la teoría tenue, esta consideración incorpora la idea de bienes últimos valiosos en sí mismos. Asimismo, los argumentos de congruencia y unión social son parte de la teoría completa: ellos muestran cómo la justicia y la comunidad (tal como es definida por la justicia como equidad) pueden ser bienes intrínsecos para cada persona en una sociedad bien ordenada. La teoría completa también incluye una consideración de las virtudes morales y del valor moral que forma parte del concepto de una buena persona.”<sup>176</sup>

La diferencia entre la concepción tenue y completa de bien, con todo, no significa que necesariamente dentro de *Theory* exista una solución de continuidad entre una y otra idea, pues correctamente orientada la primera por la segunda y ambas por la idea de “rectitud” (en el sentido que veremos a continuación), resulta ser que la idea completa de bien puede comprender a la tenue, toda vez que los individuos son considerados personas morales. Pues, “una persona buena, o una persona de valor moral, es la que tiene, en un grado superior al promedio, los rasgos de amplia base del carácter moral que es racional que las personas deseen unas de otras en la posición original”.<sup>177</sup>

Ahora bien, debido a que en *Theory* lo que se persigue es la adopción de principios de justicia, es necesario trabajar con la idea tenue de bien, por lo menos en el contexto de la elección de principios de justicia distributiva informado por la idea de velo de la ignorancia (posición original); pues en él no es posible apelar a una noción más extensa de bondad de la que ofrece la idea

---

176.- Freeman, *Rawls*, Op.cit., p. 471.

177.- *Theory*, p. 483.

tenue de bien. Por ello, no diremos más de la idea completa de bien.

c) *La idea de plan de vida.* Como señalábamos hace un momento, el desarrollo y realización efectiva de una idea de bien (tenue o completa), por su parte, se verifica en la vida de todo sujeto moral bajo la forma de un plan de vida. Éste es, en el contexto de *Theory*, un curso de acción posible elegido en consideración a un conjunto de valores y preferencias cuyo objetivo es permitir a quien lo sigue la satisfacción de sus intereses particulares y superiores durante el curso de toda una vida. La elección de este plan, a su vez, por una parte, ha de realizarse con pleno conocimiento de los hechos relevantes para una elección racional y teniendo a la vista el sistema de fines y valores fundamentales del sujeto actuante, y, por otra, ha de ser permitida por el sistema en cuyo seno se verifica la elección. En otras palabras, en la idea se integran las nociones tenue y completa de bien junto a la de rectitud que opera en este dominio como restricción (razonable) a lo que los sujetos deben considerar como bueno (racional) (ver excursu 2.2.3).

Teniendo en mente la definición tenue de bien que se maneja en *Theory* (el bien como racionalidad), para que un plan de vida de un individuo sea considerado, a su vez, bueno (por lo menos en el sentido precedente) debe, luego de una detenida consideración sobre las consecuencias de su elección, ser congenial con la aplicación de los principios de la elección racional ya estudiados.<sup>178</sup>

Ahora bien, aunque la idea de bondad como racionalidad, como ya lo indicamos, nada nos dice sobre el contenido de la elección en términos valorativos, es decir, en cuanto a la elección de los fines últimos y valores dominantes, la idea misma de plan de vida comprende unos y otros, junto con una jerarquización de los mismos. Así, de alguna manera, todo plan de vida

---

178.- En palabras de Rawls el plan de vida ha de cumplir un conjunto de condiciones: "primera, un plan personal de vida es racional si, y sólo si, (1) es uno de los planes que es consistente con la aplicación de los principios de elección racional cuando ellos son aplicados a todas las características relevantes de la situación, y (2) este plan, entre aquellos que se encuentran en aquella condición, es el que sería escogido por él con total deliberación racional, esto es, con total conciencia de los hechos relevantes y luego de una cuidadosa consideración de las consecuencias. Segunda, los objetivos e intereses personales son racionales si, y sólo si, han de ser fomentados y previstos por un plan que es racional para él." *Theory Rev.*, pp. 358-359.

refleja una idea comprensiva de bien. Por lo anterior, la noción de goodness as rationality, sin perder su carácter neutro, aparece orientada dentro de un plan de vida hacia una idea completa y no tenue de bien.

Esta compleja relación entre las ideas tenue y completa de bien, presente en la noción de plan de vida, de alguna manera, también define el objeto de *Theory*: la búsqueda de unos principios de justicia tales que permitan el desarrollo de planes de vida conforme a una determinada idea de la persona moral y la sociedad entendida como una empresa cooperativa para el beneficio recíproco. Si se piensa con detenimiento la relación precedente, resulta que es posible afirmar que los planes de vida realizados en una sociedad informada por una concepción de la justicia, acordada en la posición original rawlsiana, son únicamente aquellos permitidos por los principios elegidos en el procedimiento; por eso la aplicación de la idea completa de bien se lleva a cabo una vez definidos los principios de justicia y no antes. Ello explica, pensamos, la manera en que las ideas tenue y completa de bien, junto con la noción de plan de vida se articulan en el esquema de elección de principios de justicia propuesto en *Theory*: en la posición original las partes desconocen su plan de vida y su idea completa de bien, pues en estricto rigor aún no tienen contenido, pero no la teoría tenue del bien que entre otras cosas es necesaria para determinar el índice de bienes sociales primarios. Esta articulación, empero, no está exenta de problemas.

En efecto, una de los elementos que caracteriza la posición original (la instancia decisoria sobre principios de justicia) es la de “velo de la ignorancia”. Éste, dentro de sus características y efectos, tiene la virtud de dejar oculto a las partes, entre otras cosas, sus respectivos planes de vida. Con ello se plantea el siguiente problema: cómo pueden los sujetos electores decidir sobre principios de justicia si desconocen sus planes de vida y, por lo mismo, no sabes si los principios elegidos fomentarán la realización de sus intereses. Como sabemos, para solucionar este problema, Rawls recurre a la idea de bienes primarios (esta noción se desarrolla con mayor detenimiento en el punto 3.2.2.) y a la de principio aristotélico.

d) *El principio aristotélico*. Conforme a la exposición precedente, la introducción

de la idea de bienes sociales primarios como un elemento motivacional de la elección de las partes en la posición original resulta necesaria dentro de la teoría (más adelante volveremos sobre ellos más detenidamente). Sin embargo, junto con la idea de bienes sociales primarios, Rawls introduce otra noción en relación con la capacidad del sujeto moral para desarrollar y perseguir una determinada idea de bien. Esta nueva idea, de la cual no teníamos noticia antes de *Theory*, es el denominado “principio aristotélico”. Con arreglo a ese principio se supone que “en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan, o cuanto mayor es su complejidad.”<sup>179</sup> El principio aristotélico admite una lectura tanto desde la óptica de la teoría de la elección racional como desde la de la motivación. Desde la primera, Rawls lo vincula con el principio de “inclusión”, incluso como la más natural forma de inclusión y, por lo mismo, de completitud de un sistema de elección. Como elemento motivacional el principio representa, según Rawls, un profundo hecho psicológico que junto a la noción de plan racional de vida y a otros hechos generales (los deseos e inclinaciones y la interacción social) forma parte de nuestros juicios morales considerados en equilibrio reflexivo.<sup>180</sup>

Vinculado el principio aristotélico a la teoría de la elección racional, es razonable pensar que las partes, en una situación de elección (incluso tras el velo de la ignorancia) han de elegir aquellos principio de justicia cuya realización suponga la posibilidad de actualizar en un grado superior las capacidades de los sujetos morales, es decir, principios que sean inclusivos y supongan la posibilidad de un desarrollo pleno de las capacidades del individuo.

Con todo, Rawls es muy claro en señalar que el principio aristotélico no es

---

179.- *Theory*, p. 426.

180.- Mediante la inclusión del principio aristotélico Rawls intenta evitar el excesivo formalismo que representa la idea del “bien como racionalidad” plasmada en un plan de vida, suponiendo que ésta tiene un contenido neutro y no sirve de base motivacional. Para solucionar este defecto Rawls supone que el contenido de un plan de vida (para ser considerado desde una perspectiva general) como “bueno” recibe su materia desde una cuádruple perspectiva: primera, la naturaleza de los deseos e inclinaciones humanas; segunda, la existencia de habilidades y capacidades; tercera, el principio aristotélico y, cuarta, los hechos generales de la interacción social.

una ley general e invariable de la psicología humana; incluso, la idea de bien como racionalidad de un hombre en términos de plan de vida no se ve alterada si ese principio no se verifica en algunas personas.

Recapitulando. En *Theory* el poder racional del sujeto moral se verifica por su capacidad para desarrollar y perseguir una idea tenue y completa de bien. Especial importancia tiene, con todo, la idea tenue de bien, puesto que ella es incorporada en la posición original dentro de la orientación motivacional de las partes. La neutralidad moral de la idea tenue de bien hace necesario, en todo caso, que en la posición original las partes sometidas al velo de la ignorancia sepan que cada una de ellas tiene en efecto un plan de vida, contexto en el cual se desarrolla su idea de bien, aunque no conozcan particularmente cuál es el suyo propio. La idea de plan de vida, a su vez, supone la existencia de determinados bienes que lo hacen posible. La comprensión de este hecho básico pone de manifiesto frente a las partes que el objeto de los principios de justicia que han de ser elegidos en la posición original es, precisamente, la distribución equitativa de tales bienes a través de la estructura básica de la sociedad. Ahora bien, dada la caracterización de las partes en *Theory*, resulta que los bienes a ser distribuidos (bienes sociales primarios) han de ser idóneos para la realización de planes de vida que den cuenta de la persona moral tal como ha sido caracterizada en la teoría (racional y razonable). En este sentido, el principio aristotélico invita a las partes a escoger aquellos principios que se muestran más inclusivos en la realización de tal cometido.

#### *2.2.1.2.- La capacidad para adquirir y actuar conforme a un sentido de la justicia*

Los principios de elección racional unidos a los criterios de la razón deliberativa y a la idea completa de bien dan cuenta del aspecto racional de la personalidad moral del hombre. Sin embargo, este aspecto racional que se identifica con la capacidad para buscar, percibir y desarrollar una determinada idea de bien es sólo una parte de la estructura moral del individuo. Y, aunque importante, a los efectos de la teoría de la justicia, no es la principal. En efecto, a esta capacidad para percibir, buscar y alcanzar el bien hay que añadir la capacidad para tener

un sentido de la justicia, es decir, la disposición permanente a actuar conforme a principios de justicia, o, de manera más general aún, esa compleja capacidad humana de comprender, aplicar y actuar conforme a principios de justicia.

En *Theory* el tema de la capacidad del sujeto moral<sup>181</sup> para adquirir y actuar conforme a un sentido de la justicia se aborda desde una doble perspectiva. En primer lugar, se indaga sobre los mecanismos y métodos del aprendizaje moral desde el ángulo de la psicología moral (cuestiones relativas a la formación del yo moral).<sup>182</sup> En segundo lugar, se pone de manifiesto la importancia de un desarrollo adecuado del yo moral para el logro de la estabilidad en una sociedad informada por una concepción de la justicia. Dejaremos para más adelante las consideraciones referidas a la estabilidad del sistema, centrando por el momento nuestra atención en la formación del yo moral desde el punto de vista de la teoría del aprendizaje moral.

#### 2.2.1.2.1.- *Teorías del aprendizaje moral*

Como señalábamos unas líneas más arriba, el sentido de la justicia supone la capacidad para comprender, aplicar y actuar conforme a principios de justicia. En esta aproximación a la idea se integran tres aspectos diferenciados: una dimensión cognitiva, una emotiva y, finalmente, una motivacional. La dimensión

---

181.- Las cuestiones relativas al yo moral son una constante en la obra de Rawls. Ya en su tesis doctoral le dedica unas páginas en su Sección 2, Parte III. Con todo se trata de un análisis desde la perspectiva moral sobre las facultades intelectuales del sujeto, muy similar al que se desarrolla luego en el *Outline of a Decision Procedure for Ethics* de 1951.

182.- “Rawls, que tenía una expectativa modesta para *Una Teoría de la Justicia*, fue sorprendido por el impacto que ésta produjo. Ciertamente la obra no emergió de la nada, pues sus principales argumentos habían sido tratados en artículos de revista, y un borrador mecanografiado del libro había circulado entre los estudiantes universitarios, muchos de los cuales ocuparon puestos académicos en otras universidades a comienzos de 1970. Con todo, el trabajo tuvo un éxito inesperado. Es interesante especular sobre qué habría escrito Rawls si el libro hubiese tenido un éxito meramente modesto. Él había planeado escribir un libro sobre psicología moral, pero, en vez de eso, se vio forzado a defender su teoría de la justicia. Desde mi punto de vista, las cuestiones más importantes y duraderas que surgieron a propósito del trabajo de Rawls conciernen a su concepción de la motivación humana, un libro sobre psicología moral debía haber sido el siguiente paso en el desarrollo de su trabajo. Pero, tal como sucedieron las cosas, sus energías de alguna forma se consumieron teniendo que defender muchas de las afirmaciones hechas en su libro, y finalmente llegó a cambiar las bases de su argumentación desde un kantismo (no del todo desarrollado) a una forma de relativismo, que prescindía de la concepción kantiana de agente humano.” Paul Graham, *Op.cit.*, p. 7.

cognitiva supone la competencia de juicio moral, es decir, la capacidad para juzgar con arreglo a principios morales no convencionales; la dimensión emotiva remite a la existencia de ciertos sentimientos morales, tales como la culpa (sentimiento generado por la percepción de haber uno cometido una injusticia); el resentimiento (sentimiento producido por la percepción de la injusticia ajena), y otros sentimientos y actitudes (vergüenza, reparación, etc.); finalmente, en virtud de la dimensión motivacional del sentido de la justicia, el sujeto desea actuar respetando las exigencias de los principios de justicia.

Puestas así las cosas, el problema a resolver es determinar qué tipo de teoría psicológica del aprendizaje moral logra dar cuenta de mejor manera de la adquisición de esa compleja capacidad que denominamos "sentido de la justicia". Según Rawls, a propósito de este problema, en el ámbito de las teorías del aprendizaje moral es posible distinguir, a grandes rasgos, dos tradiciones: una que deriva de la línea de pensamiento empirista, especialmente dentro de la orientación utilitarista (representada por Hume y Sidwick y más recientemente por la teoría del aprendizaje social), y otra de ascendiente racionalista (representada por Rousseau y Kant, y más recientemente por la psicología evolutiva de Piaget y Kohlberg).

La tradición empirista concibe a los individuos como naturalmente tendiendo a satisfacer sus propias necesidades, sin preocuparse del daño que puedan ocasionar a terceros o a la sociedad en su conjunto. En tal sentido, esta orientación supone, por una parte, la necesidad y posibilidad de modelar el carácter moral de un individuo naturalmente egoísta mediante un proceso de condicionamiento a través de castigo o recompensa conforme a si la conducta realizada por el sujeto actuante es o no la esperada socialmente, y, por otra parte, supone que para la adquisición de principios de justicia en particular y morales en general no es necesario que el sujeto moral haya adquirido una consciencia desarrollada, pues el proceso de condicionamiento se verifica en las fases tempranas de la vida, siendo los sentimientos morales del sujeto adulto, las más de las veces, simple expresión de los adquiridos en la primera infancia. Según Rawls el psicoanálisis freudiano guarda alguna similitud con esta tradición, pues en el desarrollo de las diferentes etapas freudianas de la formación de la estructura de la personalidad, el sujeto infantil va

progresivamente introyectando un conjunto de normas (sociales) producto del proceso de “represión” que el progenitor correspondiente ejerce sobre su yo edípico o eléctrico, siempre a nivel inconsciente. El punto de conexión entre las diferentes teorías susceptibles de ser incluidas dentro de esta tradición (o relacionadas con ella, como el psicoanálisis), pensamos, viene dado por la prescindencia de la figura de un yo consciente y deliberante tanto en el proceso de adquisición de los principios de justicia como en la fase de aplicación de los mismos.

La tradición racionalista, por su parte, a diferencia de la precedente, se caracteriza por dos elementos: primero, en la formación de la estructura de la personalidad moral no son tan relevantes las parejas estímulo-respuesta, castigo-recompensa, sino la toma de conciencia progresiva del sujeto actuante de su valor como miembro de un cuerpo social y del reconocimiento del valor de los otros; segundo, la formación del yo moral se considera expresión de la naturaleza social del hombre.<sup>183</sup> En tal sentido, para esta tradición, la formación de la persona moral es, idealmente hablando, el resultado de un proceso

---

183.- Rawls trae a colación estas orientaciones psicológicas con el fin de explicar su propia idea de la “psicología moral” de un individuo, y no como un intento de dar cuenta del estado de la ciencia psicológica. Con todo, pensamos, el tratamiento que hace de estas “dos tradiciones” es desafortunado. En efecto, no resulta para nada claro ni justificada la idea misma de las “dos grandes tradiciones psicológicas”. Más grave que lo anterior, Rawls evidencia una despreocupación significativa por las orientaciones psicológicas contemporáneas a su obra. Ese descuido se hace evidente en la bibliografía que toma como referencia para sostener sus ideas y en la vinculación de teorías psicológicas que son esencialmente divergentes. En cuanto a la bibliografía propuesta en la obra nada se dice de los trabajos de Watson y Skinner. Son estos pensadores, entre otros, quienes articulan de manera científica las ideas de condicionamiento operante y respondiente con la de formación de la estructura psicológica y moral de los individuos y no, como supone Rawls, los filósofos morales anglosajones de la vertiente utilitarista, por más sugerentes que hayan podido ser sus ideas al respecto. Además, pensamos, es un equívoco no menor poner en relación la teoría psicoanalítica freudiana con la ambientalista conductual: es precisamente la incorrecta modelación ambiental de la libido, enclaustrada en el ello, lo que genera la neurosis del individuo (infantil y adulto), en consecuencia los procesos de condicionamiento poco tienen que decir como fundamentos de la estructura de personalidad, sino todo lo contrario: el modelo normativo está llamado a dar cuenta de la realidad del inconsciente y propender a su liberación. Finalmente, el descuido en la obra es patente al no considerar, siquiera, ciertas orientaciones contemporáneas a *Theory* probablemente afines a ella en algunos aspectos importantes: no hay ninguna remisión, por ejemplo, a las ideas de Adler o Frankl (psicoanálisis más próximos a las ideas de orientación por planes de vida); como tampoco a las ideas humanistas de Maslow o Rogers, etc. Es cierto que hay una breve remisión a Piaget y su teoría de la evolución de la conciencia moral y, en especial, a los trabajos de Lawrence Kohlberg; sin embargo, un tratamiento más delicado y cuidadoso no hubiese estado de más.

natural de maduración moral que se ha producido en condiciones favorables.

De acuerdo a esta última orientación, el aprendizaje moral tiene que ver con nuestras capacidades intelectuales y emocionales innatas desarrolladas conforme a su tendencia natural. Cuando las circunstancias sociales así lo permiten, esta base cognitiva y afectiva inherente al sujeto moral, hace posible el desarrollo y adhesión a principios de justicia que especifican un esquema de cooperación social equitativo, en el cual los individuos experimentan una simpatía natural hacia sus semejantes.<sup>184</sup>

Aun cuando Rawls reconoce ciertos méritos a la tradición empirista, se decanta a favor de la racionalista.<sup>185</sup> Esta toma de posición es perfectamente congruente con la dimensión cognitiva del sentido de la justicia: la adhesión a los principios supone una actitud reflexiva y crítica hacia los mismos. Por lo demás, una aceptación crítica de los principios de justicia ciertamente tiene mayores posibilidades de lograr una motivación adecuada en el sujeto actuante, al mismo tiempo que hace comprensibles para el resto de los miembros de la comunidad las acciones particulares que se realizan en razón de esos principios.

#### *2.2.1.2.2.- Etapas del desarrollo psicológico moral de los individuos y tipos de moral*

En la tradición racionalista el desarrollo moral de los individuos se verifica de manera progresiva en el tiempo y supone una actualización de las potencialidades del sujeto mediante un proceso de maduración natural en condiciones sociales apropiadas. En *Theory*, Rawls describe el proceso de formación de la conciencia moral como un proceso que pasa por tres etapas. Con todo, no se trata de compartimentos estancos absolutamente

---

184.- Vid., *Theory*, p. 459-460.

185.- Aun cuando en algún momento Rawls sentencia: "no trataré de valorar los méritos relativos a estas dos concepciones del aprendizaje moral. Seguramente, es mucho lo que hay de correcto en ambas, y parece preferible intentar combinarlas, de un modo natural." (*Theory*, p. 461), esta aserción, nos parece, debe entenderse en el sentido de que en ciertas etapas de la formación del yo moral, en la primera infancia, por ejemplo, es posible que la diada estímulo-respuesta funcione, pero siempre combinada con los elementos propios de la teoría racionalista (por lo pronto la idea de reciprocidad).

diferenciados los unos de los otros, sino más bien de fases sucesivas y, en cierto sentido, en atención al desarrollo de los individuos, complementarias las unas con las otras. Cada etapa del desarrollo moral, a su vez, expresa un tipo determinado de moral: una moral de autoridad, una moral de asociación y, por último, una moral de principios.<sup>186</sup>

Brevemente. Una moral de autoridad es un tipo de moral preconventional de preceptos y mandatos de autoridad, adquirida en el seno de las relaciones familiares. Ella se verifica por el acatamiento de prescripciones impuestas por quienes tienen autoridad (en primer término, los padres en relación a los niños) mediante la amenaza de la fuerza o castigo para el caso de contravención a los preceptos. Sin embargo, en condiciones favorables la fuente de la estabilidad del orden normativo reside no tanto en la amenaza de sanciones como en el reconocimiento mutuo (entre padres e hijos) del amor recíproco. Una moral de asociación, por su parte, es una moral convencional sobre normas, principios y valores adquiridos en el marco de las relaciones cara a cara en grupos pequeños. Ella representa una idealización de ciertos tipos-roles sociales caracterizados de una determinada manera y valorados conforme a la función que cumplen en la sociedad. No se trata ya de una mera determinación conductual por vía exógena, sino de una verdadera valoración de un tipo de vida vinculado a un ideal de rol. Sin embargo, la motivación del sujeto moral en este estadio no obedece a un reconocimiento de las razones mismas de la valoración de una conducta determinada, sino más bien al reconocimiento social que una acción tiene en el cuerpo social y a la percepción de un beneficio del conjunto en la medida que cada uno realiza el tipo ideal. Finalmente, una moral de principios es una moral de naturaleza posconventional de principios e ideales morales que se han desarrollado a la luz de la reflexión racional. Supone un reconocimiento del valor intrínseco de la conducta propuesta, mediante una toma de conciencia progresiva sobre la rectitud de la misma, la cual se verifica en tanto cualquier individuo en condiciones favorables y dentro de un esquema social determinado arribaría, en razón de su autocomprensión ( y de los demás miembros del grupo social

---

<sup>186</sup> Esas tres etapas se corresponden grosso modo con los tres niveles de desarrollo moral –pre-convencional, convencional y post-convencional– de L. Kohlberg.

también) como sujeto moral.

En este escenario, la “moral de principios” representa el último estadio del desarrollo moral y, también, el más deseable. Conforme a *Theory*, la moral por principios se manifiesta, básicamente, de dos formas: primera, como sentimiento de justicia y rectitud, en cuyo caso representa el grado más excelso del desarrollo moral y comprende tanto a la moral de autoridad como a la de asociación (siempre y cuando ellas sean expresión de una sociedad informada por alguna concepción de la justicia). Segunda, como amor a la humanidad y autodominio. Ambos aspectos de la “moral de principios”, como estadio terminal de la formación del yo moral, hacen posible así un sentido adecuado de la justicia por parte de los sujetos.

La adquisición de este sentido de la justicia, entendido como la capacidad para comprender, desear y efectivamente actuar conforme a los principios de justicia, cuya adquisición es el resultado natural de un proceso de maduración desarrollado en condiciones favorables.

Como sabemos, la capacidad para adquirir un sentido de la justicia y actuar respetando sus exigencias, unida a la capacidad para percibir y alcanzar una idea de bien, en un plan de vida, constituyen los poderes morales que caracterizan la personalidad moral de los seres humanos. A esas dos capacidades están asociados ciertos intereses de orden superior que explican por qué a los individuos en tanto que personas morales los concebimos como libres e iguales. Veamos brevemente qué significa esto.

### *2.2.1.3.- Los “poderes morales” y los “intereses supremos” de los sujetos como personas morales*

En *Theory*, las personas morales son, por una parte, racionales, es decir, capaces de percibir y desarrollar una determinada idea de bien y, por otra, son razonables, esto es, capaces de adquirir y desarrollar un sentido de la justicia. Estas dos capacidades constituyen en su conjunto “los poderes morales” del individuo y definen al sujeto moral en cuanto miembro plenamente cooperante (durante toda su vida) de la sociedad tal cual la hemos definido.

Rawls asocia, a su vez, el desarrollo y ejercicio de ambos poderes

morales a lo que él denomina ciertos “intereses de orden supremo” de los individuos en tanto que personas morales. En tal sentido, por encima de los variados y cambiantes intereses que puedan tener los individuos, Rawls además les atribuye, como personas morales (y no como “personas determinadas”), dos intereses de orden supremo por realizar y ejercer sus dos facultades: como personas morales los seres humanos no sólo tienen interés en realizar sus aspiraciones, sino al mismo tiempo i.- el interés en preservar y poder ejercer su capacidad para formarse y revisar una concepción del bien, y también ii.- para preservar y actuar conforme a su sentido de la justicia. Frente a los demás intereses particulares que puedan tener, estos dos intereses son «intereses de orden supremo», en el sentido de que son «supremamente regulativos». Ahora bien, dado que, como «personas determinadas» que son, las personas morales poseen «determinados esquemas de fines últimos, una particular concepción del bien», a esos dos intereses regulativos añade Rawls un tercero: el interés en proteger y promover la concepción del bien que en un momento dado puedan tener, cualquiera que ésta pueda resultar ser. Este interés, sin embargo, es de orden superior, no supremo, de modo que está subordinado a aquellos otros dos intereses de orden supremo. En cuanto que característicos de la personalidad moral, estos tres intereses son, por lo demás, intereses universales, atribuidos a todos los seres humanos en tanto que personas morales.<sup>187</sup>

Rawls en todo momento tiene presente esta caracterización de los sujetos morales y sus intereses supremos. Por ello, tanto la posición original como la sociedad bien ordenada incorporan en sus respectivos diseños estas ideas. En efecto, en el esquema de la posición original, los intereses de orden supremo permiten, por una parte, orientar la elección de principios de justicia y, por otra, garantizar que existe una base de igualdad mínima pero suficiente entre las partes que permite que se vean a sí mismas como capaces de elegir principios de justicia y de adecuar sus acciones a la luz de los mismos. La idea de sociedad bien ordenada, por su parte, como veremos, desde un principio incorpora la idea de sujetos morales, libres e iguales como concepto fundamental: los miembros de una sociedad bien ordenada se ven a sí mismos

---

187 .- Vid., KC, párrafo 1.4.

y unos a otros como personas morales libres e iguales.

### *2.2.2.- La libertad y la igualdad de los sujetos como personas morales*

Ahora bien, el desarrollo efectivo de una idea de bien y de un sentido de la justicia supone que los sujetos morales son, a su vez, libres e iguales. En este contexto, la idea de libertad mienta tres cosas: en primer lugar, quiere decir que los sujetos morales son fuentes autogenerantes de pretensiones. Esto significa que son capaces de determinar su acción de manera autónoma.<sup>188</sup> En segundo lugar, significa que la persona moral es capaz de generar sus propios sistemas de fines y no verse incondicionalmente sujetos a ellos. “Las partes se conciben a sí mismas como personas libres que pueden revisar y alterar sus objetivos finales y que, por lo mismo, dan prioridad a la preservación de su libertad en este sentido.”<sup>189</sup> En tercer lugar, finalmente, las personas morales se consideran a sí mismas como responsables por los fines escogidos, esto es, son capaces de ajustar sus expectativas y fines a la luz de las circunstancias empíricas y de las exigencias normativas derivadas de la estructura social y los principios que la gobiernan.

Por su parte, que las personas sean consideradas iguales quiere decir que todos son capaces en la misma medida de entender y ajustar su conducta a una concepción pública de la justicia. En tal sentido las palabras ya citadas de Rawls: “se debe igual justicia a aquellos que tienen la capacidad de tomar parte y actuar en conformidad con el entendimiento público de la situación inicial.”<sup>190</sup> Las personas morales, además, son igualmente dignas de actuar por sí mismas o de ser representadas en cualquier tipo de procedimiento destinado a escoger los principios de justicia que han de informar la sociedad. Si son considerados iguales es porque en tanto morales se entiende que no sólo son capaces de articular una concepción del bien a la luz de la cual elevarán pretensiones, sino que también tienen un sentido de la justicia igualmente efectivo que les llevará a ajustar esas pretensiones a las exigencias dervadas

---

188 .- Esta idea se vincula, además, con la de mutuo desinterés en un sentido positivo, ver más adelante en apartado referido al ideario kantiano.

189.- *Theory Rev.*, p. 475.

190.- *Theory*, p. 505.

de normas e instituciones justas.

La igualdad de la persona moral, como es dable observar, no deriva en la filosofía de Rawls de una base distinta a la de los dos poderes de la persona moral. De modo tal que “la igualdad no está en compartir los mismos objetivos o ideales o valores últimos (como es el caso en lo que solemos llamar ‘comunidades’, tales como las iglesias, las asociaciones científicas, las universidades, etc.), sino en aquellos deberes y derechos ligados a capacidades específicamente morales, y esto constituye el rasgo distintivo de la sociedad política respecto a las comunidades.”<sup>191</sup>

Pues bien, los dos poderes morales de los individuos, junto a las ideas de libertad e igualdad que de ellos se derivan y que hacen posible la realización de los intereses supremos de la persona moral, son la adecuada contrapartida a la idea de sociedad entendida como un sistema de cooperación social, tal como la hemos esbozado con anterioridad. Las ideas precedentes constituyen, pensamos, el núcleo de la teoría. Por ello, es posible encontrarlas, bajo diferentes formas y funciones, en las otras dos concepciones modelo: la sociedad bien ordenada y la posición original.

Antes de avanzar un paso más en nuestra investigación sobre *Theory*, pensamos, es conveniente que nos detengamos un momento en una de las cuestiones complejas de la teoría de Rawls: la relación entre lo bueno y lo recto o, si se quiere, la relación entre lo racional y lo razonable.

### 2.2.3.- *Excursus sobre las ideas tenue y completa del bien y la noción de rectitud*

*Justice as fairness*, como sabemos, es una teoría de naturaleza deontológica; en ella, a diferencia de las teorías teleológicas, la idea de rectitud es prioritaria a la de bien. Hemos de examinar, pues, de qué forma la teoría concibe la idea de rectitud y de qué forma la articula en relación con la de bien. Rectitud (*rightness*), en este contexto, mienta la idea de un criterio de evaluación de un sistema ético completo, con su respectiva escala de virtudes y principios debidamente desarrollados, dentro de los cuales la justicia es una virtud más y

---

191.- Emilio Martínez Navarro, *Solidaridad Liberal, La Propuesta de John Rawls*, Editorial Comares, Granada, 1999, pp. 70-71.

sus principios tienen un alcance limitado. Rawls piensa, por lo menos en *Theory*, que de tener éxito el procedimiento contractualista de derivación de los principios de justicia propuesto en la obra, éste incluso podría ser extendido a la determinación de principios morales diferentes a la justicia y, en último término, a un sistema ético en su conjunto. De ser ello posible, sería factible desarrollar no sólo una teoría contractualista de la justicia (*justice as fairness*), sino también una teoría contractualista más amplia (*rightness as fairness*).<sup>192</sup>

Ahora bien, en el contexto de *justice as fairness*, el primer problema que tiene que resolver Rawls desde una perspectiva deontológica es el de articular de manera armónica las ideas de elección racional con la de rectitud de la misma, o lo que es igual, la idea de racionalidad con la de razonabilidad. En *Theory*, desgraciadamente, la relación entre lo bueno y lo recto (dos de los tres conceptos éticos fundamentales, el otro es el de “valor”) no se aprecia de manera nítida. Tal vez por ello, en 1988 Rawls publicó un pequeño trabajo con el título de “*The Priority of Right and the Ideas of Good*”.

En este artículo (escrito ya desde la perspectiva de *Political Liberalism*) echa luces, de manera más ordenada y sistemática, sobre cómo se han de articular las ideas de bien y rectitud, y en qué sentido la noción de rectitud tiene prioridad sobre la idea de bien. Cuando se habla de la “prioridad” de la idea de rectitud sobre la de bien, no se establece una jerarquización de las ideas. En realidad Rawls cree que es posible articularlas como ideas complementarias: “en una frase: la justicia señala el límite, el bien muestra el objetivo. Así, lo recto y lo bueno son complementarios, y la prioridad de lo recto no niega este hecho.”<sup>193</sup>

En este contexto, la idea de lo “recto” queda definida por los principios acordados en la posición original. Una vez establecidos, esos principios limitan las concepciones del bien que pueden perseguirse en la sociedad (concepción plena del bien). Pero para la obtención de los principios necesitamos alguna idea del bien; eso viene dado por la preferencia por los bienes primarios, que

---

192.- Vid., *Theory*, p. 17.

193.- Rawls, “The priority of Right and Ideas of the Good” en C.P., p. 449-450. En adelante, PR.

procede de la teoría tenue del bien. Es en este sentido en el que Rawls dice que “lo razonable presupone y subordina lo racional”<sup>194</sup>

La prioridad de lo recto frente a lo bueno explica así de qué manera lo razonable (un determinado sentido de la justicia) presupone lo racional (*goodness as rationality*) y está preordenado a lo racional. Esta relación, además, hace comprensible, en la etapa decisoria de la posición original, la forma en que las partes pueden alcanzar un acuerdo unánime sin temor a ver injustamente favorecido un determinado plan de vida en desmedro de otro. Finalmente, una vez alcanzado el acuerdo sobre los principios de justicia, la prioridad de lo recto frente a lo bueno permite el desarrollo armónico de las diferentes visiones de mundo en el marco de una sociedad que se estructura y orienta sobre la base del valor moral de la persona.

Pues bien, la capacidad del sujeto moral de desarrollar y perseguir una determinada idea de bien, conforme a la teoría rawlsiana, supone, en pocas palabras, decidir racionalmente lo recto debidamente motivado.

### 2.3.- *La idea de sociedad bien ordenada*

La conceptualización del sujeto moral como un individuo libre e igual, dotado de la capacidad para elaborar, revisar y llegado el caso modificar una determinada idea de bien y de la aptitud para adquirir un sentido de justicia, explica la posibilidad y necesidad de la sociedad entendida como una empresa cooperativa para el mutuo beneficio, sujeta a las circunstancias de la justicia. Sin embargo, llegados a este punto surge naturalmente la cuestión de los diferentes modelos sociales. En efecto, dentro de las múltiples posibilidades de ordenación social sólo algunas darán en mayor medida cuenta de la naturaleza moral de los individuos. Por lo pronto, en razón del sentido de la justicia, sólo aquellos modelos sociales informados por una determinada concepción de la justicia reconocida como tal por los miembros del cuerpo social tendrán la aptitud de propender al desarrollo de los dos poderes del sujeto moral y, por lo mismo, a la efectiva realización del mutuo beneficio del esfuerzo común. El

---

194 .- KC, en CP, p. 317. Vid., también PR., p. 472.

estudio, caracterización e importancia de estos modelos entra en *Theory* bajo la idea de “*well ordered society*” (sociedad bien ordenada).<sup>195</sup>

La idea de sociedad bien ordenada, al igual que la de persona moral, constituye un concepto modélico de *Theory*; sus notas definen el ideal formal de una sociedad que hace justicia a la condición de sus miembros como personas morales libres e iguales. En *Theory* la sociedad bien ordenada es definida como una sociedad “diseñada para alcanzar el bien de sus miembros, y efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Así, es una sociedad en la que cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y las instituciones sociales básicas satisfacen y se sabe que satisfacen dichos principios.”<sup>196</sup> En su idea se comprende una adecuada inteligencia de la persona moral con sus dos poderes; una visión idealizada, pero no metafísica de la sociedad como esquema de cooperación social equitativo y las verdaderas posibilidades de la vida social (las circunstancias de la justicia); alguna concepción de la justicia expresada mediante principios; la importancia de un entendimiento público en torno a la concepción de la justicia que se tiene en la sociedad y, finalmente, una determinada forma de estabilizar las expectativas normativas.

---

195.- La idea de “sociedad bien ordenada” se opone a la idea de “sociedad privada.” Ésta última se entiende, por oposición a la primera como aquella destinada a la satisfacción de los intereses individuales, sin una base pública de acuerdo. En la sociedad privada, en consecuencia, no está presente la idea de “beneficio mutuo” tal cual la hemos dibujado. Sin embargo, puesto que en ella se verifican los diferentes planes de vida su presencia en el sistema es inevitable, e incluso deseable. Ahora bien, en una sociedad justa este tipo social debe dar paso a otro en el cual se verifique el mutuo beneficio, es decir a la sociedad bien ordenada. Pero, ¿cómo se relaciona una y otra? La sociedad bien ordenada representa para Rawls una “unión de uniones sociales”, el concepto modélico que articula y estabiliza internamente el sistema en virtud del efectivo beneficio mutuo que produce el reconocimiento de fines compartidos e instituciones justas y buenas en sí mismas. Demás está decir que articulado y estabilizado el sistema desde la perspectiva de una sociedad bien ordenada se restringe el concepto de sociedad privada a aquellas formas de asociación generadas y permitidas por los principios de justicia adoptados para la estructura básica de la sociedad bien ordenada. Esta limitación, con todo, no supone una privación de la libertad individual, sino que, por el contrario, en teoría es la que permite en definitiva el florecimiento de la vida individual y colectiva.

196.- *Theory*, p. 453-54.

### 2.3.1.- *La condición de publicidad*

Conforme a la conceptualización de “sociedad bien ordenada”, la idea de publicidad entra en dos momentos diferentes. En primer lugar, en la aceptación de principios de justicia y luego, en segundo lugar, en el reconocimiento de que dichos principios informan a las principales instituciones sociales y se sabe que éstas efectivamente satisfacen los principios de justicia adoptados por la sociedad.

Por el momento centraremos nuestra atención únicamente en la idea de que en una sociedad bien ordenada rigen principios de justicia públicamente conocidos, y se sabe que las principales instituciones sociales los satisfacen. En otras palabras, todos los ciudadanos aceptan y saben que los otros aceptan unos mismos principios de justicia; las creencias en que se apoyan dichos principios forman un entendimiento público compartido; las razones en favor de los principios son públicas y, finalmente, las instituciones, de manera efectiva, recogen dichos principios de justicia tanto en su estructura como actuación.

Con todo, el tratamiento que recibe en *Theory* el carácter público de la concepción de la justicia articulada institucionalmente en la sociedad no es enteramente satisfactorio. Se nos llama la atención sobre los importantes efectos del carácter público de una concepción de la justicia; en este sentido se nos indica que la condición de publicidad hace posible las relaciones entre las diferentes sociedades privadas dentro de una sociedad bien ordenada y que, el mantenimiento de las instituciones sociales en el tiempo en condiciones de publicidad fomenta el desarrollo de un sentido de la justicia compartido.<sup>197</sup> Pero casi nada se dice de la estructura de este entendimiento público.

Para dotar de contenido a la idea, en consecuencia, tenemos que recurrir a *Kantian Constructivism*. En este trabajo el tema de la publicidad, como característica de una sociedad bien ordenada, se aborda desde una triple perspectiva: primera, en atención a los niveles de publicidad; segunda, en cuanto a los efectos que produce y, tercera, en orden al fin que persigue.

En primer lugar, en una sociedad bien ordenada la publicidad ha de extenderse a tres niveles. En el primer nivel la publicidad afecta a los principios

---

197.- Vid., *Theory*, pp. 177 ss., y p. 582, fine.

de justicia: todos los miembros de la sociedad aceptan los mismos principios, y saben unos de otros que así es. En un segundo nivel se hallan las creencias generales sobre la naturaleza humana y las instituciones sociales a la luz de las cuales los principios de justicia mismos pueden ser aceptados. En una sociedad bien ordenada las creencias generales sobre las que se basan esos principios están fuera de controversia y son comúnmente aceptadas, y su fuerza deriva, entre otras fuentes, de métodos de indagación públicamente compartidos (los propios de las ciencias, por ejemplos). Finalmente, en tercer lugar, aparece lo que Rawls denomina “una justificación plena” de la concepción de la justicia. Ésta se relaciona con el deber de expresar, en el contexto de una discusión pública sobre los principios de justicia mayormente congeniales con las ideas directrices de la cultura política pública de una sociedad democrática, todos los argumentos disponibles para la justificación pública de una concepción de la justicia en desmedro de otra.<sup>198</sup>

Cuando se da la publicidad en los tres niveles rige en la sociedad lo que Rawls denomina “publicidad plena”. Cuando esto es así, podemos decir que en la sociedad descansa en un entendimiento público sobre los principios que deben regular nuestras relaciones sociales, independientemente del pluralismo religioso y filosófico que se dará inevitablemente entre personas morales libres e iguales. Esto, a su vez, produce en la sociedad, por lo menos, dos importantes efectos. Proporciona los criterios básicos para decidir entre formas antagónicas de ordenación social, pues la condición de publicidad de la sociedad bien ordenada permite a sus miembros evaluar los arreglos sociales alcanzados a la luz de la misma concepción de la justicia. Además la realización de la condición de publicidad plena tiene efectos en la cohesión social. De modo tal que, aunque los miembros del cuerpo social “no puedan alcanzar un acuerdo sobre todas las cosas, el acuerdo público sobre cuestiones políticas y de justicia social permite vínculos de amistad cívica y asegura los lazos de asociación.”<sup>199</sup> Y en la medida en que redundando en una aceptación consciente y razonada de los principios de justicia, promueve la estabilidad de la misma, por lo que Rawls llama, “las razones adecuadas”, esto

---

198.- Vid., K.C., pp. 324-325.

199.- K.C., p. 327.

es, mediante la formación y desarrollo de un sentido compartido de la justicia.<sup>200</sup>

---

200 .- En efecto, en el caso de *Theory*, la publicidad de los principios (y también del procedimiento por el que se arriba a los principios, de las normas que se derivan de ellos, y de la aplicación de esas normas a casos particulares) cumple una función práctica: hacer posible una congruencia entre la idea de bien y la idea de justicia. Para entender esto es preciso tener presente las siguientes ideas: en una sociedad bien ordenada definida como lo hemos hecho, los principios de justicia son internalizados por sus miembros de una manera racional, pero también afectiva. Esa racionalidad se relaciona con la elección de principios bajo condiciones contrafácticas, mientras que la adhesión afectiva a los principios por parte de los miembros de la comunidad y sus instituciones se verifica en un proceso de introyección gradual conforme a las leyes psicológicas ya estudiadas. Pues bien, en una sociedad bien ordenada el público conocimiento de los principios y su aceptación funciona como modelador del carácter y la personalidad moral al informar los afectos desde la perspectiva de los principios de justicia mutuamente compartidos. En una sociedad tal, escribe Rawls, “en la que los vínculos afectivos se extienden tanto a las personas como a las formas sociales, y en la que no podemos elegir quién ha de perder a causa de nuestras defecciones, hay sólidas bases para preservar el propio sentido de la justicia. Esto protege de un modo natural y sencillo las instituciones y a las personas que estimamos, y nos induce a aceptar gustosamente nuevos y más amplios lazos sociales.” (Vid. *Theory*, p. 571)

Rawls admite, con todo, que estas ideas no son novedosas, sino que ya se encontraban presentes en la tradición contractualista, más específicamente en la obra de Kant. En tal sentido escribe: “la condición de publicidad está claramente implícita en la doctrina de Kant sobre el imperativo categórico, en la medida que éste requiere que actuemos de acuerdo con principios que uno como ser racional querría promulgar como ley para un reino de los fines. Él pensó en este reino, por así decirlo, como una comunidad ética que tiene tales principios morales como carta pública.” (Vid., *Theory*, p. 133)

Empero, aunque las ideas de “reino de los fines” y de “sociedad bien ordenada” demandan ambas la noción de “publicidad”, pensamos, lo hacen por razones diferentes, tanto en su origen como en su objetivo. En efecto, en el esquema kantiano, el fundamento de la publicidad se encuentra en la idea de un yo trascendental de naturaleza nouménica que deviene fundamento de un imperativo categórico. La publicidad, en este caso, es una consecuencia de la naturaleza moral del yo y su objetivo es la liberación absoluta del sujeto actuante: se es libre, desde una perspectiva kantiana, únicamente cuando se obra conforme a la ley moral. En este contexto, el llamado reino de los fines, en la práctica, resulta ser un espacio trascendental poblado ya por muchos ya por un solo individuo. Por el contrario, la publicidad que demanda la “sociedad bien ordenada” rawlsiana tiene su origen en una situación hipotética de elección bajo la forma de una condición razonable impuesta a los sujetos deliberantes en un escenario no trascendental y aceptada por ellos como expresión de su “razonabilidad”. Su objetivo, además, no es en primer término lograr la liberación moral de los ciudadanos, sino la interna adhesión de ellos al sistema político adoptado en un diálogo intersubjetivo y, por consiguiente, la estabilidad por las razones adecuadas del mismo. Sin embargo, el mérito de la lectura de Rawls respecto a las ideas kantianas, con todo lo diferentes que puedan ser los escenarios teóricos de un “reino de los fines” y “una sociedad bien ordenada”, tanto respecto a su naturaleza como a los elementos constitutivos de uno y otro, es mostrar que no hay necesariamente una incompatibilidad entre ambos modelos (el suyo propio y el de Kant), como tampoco hay exclusión entre una y otra idea de publicidad al interior de los tales modelos. En efecto, si bien se lo piensa, la noción de sociedad bien ordenada introduce en su diseño los elementos que de hecho muy probablemente Kant hubiese estado dispuesto a introducir en su idea del reino de los fines si éste se hubiese de verificar en el mundo real y con

### 2.3.2.- *La condición de estabilidad*

Una sociedad bien ordenada, diseñada para el mutuo beneficio de sus miembros y efectivamente regulada por una concepción plenamente pública de la justicia es, conforme a *Theory*, estable por las razones correctas.

Que la sociedad bien ordenada sea estable por las razones adecuadas significa, en este contexto, que “cuando las instituciones son justas, aquellos que toman parte en su diseño adquieren el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de realizar lo que esté en sus manos para mantenerlas.”<sup>201</sup> En otras palabras, la idea de “estabilidad social” se traduce en la aptitud de un sistema para mantener en el tiempo sus instituciones sociales más importantes en virtud de la adhesión que ellas suscitan en los miembros del cuerpo social.<sup>202</sup>

La idea de estabilidad aparece, a su vez, indisolublemente ligada a la noción de “equilibrio”. Puesto que una sociedad se puede ver afectada por elementos externos e internos, su estabilidad depende en gran medida de su capacidad para responder a estos elementos manteniendo su unidad. Así, se dice que una sociedad está en equilibrio cuando frente a factores que alteran su estabilidad es capaz de responder de manera interna de modo tal que su unidad se mantenga.<sup>203</sup> Por el contrario, una sociedad no está equilibrada

las limitaciones con las que tendría que contar un yo moral no trascendental, concretamente social y no solipsistamente nouménico.

201.- *Theory*, p. 454.

202.-“En cierta medida, pues, los sentimientos morales son necesarios para asegurar que la estructura básica es estable con respecto a la justicia”.*Theory*, p. 506.

203.- Los factores que tienen la aptitud de generar inestabilidad son, en general, de dos tipos. Por una parte, están ciertas circunstancias de naturaleza exógena a la sociedad, tales como la guerra o las catástrofes naturales y, por otra, algunos fenómenos de carácter interno a la sociedad, como las tensiones que se generan entre los individuos en razón de las circunstancias subjetivas de la justicia, por ejemplo. Para las teorías de la justicia, empero, son los factores de naturaleza social quienes demandan una consideración prioritaria, toda vez que se entiende que ellos son, por una parte, los llamados a ser regulados por una concepción de la justicia y, por otra, debidamente normados son ellos mismos quienes devienen en factores de estabilidad (incluso en relación a las situaciones de inestabilidad externa al sistema social).

Dentro de los fenómenos sociales que pueden producir diferentes grados de inestabilidad, a su vez, dos situaciones son especialmente importantes. Por una parte, la tentación de explotar en beneficio propio la cooperación social y, por otra, la de la desconfianza recíproca de los miembros que integran la sociedad en cuanto al cumplimiento de las

cuando frente a factores de cambio exógenos los elementos internos de la misma reaccionan de tal manera que producen la disolución de la unión social.<sup>204</sup>

Ahora bien, la estabilidad o inestabilidad de un sistema social depende en gran parte de su equilibrio interno, y en el caso de *Theory*, más específicamente, del equilibrio disponible para el mantenimiento de la estructura básica social (en el fondo los principios de justicia que regulan la estructura social básica).<sup>205</sup>

Rawls piensa que desde la perspectiva de una teoría contractualista, el problema de la inestabilidad admite, por lo menos, dos soluciones posibles. La primera alternativa consiste en asegurar el cumplimiento por una vía exógena a los individuos, al estilo del Leviatan de Hobbes, es decir, mediante la amenaza efectiva del uso de la fuerza para el caso de contravención de la norma; en este caso la idea de consenso se limita a la legitimación del uso de

---

obligaciones y deberes sociales. En el primer caso, el objetivo de una concepción de la justicia, en orden a lograr la estabilidad, es evitar que los individuos, en atención a sus propios intereses, se beneficien del esfuerzo colectivo sin ellos realizar la contribución que los objetivos comunes demandan y, conjuntamente con ello, impedir que los intereses colectivos socaven las aspiraciones legítimas de los individuos. En el segundo caso, el objetivo es propender a eliminar la desconfianza de los individuos respecto al cumplimiento de los otros miembros de la sociedad. La tesis de Rawls es que en una sociedad gobernada por principios razonables, capaces de atraer el consenso efectivo de los ciudadanos, está en condiciones de hacer frente a esos problemas generando estabilidad en relación con las expectativas normativas del sistema

Ambas situaciones (la armonización de los intereses individuales y colectivos y la desconfianza de los agentes sociales en relación al cumplimiento de los otros miembros del cuerpo social) reguladas por una apropiada concepción de la justicia conducen a la estabilidad del sistema, esto es, el respeto permanente, por parte de los miembros del cuerpo social, de las instituciones sociales en virtud de un adecuado sentido de la justicia.

204.- En palabras de Rawls: “un equilibrio es estable siempre que las desviaciones de aquél, causadas por perturbaciones externas, suscitan en el interior del sistema un juego de fuerzas que tiende a reconducirlo a ese estado de equilibrio, a menos, por supuesto, que las sacudidas externas sean muy grandes. Un equilibrio es inestable, por el contrario, cuando un movimiento de alejamiento de él hace surgir fuerzas desde el interior del sistema que conducen a cambios aún mayores. Los sistemas son más o menos estables dependiendo de la intensidad de las fuerzas internas disponibles para devolverlos al equilibrio. Puesto que en la práctica todos los sistemas sociales están sujetos a perturbaciones de alguna clase, podemos decir que ellos son prácticamente estables si las desviaciones desde sus posiciones de equilibrio causadas por perturbaciones normales suscitan fuerzas suficientemente fuertes para restaurar dichos equilibrios tras un lapso de tiempo decente, o por lo menos permanecen suficientemente cerca de ellos”. *Theory*, p. 400.

205.- “las que aquí nos interesan, naturalmente, son las estructuras básicas de las sociedades bien ordenadas, correspondientes a las distintas concepciones de la justicia” *Theory*, pp. 505-6

la fuerza por parte del soberano político. La segunda alternativa, por el contrario, hace descansar la estabilidad del sistema social en su capacidad para generar con el paso del tiempo su propio soporte suscitando en los ciudadanos el sentido de la justicia acorde con los principios que regulan sus instituciones. Rawls toma partido por esta segunda idea y, en este sentido, la tesis en juego en *Theory* es que “es evidente que las relaciones de amistad y de mutua confianza y el público conocimiento de un sentido de la justicia normalmente efectivo, conduce al mismo resultado,”<sup>206</sup> esto es, a la estabilidad del sistema; pero en este caso por las razones adecuadas.

En este contexto la noción de “sociedad bien ordenada” no descansa en la amenaza o en formas de control externo, sino en la adhesión voluntaria, por parte de los miembros del cuerpo social, a los principios de justicia social que informan las instituciones.

Por las razones precedentes, en *Theory* el problema de la estabilidad de un sistema social se desplaza del ámbito de las consideraciones sobre la legitimación y justificación de un sistema punitivo tendente a asegurar el funcionamiento institucional a uno sobre la fundamentación y viabilidad misma del diseño del sistema social en su conjunto y a la posibilidad de aquél de generar sus propias bases de apoyo (esto está en perfecta armonía con las ideas de la tradición moral racional). En este sentido, Rawls señala que “reuniendo todos estos aspectos, yo sostengo [...] que, en una sociedad bien ordenada, un efectivo sentido de la justicia pertenece al bien de una persona, y así se refrenan, cuando no se eliminan, las tendencias a la inestabilidad.”<sup>207</sup> En términos prácticos esto quiere decir que una sociedad genera sus propias bases de apoyo cuando sus instituciones más importantes permiten, fomentan y hacen posible los diferentes planes de vida de los individuos que la integran. En tal sentido, las instituciones sociales son vistas como valiosas en sí mismas, logrando de manera natural el equilibrio y la estabilidad del sistema no sobre la base de exigencias supererogatorias o sofisticados sistemas punitivos, sino en virtud de que los principios que las informan son vistos como expresión de un sentido de la justicia públicamente compartido que hace posible la congruencia

---

206.- *Theory*, p. 497.

207.- *Theory*, p. 513.

entre las diferentes ideas de bien y la concepción de la justicia escogida.

### 2.3.3.- *El papel de las ideas de persona moral y la sociedad bien ordenada en la teoría de la justicia como equidad*

En *Theory*, como hemos visto, se maneja una noción definida de persona moral y de sociedad bien ordenada. La primera tiene como contenido la idea de seres libres e iguales dotados de dos poderes: el de formar, mantener y perseguir una determinada idea de bien y el de adquirir y actuar conforme a un determinado sentido de la justicia. En las circunstancias de la justicia ambos poderes permiten la existencia de la sociedad entendida como una empresa cooperativa para el beneficio mutuo de sus miembros. La sociedad bien ordenada, por su parte, es conceptualizada como aquella que, informada por una concepción pública de la justicia, es estable por las razones adecuadas porque los principios de justicia que la informan son acordes con los intereses supremos de los ciudadanos en tanto que personas morales.

En este escenario, la persona moral ya no es un mero supuesto de posibilidad de un sistema de justicia (*Outline*); ni la sociedad bien ordenada un marco normativo de referencia y criterio de evaluación de distribución de bienes (*Distributive Justice*), sino más bien se presentan en *A Theory of Justice* como los pilares mismos de la construcción, el punto de partida y meta de todo el diseño que se pretende (conceptos modélicos). En otras palabras, en la teoría de la justicia como equidad el método idóneo para arribar a ella y el diseño y funcionamiento de las instituciones sociales fundamentales son expresión de los conceptos modélicos de persona moral y sociedad bien ordenada que propone Rawls. Esto significa, entre otras cosas, que el mecanismo de la posición original (que recrea las condiciones de ejercicio de la racionalidad y razonabilidad de los individuos como personas morales); los principios de justicia derivados de la situación de elección; la fundamentación kantiana de la teoría y, finalmente, la idea de equilibrio reflexivo (en cuanto cotejo de principios de justicia con juicios considerados desde la óptica de un sistema compartido de valores y creencias) tienen un objetivo preciso: mostrar el tipo de concepción de la justicia que demanda el sujeto moral en una sociedad bien

ordenada estable por las razones adecuadas.

Ahora que hemos precisado las ideas de “persona moral” y “sociedad bien ordenada” es necesario que revisemos el dispositivo conceptual que propone Rawls como método idóneo para derivar los principios de justicia adecuados a la teoría moral que se sostiene en la obra. Este dispositivo teórico es la posición original.

### 3.- La posición original

Dentro del análisis retrospectivo que lleva a cabo en *Kantian Constructivism*, Rawls indica en los siguientes términos cuál es el papel que le corresponde a la posición original. Ésta “es una tercera y mediadora concepción modelo: su papel es establecer la conexión entre la concepción modelo de persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en la concepción modelo de una sociedad bien ordenada. Desempeña este papel modelizando la manera como los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, vistos como personas morales, podrían idealmente seleccionar primeros principios de justicia para su sociedad. Las restricciones impuestas a las partes en la posición original, y la manera como se describe a las partes, han de representar la libertad y la igualdad de personas morales tal como se las entiende en tal sociedad.”<sup>208</sup>

La posición original, en consecuencia, viene a resolver un problema de elección de principios de justicia; pero de una manera muy especial: introduciendo en ella misma las notas definitorias de los sujetos electores y considerando el tipo de sociedad llamada a ser regulada por los principios objeto de la elección. Por lo demás, el diseño de la posición original debe ser tal que que el resultado del acuerdo que en ella se alcance sean principios aceptables desde un punto de vista moral. Debido a la especial caracterización de la situación de elección propuesta en *Theory* “la justicia como equidad es apta para usar la idea de justicia procedimental pura desde un comienzo.”<sup>209</sup> En tal sentido, su pretencioso objetivo es aproximarse lo más posible a una suerte

---

208.- KC, p. 308.

209.- *Theory*, p. 120.

de “geometría moral con todo el rigor que este nombre connota.”<sup>210</sup>

### 3.1.- *Objeto del procedimiento de elección*

Dada la caracterización que se hace de los ciudadanos y el modelo de sociedad bien ordenada, el procedimiento de elección diseñado en *Theory* tiene un objeto preciso: seleccionar principios de justicia adecuados para la regulación de la estructura básica de la sociedad conforme a dicha caracterización. Para cumplir tal cometido, las partes en la posición original ven limitadas sus opciones de elección, pues los principios de justicia (y la concepción de la cual forman parte) deben cumplir ciertas condiciones. Esta idea entra en la teoría de Rawls bajo la forma de “restricciones formales” de la idea de lo recto.<sup>211</sup>

#### 3.1.1.- *Las “restricciones formales” impuestas a las concepciones de la justicia*

Rawls es claro al señalar que el primer paso en el diseño de un mecanismo de deliberación es el de “seleccionar” las alternativas que servirán como opciones a las partes. Las opciones entre las que hay que elegir son en este caso concepciones de justicia. Por eso necesitamos disponer ante todo de una caracterización de la “concepción de justicia” que nos permita identificar los posibles candidatos. Bajo la fórmula “restricciones formales al concepto de lo recto” Rawls ofrece esa caracterización en la forma de una definición: una concepción de lo recto o de la justicia es “un conjunto de principios, generales en su forma y universales en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidos como último tribunal de apelación para ordenar las demandas conflictivas de las personas morales.”<sup>212</sup> Por consiguiente, todo principio de justicia ha de satisfacer cinco condiciones formales: 1) generalidad; 2) universalidad; 3) publicidad; 4) ordenación, y, 5) definitividad. Sólo se ofrecerán a la conside-

---

210.- *Theory*, p. 121.

211 Hay que advertir que aunque aquí trataremos esas restricciones como aplicables a los principios de justicia, Rawls la concibe inicialmente como aplicables a todos los principios que cubren el ámbito completo de la rectitud moral (right)

212.- *Theory*, p. 135.

ración de las partes en la posición original aquellas concepciones que satisfagan esas condiciones, que en este sentido operan en cierto modo como filtro. Por lo pronto, las concepciones de naturaleza egoísta, conforme a esta restricción, no constituye una alternativa válida para las partes.<sup>213</sup>

En pocas palabras, los principios de justicia acordados por las partes deben ser tales que no supongan la individualización activa o pasiva de ningún miembro del cuerpo social como beneficiario o tributario de los principios; deben aplicarse a todos y a cada uno de las partes, sin excepción; deben poder ser conocidos por el cuerpo social en su conjunto; en caso de conflicto deben proporcionar las bases de acuerdo para su aplicación mediante el señalamiento de un orden de prelación y, finalmente, las soluciones que se deriven directamente de los tales principios o de las instituciones diseñadas conforme a ellos deben tener un carácter definitivo.

### 3.1.2.- *Presentación de alternativas*

Las restricciones formales impuestas a las concepciones de la justicia operan hasta cierto punto como filtro, pero no determinan el número de concepciones de justicia susceptibles de someterse al trámite de la posición original, que en realidad es indefinido. Eso significa que la justificación que propociona el acuerdo en la posición original a una determinada concepción de justicia es siempre relativa a la lista de concepciones que de hecho tomamos en consdieración. Por eso, una vez establecidas las condicioens formales que deben reunir para poder ser consideradas en la posición original, es preciso elaborar una lista de las concepciones que sometemos a la deliberación de las partes.

La lista que elabora Rawls contiene: 1) la concepción de la justicia como equidad; 2) un cierto número de concepciones mixtas que, manteniendo el

---

213.- La aplicación de esas condiciones permiten sustraer a la discusión en la posición original las concepciones egoistas ya bajo la forma de "dictadura en primera persona" y del free-rider (oportunista que se sirve del cumplimiento de las obligaciones y deberes sociales ajenos sin, a su vez, él mismo cumplir con las tales obligaciones o deberes) por violar la condición de generalidad, así como , por último, de un tipo general de egoísmo ("cada cual puede buscar la satisfacción de sus propios intereses tal cual como le venga en gana" por violar la condición de ordenación. (Vid., *Theory*, parágrafo 23).

principio de libertad sustituyen el de principio de diferencia por diversas variantes del principio de utilidad media; 3) concepciones teleológicas clásicas, entre las cuales entran el principio clásico de utilidad, el principio de utilidad media y el principio de perfección; 4) diversas concepciones intuicionistas; y 5) concepciones egoístas. En todo caso, en *Theory* se asume que la lista está abierta, es decir, podrían incorporarse a ella otras concepciones no consideradas que, incluso, podrían ser superiores a las propuestas.<sup>214</sup>

La presentación de esta lista de alternativas supone reconocer que todas ellas son concepciones de justicia que se ajustan a las exigencias formales impuestas por Rawls. Pero lo cierto es que, como sabemos, Rawls, una vez presentadas estas alternativas, de inmediato excluye de la lista a las concepciones egoístas por violar la condición de “generalidad” o la de “ordenación”.

La justificación práctica de la presentación de la lista tiene que ver con la necesidad de delimitar el ámbito de elección. Rawls es consciente de la imposibilidad de examinar todas las concepciones alternativas de la justicia, así como de la conveniencia de presentarlas de la forma que mejor facilite una discusión entre ellas. Eso hace recomendable limitar la elección a un grupo reducido de teorías y presentarlas de manera sencilla, y además incondicionada, es decir, prescindiendo de circunstancias de aplicación particulares. En este sentido cada concepción (y sus principios) debe ser seleccionada como informando la estructura básica de una sociedad a lo largo de todas sus fases de desarrollo, esto es, a perpetuidad.

La justificación lógica de la presentación de alternativas, finalmente, descansa en la idea de que para una acertada elección no es necesario que las partes cuenten con todas las posibles alternativas, sino más bien tengan definidos los criterios de elección. Ahora bien, aunque como sabemos, en *Theory*, no es posible establecer a priori estos criterios, Rawls propone una alternativa de solución. En efecto, si se comparan cada una de estas concepciones en pares ordenados definiendo las ventajas de unas en relación a otras es posible delinear los criterios necesarios para la evaluación misma de cada una de las propuestas éticas; pues “puede resultar, por ejemplo, que en la medida que llevemos a cabo estas comparaciones, el razonamiento de las

---

214 La lista se encuentra en TJ p. 124.

partes particularice ciertos rasgos de la estructura básica como deseables, y que esos rasgos tengan propiedades naturales máximas y mínimas.”<sup>215</sup> A partir de ese punto sería posible establecer una generalización de esas propiedades. Así, mediante esta fórmula se podría llegar a la conclusión de que, v. gr., la igualdad de trato entre las personas es una demanda legítima al sistema. Desde esta perspectiva, las alternativas propuestas, por una parte, deberán satisfacer la demanda de igualdad y, por otra, ha de escogerse aquella que tienda al máximo de la misma. De modo tal que “el hecho de que no se pueda caracterizar o enumerar constructivamente todas las concepciones posibles de la justicia, ni describir las partes de modo que se vean obligadas a pensar en ellas, no es obstáculo para esta conclusión.”<sup>216</sup>

Pues bien, tal como Rawls expone las cosas en *Theory*, en la posición original las partes habrían de adoptar los principios de justicia que había formulado inicialmente en *Justice as Fairness* (1958), reinterpretado en *Distributive Justice* (1967/1968), y cuyas implicaciones ahora desarrolla con todo detalle. Pero para justificar esa conclusión es preciso conocer antes los pormenores del procedimiento.

### 3.2.- *Diseño del procedimiento*

La adopción de una concepción de la justicia cuyos principios satisfagan los requerimientos de *Theory* debe contar con la unanimidad de las partes, quienes de una vez y para siempre han de acordar los principios de justicia llamados a regular la sociedad en que viven. Para lograr tal cometido, Rawls introduce en la posición original la adopción de un determinado punto de vista imparcial, mediante el cual se incorporan en la posición original las limitaciones que supone tener la capacidad de un sentido de la justicia.

#### 3.2.1.- *Condiciones relativas a la información*

Como hemos señalado, en *Theory*, el objetivo de la posición original es lograr

---

215.- *Theory*, p. 123.

216.- *Theory*, p. 123.

que las partes acuerden de manera unánime y de una vez y para siempre una concepción de la justicia, caracterizada por sus respectivos principios. La posición original debe estar diseñada de tal modo que pueda aplicársele la idea de justicia procedimental pura y permita derivar los principios en la forma de “una suerte de geometría moral, con todo el rigor que dicho término comporta”. Para lograr este objetivo Rawls introduce en la posición original la idea de “velo de la ignorancia”. Como se recordará esta idea había sido introducida de forma sistemática por vez primera en *Distributive Justice* para referirse a un cierto tipo de restricción de la información.<sup>217</sup>

La información excluida del conocimiento de las partes es aquella de naturaleza particular referida a sus especiales circunstancias. Se trata pues del desconocimiento de ciertos “hechos particulares”, especialmente de aquellos referidos a los atributos personales de los sujetos, sus concepciones de bien y el tipo el tipo específico de sociedad de la cual forman parte.<sup>218</sup>

En la posición original la única información particular que se acepta es aquella que tiene que ver con las circunstancias de la justicia: las partes saben que pertenecen a una sociedad que está sujeta a ellas. Sin embargo, el velo de la ignorancia no impide el conocimiento de hechos generales:<sup>219</sup> las partes conocen los principios que gobiernan la política y la economía, las bases generales de la organización social e incluso los principios de psicología humana; conocen, también, aquellos hechos generales relativos a la naturaleza humana y las instituciones sociales que son públicamente “compartidos” en el

---

217.- No volveremos, en consecuencia, a tratar todos los puntos que supone la noción. Especialmente, en lo que a la elección del criterio de maximin se refiere y a las razones por las cuales sería adoptado por las partes, nos remitimos a la sección precedente de esta investigación.

218.- “se asume [...] que las partes no conocen ciertas clases de hechos particulares. En primer lugar, ninguno sabe su lugar en la sociedad, su clase o posición social; ni su fortuna en la distribución de las habilidades y activos naturales, su inteligencia y fuerza y cosas así. Tampoco conocen su concepción del bien, ni las particularidades de su plan racional de vida, ni siquiera las especiales características de su psicología tales como su aversión al riesgo o su tendencia al optimismo o pesimismo. Más aún, asumo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen la situación política ni económica, ni el nivel de civilización y cultura que ha alcanzado. Las personas en la posición original tampoco saben a qué generación pertenecen”.

*Theory*, p. 137.

219 TJ, p. 137 s.

acervo cultural común, y que están fuera de controversia.<sup>220</sup> Además, tenemos que añadir que, aunque en la posición original no conocen las peculiares de sus planes de vida y de sus concepciones del bien, ni tampoco los principios que regulan su sentido de la justicia, las partes conocen su naturaleza en tanto que personas morales y por consiguiente conocen también sus “intereses de orden supremo” así como la necesidad que tienen de bienes sociales primarios para satisfacerlos. En tal sentido, el velo de la ignorancia dista mucho de dejar a las partes en la oscuridad absoluta; otra cosa es si la información que permite el velo es suficiente para que las partes en la posición original puedan elegir racionalmente principios de justicia. Más adelante volveremos sobre este punto.

En este contexto, el velo de la ignorancia, conforme a *Theory* es la “llave” que permite a cualquier sujeto moral entrar en un escenario de deliberación imparcial eliminando del proceso decisorio las contingencias sociales y la lotería natural, la posibilidad de coaliciones y la parcialidad que caracteriza a los individuos cuando su razón se ve perturbada por sus intereses particulares.

### 3.2.1.1.- *Problemas asociados a la idea de “velo de la ignorancia”*

La idea de velo de la ignorancia, sin embargo, no está exenta de problemas. En efecto, tres son, por lo menos, las cuestiones que suscita: ante todo, si introducirlo no desnaturaliza la idea de contrato al excluir la posibilidad de negociación; en segundo lugar, si permite resolver los problemas de justicia intergeneracional; finalmente si es posible una elección racional en condiciones de ignorancia tan severa. Este último problema lo trataremos en el siguiente apartado; de momento nos ocuparemos de los dos primeros.

a) *¿Desnaturalización de la idea de contrato?* Cuando abordamos el tema del velo de la ignorancia en la sección precedente (dedicada a *Distributive Justice*) señalamos que uno de los problemas que presentaba la noción era que al

---

<sup>220</sup> Por lo menos eso parece desprenderse de la condición de publicidad (en su segundo nivel) que Rawls imponía en Kantian Constructivism a una sociedad bien ordenada.

excluir el conocimiento de las circunstancias particulares de las partes y sus respectivos intereses contrapuestos (algo que parece necesario para que tenga lugar un proceso contractual), el acto de elección parecía perder la naturaleza de un contrato propiamente tal pasando a convertirse simplemente en una elección en la que todos concuerdan, pero a la que podría arribar un solo individuo suficientemente informado con las razones adecuadas.

En su “*Reply to Alexander and Musgrave*” de 1974, sección VI, Rawls intentará resolver la primera parte de la objeción precedente, a saber, que el concepto de contrato en *Theory* está demás, porque lo que se produce en la posición original es una “elección” más que un “acuerdo”: dado que en virtud del velo de la ignorancia las partes carecen de identidad individual y no están en condiciones de negociar, la preferencia de uno valdría para todos y la decisión de uno en favor de una determinada concepción de justicia sería inmediatamente extensible a todos. El núcleo argumental de la respuesta a esta objeción viene dado, pensamos, por la idea de “peso del compromiso”, esto es, la carga que supone asumir un compromiso para las partes. Según Rawls, no es lo mismo adoptar un acuerdo entre varias personas que el que todas ellas lleguen a la misma decisión.

En efecto, aceptar un acuerdo sobre principios de justicia supone, conforme a Rawls, comprometerse de buena fe, tanto en la elección de principios como en su ejecución coherente y en los efectos que de ella se derivan. “La idea es la siguiente: puesto que todo el mundo ha de comprometerse de buena fe y no simplemente hacer la misma elección, no les está permitido acordar un principio si tienen alguna razón para dudar que serán capaces de respetar las consecuencias de su coherente aplicación. Esta limitación afectará de manera similar a las deliberaciones de todos, particularmente porque tienen que tener presente que el compromiso es definitivo, les vincula a ellos y a sus descendientes a perpetuidad, da lugar a una concepción pública de la justicia destinada a aplicarse a la estructura básica de la sociedad, y así sucesivamente.”<sup>221</sup>

Ahora bien, esta carga que supone un compromiso (o “tensiones del compromiso”) es, por su parte, esencial a la idea de contrato. Por ello, el

---

221.- Rawls, “Reply Alexander and Musgrave”, CP, Op.cit., p. 250.

concepto de acuerdo o contrato está presente en la posición original (y en la obra en su conjunto) desde una triple perspectiva. En primer lugar, está asociada a la idea de persona moral libre e igual, capaz de establecer pretensiones frente a sus pares. En segundo lugar, está presente en la condición de publicidad de los principios de justicia, haciendo posible la evaluación de las diferentes concepciones de la justicia, a través de lo cual se promueve el “autorrespeto” de las partes. Finalmente, en tercer lugar, la condición de que la elección en la posición original sea el resultado de un contrato introduce en la misma una importante limitación a las partes: deben realizar la elección de forma unánime. Esta última perspectiva implica, a su vez, que las partes en la posición original deben tener una cierta disposición común a reconocer los mismos principios de justicia, lo que supone, a su vez, que, por una parte, los sujetos en la posición original están dispuestos a cumplir el acuerdo y, por otra, que son capaces de cumplirlo.

En consecuencia, creemos que no existe necesariamente una incompatibilidad entre la idea de contrato y acuerdo unánime en las condiciones de la posición original. En efecto, la posición original está diseñada de manera tal que, cumplidas las condiciones en ella impuestas, el resultado necesariamente deviene unánime. Según el propio Rawls, la posición original ha sido diseñada “de modo que obtengamos la solución deseada.”<sup>222</sup>

La idea de unanimidad de la elección, sin desnaturalizar la idea de contrato, sí viene a reforzar la noción de “estabilidad del sistema social”. Pues, aun cuando cualquier individuo por sí mismo está en condiciones (dadas unas especiales circunstancias de deliberación en la posición original) de arribar a los principios de justicia correctos, éstos sólo logran la adhesión de los miembros del cuerpo social cuando son expresión de un acuerdo colectivo, informado y público. Pero, y he aquí el *quid* del asunto, un acuerdo colectivo, informado y público “idealmente” podría ser también unánime y por las mismas razones, lo cual lejos de desvirtuar la noción de contrato supone elevarlo como expresión de una racionalidad compartida, objetiva y legítima.<sup>223</sup> En Rawls,

---

222.- *Theory*, p. 141.

223.- Por lo demás, técnicamente hablando, el perfeccionamiento válido de la voluntad, en todo contrato, supone la unanimidad del acuerdo de las partes contratantes tanto respecto del objeto como de la causa. En tal sentido la idea de unanimidad es connatural a la de

pensamos, la idea de contrato, pues, permite un deslizamiento armónico desde la noción de una elección (conjetural) en la posición original, que es una situación de elección altamente artificial, a un consenso logrado en un proceso de justificación pública que debe producirse fuera de la posición original, en el ámbito de la publicidad política.

Mas, si el contenido del acuerdo (los principios de justicia) no dependen del acuerdo mismo en cuanto negociación, ¿qué valor tiene apelar en *Theory* a las “circunstancias de la justicia”? Este como sabemos es otro problema que presenta la idea de velo de la ignorancia. Rawls piensa al respecto que el papel de las circunstancias de la justicia es, en este contexto, dar respuesta a la pregunta de “¿cómo saben las partes que las circunstancias a las que su sociedad ha de hacer frente no hacen imposible a todas las concepciones de la justicia disponibles (las que se encuentran en la lista a efectos de comparación) asegurar posiciones socialmente aceptables para todos?”<sup>224</sup> En efecto, son las ideas de “moderada escasez” y “posibilidad de cooperación entre los individuos” las que sirven como supuesto a la idea de que un contrato (que genera un compromiso tal cual lo hemos descrito entre las partes) es no sólo posible sino necesario para el desarrollo de los miembros de una sociedad entendidos como personas morales, libres e iguales.

El hecho de que Rawls deje fuera del alcance del velo de la ignorancia el conocimiento de que la sociedad se encuentra sujeta a las circunstancias de la justicia es una forma de asegurar a las partes que tiene sentido la tarea de acordar principios de justicia y, por tanto, estas circunstancias entran en *Theory* como posibilidad de un contrato que expresa la carga de un compromiso. Aunque es necesario que las partes sepan desde un comienzo que su sociedad está sometida a las circunstancias de la justicia, eso no proporciona información sobre la forma como ellas afectan a la condición particular de cada una de las partes y, en tal sentido, ellas no pueden suministrar criterios de negociación alguno.<sup>225</sup>

---

contrato; cosa diferente es la de la unanimidad de las razones y los intereses de las partes en una relación contractual. Tal vez el mérito de la noción de “velo de la ignorancia” sea producir este tipo de unanimidad de contenido.

224.- Rawls, “Reply Alexander and Musgrave”, Op.cit., p. 251.

225 Pensamos en esto reside el error de Barry, (Vid. Cap. II § 2.2)

En consecuencia, creemos que es posible compatibilizar las ideas de contrato con la de velo de la ignorancia, toda vez que la unanimidad del acuerdo por las mismas razones o la falta de negociación previa al mismo (derivada de circunstancias particulares de las partes) no suponen necesariamente la inutilidad del mismo, sino eventualmente todo lo contrario: hacen posible la manifestación de la racionalidad de sujetos morales libres e iguales, capaces de acordar principios desde una perspectiva objetiva e imparcial.<sup>226</sup>

b) *El problema del ahorro justo*. Sin embargo, aun aceptando que la idea de “velo de la ignorancia” es compatible con la noción de contrato, subsiste un serio inconveniente que ya se había detectado en *Distributive Justice*. Es cierto que dada la naturaleza contractual de la posición original, la noción de velo de la ignorancia puede contribuir a generar un punto de vista imparcial en las partes, pero no les oculta su pertenencia a la misma generación. En la posición original las partes se conciben como contemporáneas: saben que pertenecen a la misma generación, aunque no saben a cuál. Este hecho puede hacer que la idea de un acuerdo en la posición original no permita tratar adecuadamente una de las materias importantes de justicia social: el problema del ahorro justo intergeneracional. Así, “dado que las personas en la posición original saben que son contemporáneas (tomando el presente como momento de entrada en la posición original), pueden favorecer a su generación negándose a hacer cualquier tipo de sacrificio por sus sucesores.”<sup>227</sup> Para solucionar este problema en *Theory* Rawls recurre a dos supuestos adicionales: por una parte se supone que las partes son cabezas de familia que se preocupan, al menos, por la generación siguiente y, por otra, que las partes electoras tienen el deseo de que los principios de justicia que acuerden sean los mismos que las generaciones pasadas habrían aceptado.<sup>228</sup>

---

226.- Por lo demás, en el ámbito propio del derecho tampoco es extraño encontrar figuras contractuales que prescinden de la etapa de negociación: los contratos administrativos en el ámbito público y los de adhesión en el ámbito del derecho privado son un buen ejemplo de ello.

227.- *Theory*, p. 140.

228.- Vid. *Theory*, p. 128. En PL introduciré otra solución: “el principio correcto es el que los miembros de cualquier generación (y, por tanto, todas las generaciones) adoptarían como propio y como el que desearían que las precedentes hubiesen seguido (y las generaciones

La aceptación de tales restricciones adicionales obedece, creemos, a un intento de introducir en el problema de la justicia intergeneracional la idea de “reciprocidad”, tal como se había fundamentado en *Distributive Justice*. La idea es que cada generación, gracias al principio de ahorros justos, esté en condiciones de retribuir a la anterior por el activo social heredado y de asegurar a la siguiente un acervo adecuado para el mantenimiento de las instituciones de una sociedad justa.<sup>229</sup>

### 3.2.1.2.- *El levantamiento progresivo del “velo de la ignorancia”: la “secuencia en cuatro fases”*

Siguiendo dentro del ámbito de las “condiciones relativas a la información”, en *Theory* la noción de velo de la ignorancia no sólo se encuentra presente en la posición original, sino que, además, se hace aplicable a algunas de las etapas posteriores a la elección de principios<sup>230</sup>. La idea está presente, con diferente intensidad, en las fases constitucional y legislativa (ambas aún de diseño del sistema), para luego desaparecer en la etapa de cumplimiento de la normativa derivada de los principios (fase judicial).<sup>231</sup> La razón de esta extensión de la noción de velo de la ignorancia, pensamos, deriva de la idea de que una teoría de la justicia, tal como la entiende Rawls, debe estar en condiciones de resolver de manera íntegra los problemas que se presentan en las sucesivas fases de desarrollo de una sociedad. En tal sentido, resulta natural que en la teoría no sólo se prevea un momento de elección de principios, sino también la aplicación de los mismos. En un sistema político esta deriva se manifiesta en

---

posteriores siguieran), sin importar cuán lejos en el tiempo hacia atrás (o hacia adelante).” PL, p. 274.

229.- “el proceso de acumulación, una vez comenzado y puesto en práctica, ha de beneficiar a todas las generaciones ulteriores. Cada generación transmite a la siguiente un equivalente equitativo de capital real definido por un principio de ahorros justos. (Ha de tenerse en cuenta aquí que capital no es sólo las fábricas y maquinarias, sino también el conocimiento y la cultura, tanto como la tecnología y las destrezas que hacen posibles las instituciones justas y el valor equitativo de la libertad). Este equivalente es en restitución por lo que se recibe de las generaciones anteriores y que permite a las que vienen después disfrutar de una vida mejor en una sociedad más justa *Theory*, p. 288.

230.- Para efectos del tratamiento que se hace en *Theory* del velo de la ignorancia en las sucesivas etapas, véase el parágrafo 31 de la obra.

231 Sobre la “secuencia en cuatro fases” vid. TJ, § 31

diferentes fases: constitucional, legislativa y judicial (y administrativa). Desde esta perspectiva también es natural que en cada una de estas etapas, de alguna forma, esté presente la teoría que las legitima.

Esta extensión de la noción de “velo de la ignorancia” a etapas posteriores a la posición original permite distinguir entre un idea densa y otra tenue de la misma. En una sociedad bien ordenada es posible distinguir cuatro etapas diferenciadas: una etapa de selección de principios; una de selección de una constitución justa; una de promulgación de leyes adecuadas a los principios y a la constitución, y, finalmente, una de interpretación y aplicación de la ley. En cada una de estas etapas está presente la idea de velo de la ignorancia, pero con una intensidad diferente: a medida que se avanza en la secuencia, se va levantando el velo de la ignorancia. Así, a la hora de seleccionar los principios en la posición original un tupido velo de la ignorancia deja tras de sí todo tipo de conocimiento particular relativo a *las partes* y a los pormenores de su sociedad, con exclusión de la idea de que está sujeta a las “circunstancias de la justicia”. En la fase constitucional el velo se atenúa: una vez que *la asamblea constituyente* tiene conocimiento efectivo de los principios de justicia han de elaborar una constitución disponiendo de información sobre los hechos generales relevantes a propósito de su sociedad, aunque ignoran la forma como va a afectar a su caso particular. En la etapa legislativa, a su vez, a *los delegados* les son conocidos, además de los principios de justicia y los hechos generales de su sociedad –tamaño y nivel de desarrollo económico, estructura institucional, espacio geográfico y recursos naturales disponibles y cosas por el estilo– han de conocer también las creencias e intereses de los ciudadanos, con lo cual el velo se atenúa aún más. En la fase final, de aplicación de las normas a conflictos particulares y casos concretos son conocidos todos los hechos particulares, esto es, además de los principios y la situación general de la sociedad, *los jueces* (y los funcionarios) conocen la posición social, atributos naturales e intereses individuales de las partes que ante ellos se presentan. En esta última fase el velo ha desaparecido del todo.

El mantenimiento de la idea del velo de la ignorancia en las etapas posteriores a la posición original, según Rawls, permite interpretar la aplicación de los principios de justicia a las normas y los casos concretos como una

aplicación imparcial y objetiva. Pero, por otro lado, la atenuación de las restricciones a la información da cuenta del hecho de que los principios de justicia dejan espacio para la adopción de diferentes modelos constitucionales y legislativos conforme a la realidad histórica de una sociedad y sus tradiciones políticas propias.<sup>232</sup>

Con todo, el debilitamiento progresivo de la densidad del velo de la ignorancia, hasta su definitivo abandono en la etapa judicial, no supone, en modo alguno, una renuncia a la garantía de objetividad e imparcialidad. Muy por el contrario, más bien las limitaciones que supone el velo en la posición original y en las sucesivas etapas constitucional y legislativa dan cuenta de una institucionalización de las prácticas imparciales y objetivas. De modo tal que, en la última fase, la judicial, en la cual el velo ha sido levantado totalmente el juez, al tener que resolver conforme a derecho, está obligado a fallar desde la óptica de los principios de justicia, la constitución y la ley.

### 3.2.2. *Motivación y preferencias de los electores*

Como sabemos, en el diseño de la posición original de *Theory*, el conocimiento de la concepción particular del bien y del plan de vida propio de los sujetos electores, pese a su importancia, queda cubierto por el velo de la ignorancia: las partes sólo conocen la teoría tenue del bien, de la que deriva la preferencia general por los bienes sociales primarios. Esta situación genera, en relación con las partes, tanto un problema de motivación como de preferencia.

En efecto, puesto que en la posición original las partes son entendidas como “moralmente desarrolladas”, esto es, con una capacidad para formar, revisar y perseguir una idea de bien, con una capacidad para un sentido efectivo de la justicia, y, por último, con un determinado plan de vida (un

---

232.- Esta situación, también explica el paso de la teoría ideal al modelo real y los problemas derivados del incumplimiento justificado (objeción de conciencia y desobediencia civil). Además, hace explícita la posibilidad de que a partir de unos mismos principios de justicia se puedan generar modelos antagónicos: por ejemplo, en lo que a la organización económica se refiere, conforme a lo que el propio Rawls señala, se podría optar por un modelo de propiedad pública o privada de los medios de producción. Esta cuestión ha de ser determinada de acuerdo a la realidad histórica y sociocultural de la sociedad que se pretende regular por los principios de justicia. Vid., *Theory* pp. 273-274.

esquema de fines últimos), resulta que al verse afectadas por el “velo de la ignorancia”, y por lo mismo, al desconocer el plan específico de vida que cada una tiene, pareciera ser que carecen de una base para adoptar una decisión racional: han de elegir con vistas a favorecer su concepción del bien y promover su plan racional de vida pero desconocen la forma como las distintas opciones van a afectar a la realización de sus planes de vida y van a favorecer sus propias concepciones del bien. Planteado en estos términos el problema, la cuestión consiste en suministrar a las partes en la posición original una motivación suficientemente fuerte para elegir entre principios de justicia alternativos junto a una específica orientación en las preferencias individuales. El problema de la motivación, pensamos, en *Theory* se resuelve bajo la idea de “intereses de orden supremo del sujeto moral”, mientras que la orientación decisional encuentra su solución a través de los bienes sociales primarios. Ahora bien, ambas ideas (intereses de orden supremo y bienes sociales primarios) deben tener la aptitud, también, de requerir sólo de la teoría tenue de bien (*thin theory of the good*). En este contexto cobra importancia la noción de “racionalidad mutuamente desinteresada”.

### 3.2.2.1.- *La idea de racionalidad mutuamente desinteresada y los intereses de orden supremo*

Cuando revisamos la idea de “circunstancias de la justicia” señalamos que Rawls, para simplificar la noción, resumía esta clase de circunstancias en dos tipos: la condición de moderada escasez, con la cual daba cuenta de las circunstancias “objetivas” de la justicia, y, la idea de “mutuo desinterés” de los individuos, con la cual daba cuenta de las circunstancias “subjetivas”. El mutuo desinterés de los individuos, a su vez, mienta en *Theory* la idea de que las personas no tienen ningún interés en los intereses de las otras o, lo que es igual, pero en términos positivos, sólo tienen interés en sus propios intereses. Claro que esto no se debe confundir con la idea de egoísmo, si por tal entendemos una motivación hacia ciertos bienes específicos: riqueza, recono-

cimiento, poder, etc.<sup>233</sup>

En la posición original se incorpora la idea de mutuo desinterés desde una doble perspectiva. Por una parte, supone que los individuos no toman interés en los intereses de otros, esto es, los intereses ajenos no forman parte de los propios (excepto en la medida en que la realización de aquellos afecte a la de éstos); por otra parte, el mutuo desinterés centra la elección individual en los intereses propios y, en tal sentido, implica la búsqueda racional de satisfacción de los mismos en el mayor grado posible. Estas dos perspectivas son recogidas en la posición original bajo el concepto de “racionalidad mutuamente desinteresada.” Ésta supone que en el contexto de la elección de una determinada concepción de la justicia, las partes han de elegir aquellos principios que promuevan en mayor medida sus propios fines. Resulta claro que las partes, aunque desconozcan sus propios sistemas de fines, saben que alguno afirman y por eso habrían de seleccionar principios que aseguren el mayor índice de bienes sociales primarios. Esta elección, con todo, no la realizan las partes con la intención de perjudicar a los otros sujetos electores, sino en razón, como decimos, de sus propios intereses.<sup>234</sup>

Asumiendo que las partes son mutuamente desinteresadas en el sentido precedente, Rawls conecta esta idea con la de “intereses de orden supremo”. Vinculadas las dos ideas resulta que, en la posición original, el motivo que mueve a las partes a acordar principio de justicia son sus propios intereses, aunque no aquellos intereses particulares que puedan tener fuera de la posición original (y que desconocen), sino los intereses que están vinculados a su naturaleza como personas morales: los dos intereses de orden supremo en tener y desarrollar una determinada idea de bien y en adquirir y desarrollar de manera efectiva un sentido de la justicia y el interés de orden superior en proteger y promover su concepción del bien, cualquiera que pueda ser. Son estos intereses de orden supremo, a la vez, los que permiten el desarrollo de planes de vida coherentes con la idea que las partes tienen de sí mismas en la

---

233.- Vid., *Theory*, p. 13.

234.-“Expresándolo en términos de un juego, podríamos decir que luchan por obtener un puntaje tan alto como sea posible. Pero no desean un puntaje más alto o más bajo para sus contrincantes, ni buscan maximizar o minimizar las diferencias entre sus éxitos y los de los otros.” *Theory*, p. 144-145.

posición original. A diferencia de los demás intereses que tienen los individuos conforme a su plan de vida, estos intereses son estrictamente universales en tanto que van asociados a la personalidad de los seres humanos, y por consiguiente no quedan ocultos por el velo de la ignorancia.

### *3.2.2.2.- El problema de una elección racional en condiciones de ignorancia: el papel de los bienes sociales primarios*

Sabiendo cuáles son los intereses de las partes, entendidas como mutuamente desinteresadas, resulta fácil discernir qué tipo de bienes requieren para la cumplida realización de sus respectivos planes racionales de vida. En efecto, los bienes idóneos para el desarrollo de un plan racional de vida (cualquiera que éste sea) han de ser aquellos que propendan al desarrollo de los intereses de orden supremo. En *Theory* estos bienes son denominados “bienes sociales primarios”, y una de las razones por las que Rawls los introduce en la posición original es dar respuesta al problema de la elección racional en condiciones de ignorancia.

Si la articulación de la idea de “racionalidad mutuamente desinteresada” con la de “intereses de orden supremo” viene a resolver, pensamos, el problema de la motivación de los sujetos electores en la posición original (las partes en la posición original buscan satisfacer sus propios intereses); la relación entre la noción de “intereses de orden supremo” y la de “bienes sociales primarios” viene a dar cuenta tanto del problema de la elección racional en condiciones de ignorancia, como de la determinación de un adecuado criterio de comparación interpersonal que posibilite una elección racional de principios de justicia (cuál es la manera más racional de satisfacer los propios intereses). Para comprender esta afirmación es necesario detenerse un momento en la idea misma de “bienes sociales primarios.”

Toda persona tiene la capacidad de aspirar a un tipo determinado de vida y es éste quien constituye su bien dadas unas circunstancias razonablemente favorables, esto es, una buena (racional) elección y la compañía de la fortuna. Para la obtención de aquél, independientemente de cuál sea el tipo determinado de vida que se persiga, el individuo requiere ciertos medios,

medios que por posibilitar el modelo de vida buscado también se consideran “bienes”. De acuerdo a la teoría de Rawls “sin considerar el contenido de los planes racionales individuales en detalle, se asume que hay varias cosas que él (un hombre racional) preferiría tener más que menos.”<sup>235</sup> Estos “bienes” son rotulados en *Theory* bajo la denominación de “bienes naturales primarios y bienes sociales primarios”, entendiendo por tales “cosas que un individuo racional presumiblemente requiere”<sup>236</sup>. Los principales bienes naturales primarios son la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación; mientras que los principales bienes sociales primarios son los derechos y las libertades, los poderes y oportunidades, los ingresos y las riquezas. A los cuales hay que agregar el de “autorrespeto” como noción central. Para efectos del estudio que se desarrolla en *Theory*, con todo, sólo interesan los denominados bienes sociales primarios, porque tanto la determinación de los mismos como su distribución entre las personas depende de la estructura social, cosa que no acontece con los bienes naturales primarios<sup>237</sup>, cuya distribución es el resultado de la lotería natural. En consecuencia, en adelante nos referiremos sólo a los bienes sociales primarios.

Como sabemos, la idea de “bienes sociales primarios” tiene cierta tradición en la filosofía de Rawls: en cierto modo la idea aparece ya en el *Outline* de 1951 bajo la expresión “*enabling goods*”, y con la expresión definitiva en *Distributive Justice: Some Addenda* de 1968. Pero hemos de esperar a *Theory* para encontrar un tratamiento más preciso al, por una parte, vincularla explícitamente con la idea de plan de vida y, por otra, servir como punto de referencia para establecer las “comparaciones interpersonales” relevantes para juzgar sobre las distribuciones de bienes en una sociedad desde el punto de vista de la justicia.

En relación a lo primero, Rawls entiende que las partes en la posición original, sometidas al velo de la ignorancia, enfrentadas a la necesidad de elegir medios propicios para el desarrollo de un plan racional de vida, aun

---

235.- *Theory*, p. 92.

236.- *Theory*, p. 92.

237.- Vid. *Theory*, p. 92. Esto no quiere decir que las estructuras sociales no afecten el desarrollo y mantenimiento de los bienes naturales primarios (un buen sistema educacional y de salud ciertamente influyen en tales bienes); sin embargo, no está en manos de las estructuras sociales básicas determinar su distribución entre los individuos.

cuando no sepan cuál es el suyo propio, ni, por tanto, sus respectivos intereses y fines dominantes (no confundir con los intereses de orden supremo), en virtud de la idea de racionalidad mutuamente desinteresada, han de intentar procurarse para sí mismas aquellos bienes –como libertades y oportunidades, renta y riqueza, poder y autoridad– que por su naturaleza inclusiva (como “*all-purpose means*”, “*general means*”) son aptos para la persecución, desarrollo y mantenimiento de cualquier plan racional de vida. Rawls cree, pues, que estos bienes posibilitadores de cualquier plan de vida son los “bienes sociales primarios”. De ese modo, al articular la idea de bienes sociales primarios con la de plan racional de vida, Rawls resuelve coherentemente el problema de la elección de las partes en la posición original bajo condiciones de ignorancia: las partes ignoran los pormenores de sus planes de vida, pero saben que cualesquiera que estos sean, es racional para ellas intentar asegurarse una cuota apropiada de bienes sociales primarios, porque son medios generales para la realización de planes de vida.

En relación a lo segundo, a saber, la aptitud de los bienes sociales primarios como criterio de comparación interpersonal, dada su caracterización y aptitud, éstos han de servir naturalmente, también, como punto de referencia a la hora de diseñar un sistema justo (la equidad ha de buscarse en relación a la distribución de estos bienes perseguidos y requeridos por todos mediante los adecuados principios de justicia).

Empero, la introducción en la posición original de la idea de bienes sociales primarios plantea un nuevo problema. Como el acuerdo que se persigue en la situación de elección requiere la unanimidad y la imparcialidad de las partes, la introducción de la noción de bienes sociales primarios genera un dilema que Rawls formula en los siguientes términos: “para asegurar la unanimidad, necesitamos, además de excluir información moral relevante, introducir un deseo general por los bienes primarios que impropriamente inclinan la posición original a favor de ciertas concepciones de bien. De ahí nuestro problema: ¿está la posición original impropriamente determinada por la consideración de los bienes primarios?”<sup>238</sup>

Rawls responde negativamente a esta pregunta. Y lo hace mostrando por

---

238.- Rawls, “Fairness to Goodness”, C.P., p. 268. En adelante FG.

qué utilizar la preferencia por los bienes sociales primarios en la posición original. *En Kantian Constructivism*, Rawls, explícitamente señala: “buscamos aquellas condiciones sociales de fondo y aquellos medios omnivalentes generales que normalmente son necesarios para desarrollar y ejercitar las dos facultades morales y para perseguir de forma efectiva una concepción de bien”.

<sup>239</sup> Estos medios omnivalentes son, entre otros, las “libertades básicas”; la “libertad de movimiento y libre elección”; “poderes y prerrogativas adscritas a cargos y posiciones”; “renta y riqueza”, y “las bases del autorrespeto”. Todos estos bienes, insiste Rawls, se relacionan con la idea de “intereses de orden supremo” del sujeto moral, toda vez que no es posible pensar en el desarrollo efectivo de una idea de bien o en la prosecución de la justicia en ausencia de ellos.

Sin embargo, pese a la argumentación de Rawls, la específica determinación de los bienes sociales primarios en *Theory* ha continuado generando cierta polémica, toda vez que se ha objetado que no hay razón para considerar sin más la relación de bienes sociales primarios estipulada por Rawls como “deseables por todo individuo”; porque esos bienes sociales primarios son expresión de un determinado ideal político liberal individualista que no da cuenta de otras orientaciones ideológicas igualmente válidas.<sup>240</sup>

La objeción precedente, pensamos, puede descomponerse en dos

---

239.- KC, pp. 313.

240.- De hecho, y sólo a guisa de ejemplo repárese en el tenor de las siguientes palabras en este sentido: “Rawls presupone que todo hombre, en la posición original, quiere buscar la satisfacción de sus propios intereses. Ninguna de las personas arriba citadas [es decir, una monja, un ermitaño, un yogui o un monje budista] cumpliría tal condición (ni tampoco un Albert Schweitzer ni un Gandhi, ni la Madre Teresa). No tienen intereses particulares que perseguir. Su interés consiste en la promoción de los intereses de los demás -de lo que viven-, que definen en términos morales y espirituales. De nuevo, Rawls dice que cada individuo quiere maximizar sus intereses; y esto no es verdad para el tipo de persona religiosa mencionada más arriba, como tampoco lo es para muchos hombres del llamado Tercer Mundo, que deben limitarse a satisfacer sus necesidades básicas. Y es cada vez menos verdad para muchos hombres en el mundo occidental, que desean una vida de comodidad relativa, pero no una vida que se caracterice por la adquisición del máximo número de bienes primarios, y que de buena voluntad renunciarían a ciertos bienes primarios si para adquirirlos fuera preciso sacrificar su tiempo de ocio, o si eso exigiese una explotación brutal de la naturaleza o la violación del equilibrio ecológico. Las opiniones de Rawls de los hombres en la posición original presuponen (y solamente se corresponden con) el individualismo liberal del mundo occidental.” Bhikhu Parek, *Op.cit.*, p. 20. El primer paréntesis es nuestro y corresponde a una aserción de Parek contenida en la página 19 del mismo artículo.

partes: *primera*: no todo el mundo está dispuesto a perseguir los llamados bienes sociales primarios especificados por Rawls; *segunda*, la conceptualización de los bienes primarios tiene un sesgo liberal individualista que introduce una cierta parcialidad en la situación de elección propuesta por Rawls.

De la segunda parte de la objeción ya nos hemos hecho cargo en la última sección del Capítulo II, al que nos remitimos. La primera parte de la objeción descansa en un malentendido debido a la confusión del punto de vista de las partes en la posición original con el de los ciudadanos fuera de ella. En efecto, el propio Rawls escribe, refiriéndose a las partes en la posición original: “ellos asumen que preferirían más bienes sociales primarios antes que menos. Por supuesto, puede ocurrir que, una vez levantado el velo de la ignorancia, algunos de ellos por razones religiosas u otras de hecho no deseen más de esos bienes. Pero desde el punto de vista de la posición original es racional para las partes suponer que desean una cuota mayor, ya que en todo caso no están obligadas a aceptar más si no lo desean y una mayor libertad no hace daño a la persona.”<sup>241</sup> Esto quiere decir que cabe distinguir dos momentos en la teoría, uno de elección bajo especiales condiciones y otro de acción dentro del esquema resultante. El fallo de la crítica reside en confundir estos dos momentos y suponer, erradamente que las personas por pactar en una situación hipotética el acceso a ciertos bienes sociales primarios se ven forzadas a la obtención y uso de los mismos.

Pues bien, si el razonamiento que hemos realizado hasta aquí es correcto, tenemos que pensar que en el contexto de una sociedad democrática que entiende a los ciudadanos como libres e iguales, los bienes sociales primarios son medios omnivalentes para la realización de diferentes planes racionales de vida acordes a la autocomprensión de los propios individuos. Empero, aun cuando un hipotético sujeto elector estuviera de acuerdo con estas ideas (bienes sociales primarios como respuesta al problema de elección racional en condiciones de ignorancia y como criterio de comparación interpersonal), resta justificar por qué eventualmente intentaría obtener mediante los principios de justicia seleccionados más de estos bienes sociales primarios antes que menos. En otras palabras, puesto que los bienes sociales

---

241.- *Theory*, pp. 142-143.

primarios posibilitan la realización de planes de vida, y estos últimos demandan más o menos bienes en razón de su complejidad y ambición, es menester mostrar por qué, según Rawls, el hipotético sujeto elector desea más bienes sociales primarios, esto es, por qué persigue un tipo de vida más complejo y ambicioso y en tal sentido tiene un interés prioritario en la equitativa distribución de los bienes sociales primarios. Este problema de motivación en relación a la complejidad del plan de vida en las situaciones de elección (especialmente en la posición original) en *Theory* Rawls lo resuelve de la siguiente manera: que en la posición original las partes prefieran más que menos bienes sociales primarios se debe simplemente a que en las condiciones de ignorancia en que se encuentran no saben cuánto van a necesitar para realizar sus planes de vida. En esas condiciones deben intentar asegurarse la cuota más alta posible, puesto que si una vez levantado el velo de la ignorancia descubren que su concepción frugal de la vida buena requiere incluso menos de lo que podrían obtener con arreglo a los principios acordados, basta que renuncien a los bienes obtenidos en exceso.

Una vez que disponemos del diseño de la posición original, resta pues considerar qué principios de justicia serían elegidos en ella dada la caracterización que se ha hecho de los sujetos electores entendidos como personas morales, libres e iguales.

#### **4.- Principios de justicia**

Rawls piensa que los principios de justicia llamados a informar una sociedad bien ordenada, que concibe a sus miembros como libres e iguales, racionales y razonables, que es estable por las razones adecuadas y capaz de lograr la congruencia entre las ideas de bien y justicia son los que integran su concepción de la justicia como equidad. A continuación veremos cuál es el objeto de estos principios dentro de la teoría, cómo son definidos y de qué manera se articulan en la obra.

#### 4.1.- *El objeto de los principios de justicia*

*Theory* es una obra sobre la justicia social. Su objeto está limitado al campo de los principios de justicia aplicables al sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc., esto es, al ámbito de las llamadas “instituciones sociales”. E incluso en este acotado campo, *Theory* no se hace cargo de “todas” las posibles instituciones sociales, sino de aquellas más importantes, tales como la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. En consecuencia, en su estructura, salvo de manera excepcional, no se consideran de forma especial y detallada otros problemas inherentes a una teoría de la justicia general. Así, por ejemplo, las cuestiones relativas a los principios de justicia aplicables a las acciones de los individuos y sus relaciones particulares, así como los principios relativos a las relaciones internacionales entre los estados no entran en *Theory* sino de manera periférica.

Con todo, puesto que una institución admite, por una parte, ser considerada tanto desde la perspectiva de su diseño abstracto como de su existencia efectiva, y, por otra, también permite una consideración en atención a las diferentes reglas que la componen (constitutivas e interpretativas), es menester precisar el enfoque con que se aborda la noción. En *Theory* se aborda un análisis del tema de la justicia de las instituciones desde el punto de vista de su efectiva existencia y de sus reglas constitutivas. En este sentido, cuestiones tales como la justicia o injusticia de una institución en abstracto, así como las estrategias e interpretaciones que del cuerpo normativo puedan realizar los miembros del grupo social tampoco entran en el análisis propuesto en la obra.

En consecuencia, el objeto de *Theory* es establecer los principios de justicia social que han de informar las reglas constitutivas de las instituciones sociales más importantes en su práctica efectiva, mediante la determinación de los criterios para la distribución de derechos y deberes fundamentales, conjuntamente con la regulación de la división de las ventajas producidas por la cooperación social.

A este respecto, Rawls entiende que los principios de justicia social que

han de proponerse en la obra han de integrar una concepción moral sustantiva de la justicia distributiva. Pues aun cuando pueda ser deseable que, como punto de partida, una concepción cualquiera de la justicia sea públicamente aceptada por la sociedad, que las instituciones sociales fundamentales sean administradas de manera imparcial y congruente por jueces y funcionarios, y que las reglas que las definen sean regularmente observadas y respetadas por las autoridades, mientras no se dé cuenta del contenido sustantivo de los principios de justicia que informan dichas prácticas (la forma en que asignan los derechos y deberes y distribuyen las ventajas del esfuerzo social) sólo estaremos en presencia de un sistema que aplica de manera formalmente igualitaria un conjunto de reglas y procedimientos cuyo contenido bien podría ser altamente injusto. Con todo, resulta evidente que una concepción sustantiva como la propuesta en *Theory* supone también la aplicación regular de sus principios en los mismos términos recién propuestos.

Sin embargo, no basta con contar con principios sustantivos de justicia pensados para aplicarse a la configuración y práctica de instituciones sociales fundamentales. Para ser completa una concepción de justicia debe proveer los medios necesarios para salvar los problemas que pueda generar la implementación de los principios a las correspondientes instituciones. Es decir, debe contener reglas de prioridad que permitan solucionar los conflictos que se presenten entre los principios que la integran. Pero, estas reglas de prioridad, a su vez, deben estar fundamentadas por la misma vía que los propios principios de justicia, de modo tal que la teoría en su conjunto se muestre coherente.<sup>242</sup>

#### 4.2.- *La concepción general y la especial de justicia en Theory*

Sorprendentemente en la edición de 1971 de *Theory* Rawls ofrece dos concep-

---

242.- “El valor que tiene elegir principios de justicia reside en parte en que las razones por las que, en un primer momento, se los eligió pueden también apoyar el que se los pondere de una determinada forma. Puesto que en la justicia como equidad los principios de justicia no son pensados como auto evidentes, sino que más bien tienen su justificación en el hecho de ser elegidos, podemos encontrar en los fundamentos para su aceptación algunas directrices o limitaciones respecto de cómo han de ser sopesados entre ellos mismos. Dada la situación descrita en la posición original, puede resultar claro que ciertas reglas de prioridad serán preferibles a otras más o menos por las mismas razones por las que inicialmente se prestó asentimiento a los principios.” *Theory*, p. 42.

ciones de la justicia social con principios un tanto diferentes. Como veremos, la razón de ello es que puesto que las instituciones llamadas a ser informadas por los principios de justicia han de poder existir realmente, las circunstancias en las cuales se desarrollan pueden reclamar principios diferentes para cumplir su cometido.

En este sentido Rawls habla de una concepción de la justicia “general” y una “especial”. Ambas concepciones pretenden dar respuesta al problema de la justicia distributiva tomando como referencia la distribución de unos mismos bienes (valores sociales - bienes primarios). La variación entre una y otra concepción, en consecuencia, no viene dada tanto por “lo que” se distribuye, sino por “cómo” se distribuyen unos mismos bienes.

La concepción general de la justicia es definida por el siguiente principio: “Todos los bienes sociales primarios -la libertad y la oportunidad, la renta y la riqueza, y las bases del respeto de sí mismo- han de distribuirse por igual a menos que una distribución desigual de alguno o de todos ellos redunde en beneficio de los menos favorecidos”<sup>243</sup> La concepción especial, por su parte, es definida por los siguientes principios: “primer principio: cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio esquema total de iguales libertades compatible con un sistema similar de libertades para todos. Segundo principio: las desigualdades económicas y sociales han de articularse de modo que: a) redunden en el mayor beneficio de los menos favorecidos, consistente con el principio de ahorros justos, y b) estén adscritas a cargos y posiciones abiertas a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades”.<sup>244</sup>

Como explicaremos más adelante estas dos concepciones están pensadas para aplicarse a sociedades que se encuentran en situaciones diferentes. En todo caso, lo que nos interesa señalar ahora es que contienen criterios distributivos diferentes. En efecto, la concepción general no es sino el criterio distributivo *maximin* aplicado a todos los bienes sociales primarios. En la concepción especial, en cambio, el criterio de *maximin* se restringe sólo a la primera parte del segundo principio, es decir, al principio de diferencia que, además, como veremos, es lexicográficamente posterior al de libertad e

---

243.- *Theory*, p. 303.

244.- *Theory*, p. 302.

igualdad de oportunidades, para los que se prescribe una distribución igualitaria.

Ahora bien, si se piensa con detención esta diferencia en el contenido de las dos concepciones, se diría que las partes situadas en la posición original, en la que, entre otras cosas, ignoran el estado de desarrollo de su sociedad, habrían de inclinarse por la concepción general. Recuérdese que en *Distributive Justice* Rawls había afirmado que en la posición original es racional seguir la regla maximin de elección en condiciones de incertidumbre. Si esto es así, entonces el candidato obvio para la elección es la concepción general, que incorpora el criterio distributivo maximin. Y sin embargo Rawls insiste en que en sociedades democráticas regiría la concepción especial y no la general, y de hecho es aquella y no esta la que atrae todo su esfuerzo teórico. Rawls sale al paso de esta dificultad mediante una doble estrategia. En primer lugar, los intereses supremos de los sujetos electores imponen un cierto orden interno en la lista de bienes sociales primarios que conocemos, y ello hace razonable que las partes elijan principios que contemplen criterios diferentes para la distribución de la libertad y la igualdad de oportunidades frente a la renta y la riqueza. En segundo lugar, como se pondrá de manifiesto de forma enteramente explícita en *Kantian Constructivism*, Rawls pretende buscar una concepción de justicia aplicable a “una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas”<sup>245</sup>, en las que se dan condiciones favorables para la implantación de las iguales libertades y la equitativa igualdad de oportunidades requeridas por la concepción especial con lo cual en la posición original se da por supuesto que los principios de justicia que han de ser seleccionados por las partes informarán la estructura básica de una sociedad que ha superado el estadio de limitación material e institucional que, teóricamente, haría conveniente la elección del principio de la concepción general. En otras palabras, con el tiempo Rawls abandona la idea de una concepción general.

A pesar de que en *Theory* Rawls apenas dedica esfuerzos a analizar su concepción general, y de que a partir de entonces explícitamente la abandona, conviene que revisemos brevemente su significación y cuál es su razón de ser

---

245.- Vid. KC, p. 305.

dentro de la obra.

#### 4.2.1.- *La concepción general de la justicia*

La concepción general sostiene, como señalamos, que “todos los bienes sociales primarios -la libertad y la oportunidad, la renta y la riqueza, y las bases del respeto de sí mismo- han de distribuirse por igual a menos que una distribución desigual de alguno o de todos ellos redunde en beneficio de los menos favorecidos”<sup>246</sup>

La concepción general refleja la vocación igualitaria de la teoría de Rawls, y en tal sentido, la concepción especial es tributaria de aquélla: la concepción especial puede entenderse como una aplicación de la concepción general a un caso especial, pero también representa el grado de desarrollo superior de la teoría. La concepción especial está pensada para aplicarse a sociedades en las que se dan ciertas circunstancias favorables, un grado de desarrollo material y civilizatorio que permita la implantación de un sistema de iguales libertades y de igualdad equitativa de oportunidades.<sup>247</sup>

En realidad entre la concepción general y la concepción especial Rawls establece una relación histórica: son dos concepciones llamadas a entrar en juego en momentos diferentes del desarrollo de una sociedad, y la primera

---

246.- *Theory*, p. 303.

247.- Como bien ha señalado Freeman: “La concepción general se aplica al caso no ideal en circunstancias desfavorables para el liberalismo y la democracia; una vez que la sociedad está capacitada para mantener una constitución liberal, se aplica la 'concepción especial', dando prioridad a la igualdad de las libertades básicas sobre los otros valores sociales, y a la igualdad de oportunidades por sobre el principio de diferencia. Cada sociedad tiene el deber de buscar las condiciones en las cuales la concepción especial se aplique. Como dice Rawls, las iguales libertades sólo pueden ser negadas cuando es necesario cambiar la calidad de la civilización de modo que a su debido tiempo todos puedan disfrutar de esas libertades' (T.J. 475 rev.). Rawls también piensa que dar prioridad (o primacía) a las libertades iguales básicas no presupone un alto nivel de desarrollo y riqueza en la sociedad (J.F. 47n). Países relativamente pobres, tales como la India o Costa Rica, pueden mantener con éxito gobiernos y sociedades democráticas.” Freeman, *Rawls*, op.cit., p.65. En la cita precedente el primer paréntesis hace alusión a la versión revisada de *Theory* en su edición en inglés de 1999. El segundo a *Justice as Fairness a Restatement*, de 2001. En ésta Rawls en la nota a pie número 12 señala literalmente: “La prioridad (o primacía) de las iguales libertades básicas, contrariamente a la opinión de muchos, no presupone un alto nivel de riqueza e ingreso...” Rawls, *Justice as Fairness a Restatement*, Edited by Erin Kelly, Harvard University Press, London, third printing, 2003, p. 47.

debe aplicarse con el fin de crear las condiciones que permitan la implantación de la segunda. “Solamente cuando las circunstancias sociales no permitan el establecimiento efectivo de esos derechos básicos puede admitirse su limitación; e incluso entonces esas restricciones estarán permitidas sólo en la medida en que sean necesarias para allanar el camino para el momento en que ya no puedan justificarse. La negación de las libertades iguales sólo puede defenderse cuando es esencial para cambiar las condiciones de la civilización, de modo que a su debido tiempo esas libertades puedan disfrutarse.”<sup>248</sup> Cumplidas que sean las condiciones mínimas requeridas para la implementación de la concepción especial, ha de estarse a ésta y abandonarse la general.

#### 4.2.2.- *La concepción especial de la justicia*

La concepción especial, por su parte, viene caracterizada por los dos famosos principios de justicia acompañados de las correspondientes reglas que esablecen entre ellos una ordenación lexicográfica. Los dos principios provienen de *Justice as Fairness* y *Distributive Justice. Theory* aporta, entre otras cosas, el razonamiento que conduce al orden lexicográfico de los mismos. Como sabemos, los principios, en su “enunciación definitiva”, rezan de la siguiente manera: “*primer principio*: cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio esquema total de iguales libertades compatible con un sistema similar de libertades para todos. *Segundo principio*: las desigualdades económicas y sociales han de articularse de modo que: a) redunden en el mayor beneficio de los menos favorecidos, consistente con el principio de ahorros justos, y b) estén adscritas a cargos y posiciones abiertas a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades.”<sup>249</sup>

Como hemos visto, la implementación de la teoría especial demanda ciertas circunstancias favorables. Frente a la concepción general, que impone una distribución maximin de todos los bienes sociales primarios, la concepción especial requiere un tratamiento diferenciado. En este sentido Rawls nos pide

---

248.- *Theory* Original Edition, p. 151.

249.- *Theory*, p. 302.

que distingamos en la estructura básica de una sociedad relativamente desarrollada dos ámbitos. Por una parte, tenemos todos aquellos aspectos del sistema normativo social que definen y aseguran las libertades básicas iguales y, por otro, aquellos aspectos normativos e institucionales que especifican y establecen las diferencias económicas y sociales. Son precisamente estos dos campos del sistema social los que están llamados a ser regulados por los dos principios propuestos en la concepción especial. El primero será regulado por el primer principio, que establece un igual status de ciudadanía y sujeta las libertades al doble criterio de la igualdad y la maximización; el segundo será regulado por el segundo principio, que justifica las desigualdades económicas y sociales sometiéndolas a la doble condición de la igualdad equitativa de oportunidades y el criterio distributivo maximin.

Sin embargo, Rawls es consciente que los dos principios de su concepción especial de la justicia no representan la única solución posible para una sociedad relativamente desarrollada. Por eso lleva a cabo una fundamentación de los principios, explicitando las razones que nos conducen a su elección. Pero, además, para que la concepción especial de la justicia defendida en *Theory* sea completa requiere un tratamiento especial respecto a las relaciones entre los dos principios de justicia mismos, a efectos de solucionar los posibles conflictos que se generen entre ellos. Este último problema da origen al establecimiento de reglas de prioridad que imponen un orden lexicográfico entre los principios.

Puesto que en las secciones precedentes ya hemos tratado algunos de estos problemas, en las siguientes líneas limitaremos nuestro análisis a dos puntos: las razones que conducen a las partes a la elección de los dos principios de justicia de *Theory* y el establecimiento del orden lexicográfico que da prioridad a la libertad por sobre otros valores sociales.

#### *4.3.- El razonamiento que conduce a los dos principios de justicia*

En *Theory* el problema de la elección de principios de justicia en la posición original se presenta como una cuestión de elección racional. En tal sentido, el razonamiento que se somete a la consideración del lector supone tener en

cuenta que en una situación de elección tal, las ideas de eficiencia, inclusión y probabilidad, junto con las conexas a la noción de racionalidad deliberativa y contexto de elección son de fundamental importancia. Se supone, pues, que un hipotético sujeto elector racional, a la hora de decidir entre principios de justicia, ha de considerar el beneficio que éstos comportan, el poder inclusivo de los mismos, las probabilidades de éxito en su ejecución y las consecuencias de su adopción dadas las determinadas circunstancias en que se realiza la elección (bajo un tupido “velo de la ignorancia”).

De alguna manera, la cuestión que Rawls plantea en la sección 26 de *Theory* se puede resumir en el siguiente razonamiento. Una concepción de la justicia se define por sus principios. En el caso de la justicia como equidad se trata de los ya consabidos principios que definen a la concepción especial de la justicia. La cuestión que Rawls somete a examen es si en la posición original que él propone como dispositivo de elección de principios de justicia los sujetos morales, tal como él los ha caracterizado, tendrían buenas razones para elegir los principios de *justice as fairness* y no otras concepciones alternativas de la justicia.

Según piensa Rawls, la posición original describe un escenario de elección en condiciones de máxima incertidumbre (por el tupido velo de la ignorancia al que se encuentran sometidos los sujetos electores). En una situación tal es razonable pensar que la aplicación de la regla de maximin (*maximun minimorum*) es la adecuada. No se trata, por cierto, que Rawls piense que la regla de maximin constituye un criterio de aplicación general. Por el contrario, sólo en algunas circunstancias muy especiales la regla de maximin aparece como el criterio adecuado. Sin embargo, la posición original de *justice as fairness* es precisamente, según piensa Rawls, uno de esos escenarios especiales que hacen razonable la aplicación de una regla semejante.

Como hemos señalado en la sección destinada a *Distributive Justice*, la idea de la regla de maximin expresa un carácter bastante conservador de los sujetos electores (una aversión manifiesta al riesgo). No obstante ello, Rawls es claro al señalar que la proposición de la regla de maximin no responde a una caracterización psicológica de los sujetos morales que habitan la posición original, sino más bien es una exigencia de las condiciones mismas de la

posición original. En efecto, para que la regla de maximin sea razonable, el escenario llamado a ser regulado por la misma debe comportar una serie de características que permiten descartar otros criterios de elección (el criterio de maximax o la regla de equiprobabilidad), en otras palabras, hay circunstancias que hacen razonable la aplicación de esta regla. Estas circunstancias son: la imposibilidad de apelar en la situación de elección al cálculo de probabilidades; la falta de interés, por parte de los sujetos electores, por perseguir un resultado superior al que garantiza en la especie la aplicación de la regla de maximin, considerando lo que está en juego en la elección; por último, la presencia de alternativas de selección en competencia que comportan resultados difícilmente aceptables por las partes en el esquema de elección propuesto.<sup>250</sup>

Pues bien, la posición original comporta esos caracteres pero, además, los expresa en el más alto grado, “llevándolos al límite, por así decirlo”<sup>251</sup>. En efecto, tras el denso velo de la ignorancia los sujetos morales de la posición original no tienen acceso a ningún tipo de información que les permita realizar un cálculo objetivo de probabilidades (no hay forma de saber qué probabilidades hay de ocupar el lugar menos favorecido en el reparto de bienes primarios).

Se supone, además, que en la situación de elección en la que se encuentran (en un plano de absoluta igualdad) parece razonable asegurar el máximo de los mínimos posibles de bienes primarios. No se trata, pues, que los sujetos morales de la posición original piensen que dicho mínimo máximo efectivamente vaya a satisfacer las demandas de su plan racional de vida, pero en la posición original no es eso lo que está en juego, sino la posibilidad de lograr un reparto equitativo de bienes sociales desconociendo la posición social

---

250 .- En palabras de Rawls, “en primer lugar, puesto que la regla no tiene en cuenta las probabilidades de las posibles circunstancias, tiene que haber alguna razón para descartar por completo tales cálculos de probabilidades [...]. El segundo rasgo que sugiere la regla maximin es el siguiente: la persona que elige tiene una concepción del bien tal que le preocupa muy poco -si es que le preocupa en absoluto- lo que podría ganar por encima del estipendio mínimo del que de hecho puede estar seguro de seguir la regla maximin. No le vale la pena arriesgarse por una ventaja adicional, especialmente cuando puede resultar que pierda mucho que es importante para él. Esta última disposición nos lleva al tercer rasgo, a saber, que las alternativas rechazadas tienen resultados que uno difícilmente puede aceptar. La situación entraña graves riesgos”. *Theory* Original Edition, p. 154.

251 .- *Theory* Original Edition, p. 153.

efectiva que se ocupará en la sociedad. En este contexto, como decimos, no interesa garantizar un índice satisfactorio en razón de un determinado plan racional de vida, sino sólo asegurar el máximo de los mínimos posibles. El razonamiento de Rawls se entiende de buena manera cuando se tiene en mente que en *Theory* el argumento se desarrolla a partir de tres alternativas de elección con diferente resultado. En una de ellas, alguien arriesgándolo todo puede ganar mucho; otro arriesgando bastante puede ganar bastante y, finalmente, otro arriesgando muy poco (maximin) puede garantizar bastante más que las otras estrategias. La cuestión es que, según Rawls, al que sigue la estrategia de maximin le parece inaceptable adoptar las otras estrategias porque lo que está en juego es perder precisamente lo que se intenta garantizar.

Finalmente, en la posición original tal como se caracteriza en *Theory* resultaría inaceptable optar por otra concepción alternativa de la justicia. Específicamente Rawls está pensando en la posibilidad de aceptar en ese contexto el principio de utilidad medio como criterio de decisión. Ya estudiamos con meridiana detención por qué razones resulta inaceptable la adopción del principio de utilidad como criterio de selección de principios de justicia, y por lo mismo, no volveremos sobre ello.

#### 4.4.- *El problema del orden lexicográfico de los principios de justicia*

Una concepción de la justicia para ser completa debe, además de proponer principios sustantivos y mostrar las razones por las cuales éstos serían elegidos, señalar con claridad la forma en que esos principios se articulan entre sí, es decir, indicar el orden lexicográfico de los mismos.

En *A Theory of Justice*, Rawls afirma, a propósito de la concepción especial de la justicia, que el principio de la libertad tiene prioridad por sobre aquellos referidos a la distribución de bienes sociales o económicos. Para demostrar la prioridad de este principio, expone, por una parte, las razones que, incluso en el contexto de la concepción general de la justicia, hay para sostener que los valores asociados a la libertad tienen un peso relativo superior a aquellos relacionados con la distribución de activos sociales y económicos, y,

por otra, indica los argumentos a favor del orden lexicográfico propuesto para la concepción especial de la justicia.

En efecto, en la edición original de *Theory*, Rawls advertía, como señalamos al inicio de esta sección, que en una hipotética posición original en que los electores racionales se encuentran tras un denso velo de la ignorancia, sería razonable pensar que la regla de maximin muy probablemente diera como resultado la adopción del principio de justicia de la concepción general moderado con la aceptación de ciertas diferencias por razones de eficiencia del sistema. En un escenario tal no existen razones para pensar que los sujetos electores no puedan optar por disminuir sus libertades a favor del incremento de otros bienes sociales primarios, pues “esta concepción general no impone restricciones sobre qué clase de desigualdades son permitidas, mientras que la concepción especial, poniendo los dos principios en un orden serial (con las necesarias precisiones de significado), prohíbe las transacciones entre las libertades básicas y los beneficios sociales y económicos”.<sup>252</sup>

En el párrafo 26 de la edición original de *Theory*, Rawls, con todo, aborda provisionalmente el problema de la prioridad de las libertades por sobre las ventajas económicas y sociales afirmando que si las partes saben en la posición original que los principios que eligen han de modelar la estructura básica de una sociedad en la que efectivamente se ejercitan las libertades básicas, éstas habrán de ser elegidas en desmedro de otros bienes de naturaleza social o económica. Pues, “la negación de la igual libertad sólo puede ser defendida si es necesaria para incrementar el nivel de civilización para que en el debido tiempo dichas libertades puedan ser disfrutadas.”<sup>253</sup>

Si esto es así, incluso en el escenario teórico de la concepción general de la justicia, con mayor razón en el contexto de la concepción especial de la misma que supone, como sabemos, la existencia de una sociedad democrática constitucional.

Ahora bien, en estricto rigor, el problema del orden lexicográfico de los principios se presenta sólo en el contexto de la concepción especial de la justicia. En tal sentido Rawls orienta sus esfuerzos a demostrar la validez de la

---

252 .- *Theory* Original Edition, p. 151

253 .- *Theory* Original Edition, pp. 151-152.

ordenación de los principios de justicia propuesta en *Theory*. Sin embargo, como en tantos otros temas, Rawls irá progresivamente precisando el contenido y fundamentos del orden lexicográfico de los principios de justicia, por lo que pensamos es posible distinguir en esta materia, por lo menos, tres etapas: primera, la argumentación contenida en *Theory*; segunda, la crítica realizada por Hart, y, tercera, la aclaración y reformulación de los argumentos desarrolladas en *Sobre las Libertades*.

#### 4.4.1.- *La argumentación de Theory*

En *Theory*, pensamos, el establecimiento de un orden lexicográfico entre los principios de justicia obedece a la necesidad de que la concepción de justicia social que se propone sea completa. En tal sentido, la finalidad de las reglas de prioridad es resolver los conflictos entre las exigencias derivadas de los principios de justicia.

Como sabemos, dos son los principios propuestos por Rawls. Uno dice relación con la libertad y otro con las ventajas económicas y sociales. Examinados más de cerca, resulta evidente que en realidad estamos ante tres principios, porque el segundo principio está integrado a su vez por dos: el principio de igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia. A estos principios Rawls les añade dos reglas de prioridad. Conforme a la primera regla, la libertad sólo puede ser restringida en favor de la libertad. De acuerdo a la segunda regla, el segundo principio de justicia es lexicográficamente previo al de eficiencia y maximización de ventajas, y la segunda parte del mismo, a saber, la igualdad de oportunidades es lexicográficamente previo al de diferencia.<sup>254</sup>

En otras secciones, en todo caso, ya nos hemos ocupado en parte de este tema. Por lo tanto no volveremos a la cuestión de la interpretación del principio de diferencia y su primacía sobre el de eficiencia ni de su ordenación lexicográfica particular. Por eso nos concentraremos ahora únicamente en el

---

254.- Vid., *Theory* Original Edition, pp. 302-303. Recogemos el tenor expositivo de la primera edición, pues será ésta la que reciba la crítica de Hart. Luego, en las sucesivas ediciones Rawls corrigió algunos de los defectos que evidenció la crítica del autor del Concepto de Derecho.

problema de la prioridad de la libertad.<sup>255</sup>

Rawls piensa que, de alguna manera, las razones que conducen a las partes a la adopción de los dos principios de justicia contienen, también, los argumentos que justifican la prioridad relativa que ha de existir entre unos y otros. Vale decir, las razones que inducen a las partes a elegir los principios de libertad, diferencia e igualdad de oportunidades, suponen una valoración de los mismos que permite, con la debida atención, una adecuada ordenación.

La argumentación que lleva a cabo Rawls en *Theory* para sostener la primacía del principio de libertad sobre el de igualdad de oportunidades y el de diferencia combina tres razones y un supuesto adicional de naturaleza empírica:

---

255.- En *Theory* también se trata el tema de la prioridad de la igualdad de oportunidades sobre el principio de diferencia. Con todo, puesto que la argumentación más importante se desarrolla para justificar la prioridad de la libertad sobre los otros principios, en el cuerpo del trabajo, nos haremos cargo sólo de la prioridad del primer principio de justicia por sobre el segundo. En todo caso, respecto al orden lexicográfico del segundo principio de justicia la argumentación contenida en *Theory* es la siguiente (seguimos en estas líneas a Freeman, Rawls, pp. 86-96). El principio de igualdad de oportunidades es una de las manifestaciones del ascendente liberal de *Theory*, cuyo supuesto es la igualdad de los individuos. En razón de la tal igualdad se entiende que los cargos y posiciones a los que se asocian ciertas ventajas y prerrogativas han de estar "abiertos a todos los individuos" pero no meramente en condiciones de igualdad formal. A diferencia de la tradición liberal clásica, Rawls entiende que la igualdad de oportunidades se deriva sólo de la igualdad de los sujetos morales y, en consecuencia, la igualdad de oportunidad en relación a cargos y posiciones debe estar abierta a todos en condiciones equitativamente iguales, de modo que personas igualmente dotadas y motivadas tengan las mismas oportunidades de desempeñarse en labores socialmente productivas, independientemente de su origen de clase y de la buena o mala fortuna que hayan tenido en virtud de la buena o mala fortuna natural y social.

La implementación del principio de igualdad equitativa de oportunidades requiere una cierta institucionalización. Rawls, sin entrar en detalles, supone que dos son, por lo menos, los requisitos institucionales para asegurar la igualdad equitativa de oportunidades: por una parte, evitar la concentración de la riqueza, la cual redundaría en desigualdades y distorsiones del sistema (idea fundamental para el equilibrio político democrático) y, por otra parte, asegurar oportunidades de educación y cultura a todos los individuos independientemente de la clase social a la que pertenezcan. Ahora bien, la aplicación de la segunda regla de prioridad supone subordinar el principio de diferencia al de igualdad de oportunidades. En efecto, aunque el principio de diferencia supone su mantenimiento y legitimación para el beneficio de los menos aventajados, nada impide que mediante su aplicación se produzcan grandes concentraciones de riquezas. A fin de impedir tal consecuencia, el principio de diferencia se subordina al de igualdad de oportunidades. Por otra parte, y por las mismas razones, la instrumentación de una política de igualdad de oportunidades exige la utilización de fondos que podrían utilizarse en programas sociales para favorecer a los menos favorecidos. Por último, filosóficamente el orden lexicográfico del segundo principio se justifica, también, desde una doble perspectiva. Como expresión del ideal de unión social y como manifestación del principio aristotélico (en razón de la inclusividad del mismo).

*Primero:* aunque en la posición original se encuentran bajo un tupido velo de ignorancia que les oculta sus planes racionales de vida, las partes saben que en tanto que personas morales tienen ciertos intereses de orden supremo y otorgan un alto valor a poder propender a su ejecución exitosa. El principio de igual libertad es fundamental para tal fin, pues sin libertades básicas no es posible realizar plenamente la capacidad que se supone que uno tiene para elaborar, revisar y perseguir una concepción del bien, así como su capacidad para desarrollar un sentido de la justicia y actuar con arreglo a él.<sup>256</sup>

*Segundo:* en el contexto de una sociedad bien ordenada, las partes valoran el hecho de poder participar en la toma de decisiones de las instituciones en las cuales participan. Esta participación es posible, precisamente gracias a la libertad.<sup>257</sup>

*Tercero:* la libertad en la autodeterminación personal, pero sobre todo política, supone afianzar el auto respeto de los miembros de la comunidad política,<sup>258</sup> que es un bien social primario al que las personas conceden

256.- Vid. *Theory*, p. 543.

257.- Vid. *Theory*, p. 543.

258.- Siguiendo en parte a Mill y a su propia visión de la persona moral y de la moral de principios, en *Theory* se establece lo que se ha denominado una defensa "intrínseca" de la democracia. "Desde esta perspectiva, podemos valorar las elecciones democráticas no porque ellas nos conducirán a la promulgación de las mejores reglas, sino porque hay algo especialmente importante o bueno en permitir a toda la gente votar. Una manera de comprender esto es decir que dar a cada individuo un voto sobre esta materia es una forma de respetar la libertad e igualdad de todos los ciudadanos. Por supuesto puede haber otras formas de hacer esto, pero en el mundo moderno el signo más potente de que todos aquellos que viven al interior de un país son respetados como ciudadanos libres e iguales es que a todos ellos se les permite -incluso se les obliga- a votar en las elecciones." (Wolff, Jonathan, "John Rawls Liberal Democracy Restated", en *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Tome III, Edited by Ch. Kukathas, Routledge, London, 2003, p.344-345).

Rawls cree que esta defensa intrínseca de la democracia transforma finalmente a los ciudadanos en miembros responsables de su sociedad, y, aun cuando no los torna en sabios, cabe esperar que con el paso del tiempo y el continuo ejercicio de los derechos cívicos las personas adquieran un profundo sentido de la justicia y una moral de principios. "Por supuesto, las razones en favor del autogobierno no son sólo instrumentales. La libertad política, cuando está asegurado su justo valor, tiende a tener un efecto profundo en la calidad moral de la vida cívica. A las relaciones entre los ciudadanos se les da una base segura en la constitución manifiesta de la sociedad. La máxima medieval de que lo que a todos afecta a todos concierne es tomada seriamente y declarada como una intención pública. La libertad política así entendida no está pensada para satisfacer el deseo de autodomínio del individuo, mucho menos su búsqueda de poder. Tomar parte en la vida política no hace a un individuo dueño de sí mismo, más bien le entrega una igual voz junto a otros para establecer cómo deben ser articuladas las condiciones sociales básicas. Tampoco responde a su ambición de dominar a

particularmente importancia, esta razón unida a las dos anteriores contribuye a que un sistema que consagra el principio de igual libertad se vuelva estable por lo que Rawls denomina “las razones correctas”.<sup>259</sup>

Esas tres razones abonan la elección de un principio que asegura iguales libertades básicas. Pero todavía no una regla de prioridad tan rígida como la de Rawls, que prohíbe cualquier restricción (o cualquier desigualdad) de las libertades básicas, incluso si eso es necesario para mejorar las expectativas de los menos favorecidos. De hecho, la presencia de la concepción general, que no contiene reglas de prioridad hace ver que Rawls mismo parecía pensar que un orden lexicográfico tan rígido, aplicado a sociedades que se desenvuelven en circunstancias adversas, podría producir resultados contraintuitivos. Aunque, debidamente desarrolladas, las tres razones que acabamos de presentar, parecen hablar en favor de la prioridad de la libertad, para completar el argumento de Rawls en favor de su regla de prioridad es preciso introducir en la argumentación un supuesto empírico: a saber, que en la sociedad para la que se están eligiendo principios de justicia se dan condiciones materiales y culturales favorables al ejercicio pleno de las libertades. *Primero*: las partes en la posición original se piensan a sí mismas como pudiendo de hecho ejercer sus libertades fundamentales, con las limitaciones normales de su ejercicio. Sólo cuando esas condiciones no están presentes es posible renunciar a la prioridad de la libertad. Pero en este caso

---

otros, dado que ahora cada uno debe moderar sus propias demandas por aquello que todos pueden reconocer como justo. La voluntad pública de consultar y tomar en consideración las creencias e intereses de todos establece los fundamentos para una amistad cívica y moldea la moral de una cultura política.”(*Theory*, p. 233-234).

Esta defensa “intrínseca” de la democracia, como decimos, Rawls parece recogerla de de Mill. En efecto, en sus consideraciones sobre el gobierno representativo, Mill, luego de mostrar la poca viabilidad práctica de un gobierno ideal consistente en un “buen déspota”, pasa a señalar, entre otros, dos importantes argumentos en favor del gobierno representativo. “Su superioridad, en relación al presente bienestar, descansa en dos principios, de una verdad y aplicación universales, tanto como puede ser cualquier proposición general relativa a los asuntos humanos. El primero es que los intereses de todos o algunos serán seguramente mejor atendidos, cuando la persona interesada es ella misma capaz de, y habitualmente está dispuesta a, hacerse cargo de ellos. El segundo es que la prosperidad general alcanza un grado superior, y es más ampliamente difundida, en proporción a la cantidad y variedad de las energías personales destinadas a su promoción.” John S. Mill, *Considerations on Representative Government*, en *Collected Works John Stuart Mill*, University of Toronto Press, London, 1977, p. 404.

259.- Vid. *Theory*, p. 543.

se trata de una renuncia condicional y provisoria. Condicional porque se entiende que la renuncia a la libertad sólo es aceptable para avanzar en el progresivo establecimiento de condiciones políticas adecuadas, una vez que las condiciones materiales así lo permitan. Provisoria porque Rawls entiende que a su debido tiempo los dos principios de la concepción especial de la justicia son congeniales con la idea de una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones normales y en la que existe una protección efectiva del ejercicio de la libertad.<sup>260</sup>

#### 4.4.2.- *La crítica de Hart*

La crítica efectuada por Herbert Lionel Adolphus Hart a la idea rawlsiana de “prioridad de la libertad”,<sup>261</sup> admite una doble consideración. Por una parte, Hart repara acertadamente en que algunos de los aspectos del tratamiento efectuado en *Theory* sobre el tema de la prioridad de la libertad son poco claros y, por lo mismo, requieren cierta interpretación adicional que el texto no aporta. Por otra, realiza una crítica de fondo a los argumentos propuestos por Rawls.

Al primer grupo de críticas pertenece, por ejemplo, la falta de precisión sobre la idea misma de libertad que se maneja en *Theory*. A este respecto Hart hizo notar que debido a la redacción empleada por Rawls en algunos pasajes, parecía que la prioridad de la libertad contenida en el texto se refiriera a la libertad misma como valor sin ningún contenido determinado o a lo que el propio Rawls denomina la “libertad en sí misma” y no a las “libertades básicas”. Entendida de ese modo, imponer una regla de prioridad que establece una preferencia absoluta por la libertad frente a otros valores sociales es enteramente implausible; en realidad es incompatible con la vida social, la cual supone el establecimiento de normas y, por ello, cierta restricción a la libertad.

Hart admite que no es esa la interpretación que ha de darse al principio

---

260.- Vid. *Theory*, p. 542, en términos parecidos también p. 152.

261.- Primeramente aparecida bajo el título de “Rawls on Liberty and its Priority” en *The University of Chicago Law Review*, volumen 40, número 3 y luego reproducida en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls* pp. 230-252. En este trabajo utilizaremos este segundo texto como referencia.

de libertad de *Theory*. De acuerdo con las intenciones de Rawls el principio de libertad se circunscribe a la idea más acotada de “libertades básicas”: la regla de prioridad rige para una lista definida de libertades básicas formando un sistema. Es ese sistema en su conjunto (y no ninguna de las libertades que lo integran, menos aún la libertad “tout court”) el que tiene prioridad absoluta frente a otros valores sociales

Ahora bien, dejando de lado esta primera crítica, que en realidad llama la atención sobre un malentendido provocado por una forma de expresión defectuosa, y que resuelve el propio Hart apoyándose en *Theory*, encontramos otras objeciones que sí son de fondo al tratamiento que realiza Rawls sobre el particular. *La primera* de ellas tiene que ver con la falta de una argumentación suficiente sobre las razones que tendrían las partes en la posición original para adoptar las libertades básicas y acordar su prioridad. *La segunda* se refiere a la carencia de un tratamiento adecuado del tema de la prioridad de la libertad en los estadios posteriores a la posición original y repara en la falta de un sistema de resolución de conflictos entre las libertades básicas, en el caso de producirse. *La tercera* y última, dice relación con la afirmación contenida en el primer principio de justicia conforme a la cual la libertad sólo puede ser limitada por la libertad misma.

En lo que toca a *la primera* cuestión planteada, a Hart no le parece nada clara la argumentación que desarrolla Rawls en *Theory* para sostener que es racional para las partes optar por la prioridad de la libertad frente a otros bienes. De hecho, aplicando las reglas de la elección racional no parece haber inconveniente alguno en que las partes pudieran sacrificar la libertad en aras, por ejemplo, de ciertos bienes materiales. El argumento es el siguiente. Para que la concepción especial de la justicia, de la que forma parte la regla de prioridad, opere es menester que se hayan alcanzado condiciones favorables para el ejercicio de la libertad. Ahora bien, esas condiciones no suponen en modo alguno una gran nivel de riqueza social. Siendo esto así, cabe pensar que incluso en condiciones favorables puede que haya individuos peor situados (económicamente hablando) que estén dispuestos a renunciar a sus libertades a cambio de un aumento en el nivel de bienestar material; o incluso, teóricamente, puede suceder que el común de los miembros de la sociedad no

tenga mayor interés en preservar su libertad y sí en la adquisición y dominio de medios materiales. No siempre resulta, pues, irracional renunciar, si no a la libertad, si a la prioridad de la misma.

*La segunda* objeción repara en la falta de tratamiento y desarrollo de los procedimientos que habrían de seguirse para aplicar el principio de libertad y su prioridad en los estadios posteriores a la posición original, es decir, en la fase constitucional, legislativa y judicial. Pues, aun reconociendo que las partes pudieran acordar el principio de libertad y su prioridad bajo los supuestos especiales de elección de la posición original, en *Theory* no se explica cómo dicha elección habría de mantenerse en las sucesivas fases preservando, sobre todo si se tiene en cuenta que con frecuencia las libertades entran en colisión.

En relación con este problema Hart piensa que cuando entran en conflicto dos libertades básicas no basta con señalar como criterio que la solución ha de buscar el más amplio o fuerte sistema de libertades básicas. Ello por dos razones: primera, un criterio así en realidad no aporta ninguna pauta de acción decisoria; segunda, una línea de razonamiento tal supone que para resolver un conflicto eventual entre dos libertades no se considerarán otros valores diferentes de la libertad, cosa que incluso en algunos casos simples de conflicto entre libertades resulta implausible. En este punto Hart pone como ejemplo las reglas que moderan el uso de la palabra en un discurso público y muestra cómo en la regulación de la libertad de expresión se tiene en consideración otros elementos (oportunidad, duración, etc.). “De modo tal que algún criterio diferente del valor de las diferentes libertades debe estar contenido en la resolución de los conflictos entre ellas; así Rawls habla como si el sistema de 'las libertades básicas' fuera autocontenido, y los conflictos en su interior fueran resueltos sin apelar a ningún otro valor allende a la libertad y su extensión.”<sup>262</sup>

*El tercer* problema que detecta Hart, en conexión con el anterior, tiene su fuente en la formulación la regla de prioridad de la libertad rawlsiano, que establece que “la libertad sólo puede restringirse en favor de la libertad misma”.

---

262 .- Herbert L. A. Hart, “Rawls on Liberty and its Priority”, en *Reading Rawls*, Op.cit., p. 240.

Sin embargo, resulta evidente que en muchos casos concretos será justo y necesario limitar la libertad no sólo en razón de la libertad, sino en función de otras consideraciones. Hart recurre al sencillo ejemplo de la necesidad de limitar el desplazamiento de un grupo de personas dentro del territorio nacional con el fin de evitar una situación de desabastecimiento de alimentos en general. Una situación tal es perfectamente posible, pero ella pone de manifiesto que habría de preferirse la limitación a la libertad de desplazamiento al desabastecimiento general de alimentos. Cualquier otra solución al problema parece altamente contraintuitiva.<sup>263</sup>

#### 4.4.3.- *La argumentación en The Basic Liberties (1981)*

Las Conferencias Tanner impartidas en la Universidad de Michigan en el mes de abril de 1981, ofrecieron a Rawls la oportunidad de responder a las críticas de Hart. En ellas y bajo el título de *The Basic Liberties and Their Priority*<sup>264</sup>, Rawls se hacía cargo de dos de las principales objeciones de Hart: *en primer lugar*, la falta de una argumentación suficiente sobre las razones de las partes para adoptar en la posición original los principios de justicia propuestos y, sobre todo, la prioridad de la libertad sobre el segundo principio de justicia; en segundo lugar, la falta de una explicación satisfactoria de cómo han de especificarse en las etapas constitucional, legislativa y judicial las diferentes libertades en un sistema coherente.

Como cuestión preliminar, Rawls se pronuncia de manera favorable respecto a la observación efectuada por Hart en cuanto a la extensión que ha de atribuirse al principio de libertad. En efecto, el principio y la prioridad que de él se deriva se limitan a un conjunto definido de “libertades básicas” relacionadas en una lista, y no a la idea abstracta y genérica de libertad. Dicho esto, la defensa de las libertades básicas y su prioridad se reconduce a los supuestos mismos de la teoría y las consecuencias de su adecuada articulación.

---

263.- Vid., Hart, Op.cit., p. 244.

264.- Rawls, “The Basic Liberties and Their Priority”, *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 3, University of Utah Press and Cambridge University Press, 1982. En adelante, se citará esta edición como *On Liberties*. Existe traducción castellana de Jorge Vigil Rubio, *Sobre las Libertades*, Editorial Paidós, Barcelona, 1990. En adelante se citará esta edición como SL.

En este sentido, pensamos, Rawls de manera muy ordenada elabora un razonamiento secuencial que va desde el criterio de evaluación de las libertades básicas, y la determinación del concepto y contenido de las libertades hasta la implementación en las fases ulteriores al contrato inicial.

En primer lugar, el enfoque desde el que ha de abordarse el problema de la especificación de las libertades básicas y la defensa de su prioridad, tal como señala expresamente Rawls, no es el de una mera elección racional, como pensaba Hart, sino “el de una concepción de la persona que podría considerarse liberal”<sup>265</sup>. De modo que aun cuando en *Theory* una lectura aislada del comienzo del párrafo 26 pudiera dar la idea de que el razonamiento que conduce a los dos principios de justicia propuestos es un problema de “preferencia racional”, la verdad es que la propia naturaleza de la posición original revela que no estamos ante un mero problema de teoría de la elección racional. Es verdad que las partes tienen que hacer frente a un problema de elección *racional* pero situados bajo ciertas restricciones (en particular el velo de la ignorancia) que hace que su elección sea al mismo tiempo razonable. De ese modo la posición original articula los dos aspectos de la personalidad moral: lo racional y lo razonable. Así, “mientras la posición original en conjunto representa ambos poderes morales, y por ello representa la concepción completa de la persona, las partes como representantes racionalmente autónomos de las personas de su sociedad representan tan solo lo racional.”<sup>266</sup>

Por otra parte, aunque las partes ignoran sus concretos planes de vida y sus particulares concepciones del bien, están al corriente de que representan a personas morales y que por consiguiente deberán proteger los intereses supremos asociados a las dos facultades morales características de la personalidad moral. En consecuencia, a la hora de defender el principio de igual libertad las partes encontrarán razones tanto provenientes de su capacidad para tener una idea de bien y un plan de vida (vinculada al aspecto racional), como también de su capacidad para adquirir y conservar un sentido de la justicia (vinculada a la dimensión de lo razonable).

En este escenario, Rawls introduce dos tipos de razones en favor del

---

265.- SL, p. 30 (*On Liberties*, p.4).

266.- SL, p. 49 (*On Liberties*, p. 19).

principio de libertad y su prioridad. En primer lugar, poniendo como caso paradigmático la defensa de la libertad de conciencia, Rawls organiza una argumentación apoyándose en consideraciones relativas al interés de las partes en proteger y desarrollar su capacidad para una concepción del bien. Sin entrar en los detalles, basta reflexionar en el papel que tiene la libertad como condición para poder formar, revisar y proseguir una concepción del bien basada en una doctrina religiosa o filosófica particular y en la importancia que damos a mantener nuestra libertad en este punto, incluso asumiendo el riesgo de equivocarnos. Si se toman en serio las convicciones religiosas, filosóficas y morales de sus representados, las partes en la posición original no estarán dispuestas a comprometer la libertad para formar y revisar dichas convicciones; actuar de manera diversa significa no asumir con la seriedad debida la protección de los intereses supremos de sus representados.<sup>267</sup>

Desde la perspectiva de lo razonable y teniendo en cuenta el interés superior en asegurar el pleno desarrollo y ejercicio de un sentido de la justicia, Rawls introduce tres razones a favor de las libertades básicas y su prioridad. La primera tiene que ver con el valor de la estabilidad. Si se recuerda el papel que las libertades tienen en el desarrollo de la concepción del bien de las personas parece que, en igualdad de circunstancias, una concepción de justicia que establezca de forma inequívoca iguales libertades creará mejores condiciones para la estabilidad: dado el interés que las partes suponen que las personas tienen por la libertad, han de estimar que es más fácil que desarrollen vínculos y sentimientos de lealtad a instituciones gobernadas por una concepción que públicamente garantiza de forma inequívoca iguales libertades. Eso facilitará que los ciudadanos se formen un sentido de la justicia coherente con las

---

267.- “Si al menos uno de los principios alternativos de que disponen las partes garantiza una igual libertad de conciencia, tal principio ha de adoptarse [...] Pues el velo de la ignorancia implica que las partes no saben si las creencias abrazadas por las personas a quienes representan son una concepción mayoritaria o minoritaria. No pueden correr riesgos permitiendo, por ejemplo, que las religiones minoritarias tengan una menor libertad de conciencia, contando con la posibilidad de que aquellos a los que representan hayan abrazado una religión mayoritaria o dominante y por consiguiente tendrán una libertad aún mayor. Pues puede ocurrir también que esas personas pertenezcan a una fe minoritaria y que sufrieran en consecuencia. Si las partes jugaran de este modo pondrían de manifiesto que no se toman en serio las convicciones religiosas, filosóficas o morales de las personas, y que en realidad no sabían qué es una convicción religiosa, filosófica o moral.” *On Liberties*, pp. 24-26.

instituciones que contribuirá a hacer el sistema estable por las razones correctas: “Es decir, un esquema de cooperación social justa promueve las determinadas concepciones de bien de los ciudadanos; y un esquema estabilizado por un sentido de la justicia público y efectivo es mejor medio para este fin que un esquema que exige un aparato severo y costoso de sanciones penales, particularmente cuando este aparato es peligroso para las libertades básicas.”<sup>268</sup>

En segundo lugar, el principio de libertad y su prioridad promueve de mejor manera la idea de autorrespeto, esto es, el sentimiento de la propia valía del individuo, su concepción del bien y plan de vida. “El respeto a uno mismo está anclado en nuestra confianza en nosotros mismos como miembros de la sociedad plenamente competentes y capaces de proseguir una concepción digna del bien durante toda una vida. Así, el respeto a uno mismo presupone el desarrollo y ejercicio de ambas potestades morales y por lo tanto un efectivo sentido de la justicia.”<sup>269</sup> La idea de autorrespeto supone dos elementos: a) la comprensión del individuo como un miembro plenamente cooperante de la sociedad, y b) el sentido de la propia valía derivado de la convicción de que podemos realizar un plan de vida digno. Rawls piensa que uno y otro elemento se ven garantizados por el principio de la libertad y su prioridad. “El primer elemento está apoyado por las libertades básicas que garantizan el ejercicio pleno e informado de ambos poderes morales. El segundo elemento está apoyado por la naturaleza pública de esta garantía y la afirmación de ésta por los ciudadanos en general, todo ello en conjunto con el valor equitativo de las libertades políticas y el principio de diferencia.”<sup>270</sup> Parece obvio que una concepción de la justicia que garantiza a todos un igual status de ciudadanía asegura bases sociales más firmes para el desarrollo de “nuestra confianza en nosotros mismos como miembros plenamente cooperantes de la sociedad” así como “nuestro seguro sentido de nuestro propio valor”. La autoestima de las personas florecerá más fácilmente en un régimen en el que se asegura a todos los ciudadanos una igual libertad de participación en los asuntos públicos que

---

268.- SL, pp. 61-62 (*On Liberties*, pp. 30-31).

269.- SL, p. 64 (*On Liberties* p.33).

270.- SL, p. 65 (*On Liberties* p.34).

en uno en el que han de verse a sí mismas como meros súbditos o como objetos de una administración benevolente.

Finalmente, en tercer lugar, el principio de libertad y su prioridad permite que una sociedad bien ordenada constituya una “unión social de uniones sociales”. Sólo la libertad permite la exploración de diferentes cursos de acción que en su conjunto, y dentro de ciertos márgenes de cooperación, permiten un progresivo desarrollo de las capacidades humanas. Así, “para fomentar el bien determinado de aquellos a quienes representan, las partes adoptan principios que garantizan las libertades básicas. Esta es la mejor forma de establecer el bien global de la unión social y el sentido efectivo de la justicia que lo hace posible. Noto de pasada que la idea de sociedad como unión social de uniones sociales muestra cómo es posible que un régimen de libertad no sólo se acomode a una pluralidad de concepciones de bien, sino además coordine las diversas actividades posibilitadas por la diversidad humana en un bien más global al que todos pueden contribuir y en el que todos pueden participar.”<sup>271</sup>

Conforme a la argumentación precedente, Rawls cree dar cuenta de la primera objeción de Hart, no de un modo definitivo, pero sí aclaratorio. Ahora bien, en lo que toca a la segunda objeción, a saber, la carencia de una delimitación satisfactoria de cómo han de especificarse en las etapas constitucional, legislativa y judicial las diferentes libertades en un sistema coherente, en *Sobre las Libertades* Rawls desarrolla la siguiente argumentación.

En primer lugar distingue en el tratamiento de las libertades básicas dos elementos previos: su extensión y su número. En relación a lo primero declara: “creo que es prudente limitar las libertades básicas a las verdaderamente esenciales, con la expectativa de que las libertades que no sean básicas sean contempladas satisfactoriamente por presunción general cuando las demás exigencias de los dos principios de justicia decidan la descarga de la carga e la prueba.”<sup>272</sup> En este sentido, Rawls ofrece una enunciación no taxativa de estas “libertades verdaderamente esenciales”. Entre ellas están la libertad de conciencia, opinión, asociación, las libertades políticas, etc. Que el primer principio se limite a una relación precisa de libertades tiene su fundamento en

---

271.- SL, p. 69 (*On Liberties* p. 38).

272.- SL, p. 39 (*On Liberties* p. 10).

las consecuencias mismas que conlleva el aseguramiento de las libertades en un régimen constitucional. En efecto, la razón de la limitación viene dada por el estatus especial de estas libertades. Se entiende que ellas y sólo ellas son las que gozan de prioridad en relación a otros bienes sociales; pues esto evita la ocurrencia de colisiones de principios a este nivel, que es precisamente lo que se pretende con el establecimiento de estas libertades.<sup>273</sup>

Ahora bien, desde el punto de vista teórico, más importante que la tarea de determinar de forma precisa las libertades que han de integrar esa lista – una tarea que corresponde a una asamblea constituyente– es la tarea previa de determinar el criterio que hayamos de emplear para identificar las libertades básicas, distinguiéndolas de las no básicas. Pues bien, según Rawls lo que transforma a una libertad en libertad básica esencial es su aptitud para propender al desarrollo de la persona moral en su conjunto, de modo tal que estas libertades son, a la vez, condiciones básicas para el adecuado desarrollo de los intereses de orden supremo y garantía para el ejercicio de los poderes morales.<sup>274</sup>

Circunscritas las libertades básicas a una breve lista de libertades esenciales para el desarrollo de la persona moral, aún es menester distinguir, en su desarrollo como sistema de libertades, los aspectos que tienen que ver con su regulación de aquellos que se vinculan con sus restricciones. Esta distinción se relaciona con la segunda objeción que hemos atribuido a Hart, a saber, la de no ser suficiente, en muchos casos, la limitación de la libertad sólo por la libertad misma. En efecto, echando mano de la diferenciación usual en teoría constitucional entre regulación y restricción de una libertad, Rawls admite que para el adecuado ejercicio de una determinada libertad no sólo es deseable, sino en muchos casos necesario, que exista una regulación de la libertad, la cual, ciertamente, puede tomar en consideración otro sistema de valores. Por ejemplo, el derecho a ser oído por un juez en un procedimiento penal bien puede estar regulado en razón de consideraciones de oportunidad,

---

273.- Vid., SL, p. 39 (*On Liberties* p. 10).

274.- Vid., SL, p. 35 (*On Liberties*, p. 6). Expresado en otros términos “forman el trasfondo institucional necesario para el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien» y «permiten el desarrollo y el ejercicio del sentido de lo recto y de la justicia en condiciones políticas y sociales libres” (John Rawls, “Social Unity and Primary Goods ((1982)), en *Collected Papers*, Op.cit., p. 366).

forma, duración, etc. Sin embargo, ello en modo alguno ha de confundirse con una restricción, menos aún con la conculcación de la libertad misma. En este punto lo decisivo es que aunque se regule el ejercicio de una libertad básica quede intacto su contenido esencial.<sup>275</sup>

Ahora bien, teniendo en consideración que el principio de libertad y su prioridad deriva de una situación de elección que comprende los dos elementos de la personalidad moral, dada las especiales características de la posición original, y que, además, las libertades a las que se refiere el principio son aquellas libertades básicas esenciales cuya regulación es necesaria, pero cuyo contenido es, por decirlo de algún modo, intangible, resulta que su preservación en las ulteriores fases constitucional, legislativa y judicial se encuentra de algún modo garantizado desde el inicio hasta el final; sobre todo si se tiene en cuenta que en el diseño de *Theory*, las constricciones de lo “razonable”, como limitación al flujo de información particular, continúan operando de manera decreciente.

Así, la idea general parece ser que, puesto que los representantes de las partes, en la fase constitucional cuentan con los principios de justicia más ciertas limitaciones de información particular (ya que el velo se mantiene aunque más tenue); que luego en la fase legislativa los representantes deliberan sobre la base de los principios de justicia más los adecuados preceptos de una constitución justa y, además, un velo de la ignorancia más tenue incluso que el de la fase constitucional y que, finalmente, en la fase judicial, el juez con pleno conocimiento de los hechos, sin estar sujeto a velo alguno resuelve conforme a derecho, esto es, de acuerdo a unos principios de justicia adecuados, una constitución justa y leyes igualmente justas, existe una garantía suficiente de que la resolución será también justa.

En este sentido, sin necesidad de entrar a detallar de manera minuciosa los criterios decisorios en las diferentes fases, resulta que el sistema total de libertades básicas está garantizado por el propio procedimiento nomogénico posterior a la elección de principios de justicia de la posición original.<sup>276</sup>

---

275.- “Hay que regular el uso público de la razón, pero la prioridad de la libertad exige que esto se haga, en la medida de lo posible, dejando intacto los márgenes de aplicación de cada libertad básica.” SL, p. 39.

276.- Vid. *Theory*, parágrafo 31. Vid. SL, pp. 81-96.

Para terminar, hay que señalar que los argumentos y aclaraciones precedentes, procedentes de las Conferencias Tanner sobre *Basic Liberties and its Priority* serán finalmente recogidos en la versión revisada de *Theory*, introduciendo en el texto original importantes aclaraciones y modificaciones. Aunque según el propio Rawls esos cambios no son del todo suficientes, sí constituyen un intento de solución al problema. Básicamente, pensamos, lo que acontece en la versión revisada de *Theory* es la toma de conciencia de una idea que tiene un papel central en la teoría, y que, aunque ya se encontraba en la edición original, no se encontraba allí debidamente articulada con otras de las ideas expuestas en el texto. Esa idea es que la manera más razonable de promover desarrollo de las dos facultades de la persona moral (su capacidad para una concepción del bien y un sentido de la justicia) es asegurando la protección de las libertades básicas, pues, en el fondo, son ellas las que posibilitan un plan de vida, el reconocimiento del valor propio de cada individuo, una unión social de uniones sociales, etc. En palabras de Rawls: “ellos (las partes en la posición original) no se piensan a sí mismos como inevitablemente limitados vinculados a, o identificados con, perseguir cualquier conjunto particular de intereses fundamentales que puedan tener en un determinado momento, aunque sí desean tener derecho a promover tales intereses (con tal que sean admisibles). Más bien, las personas libres se conciben a sí mismas como seres que pueden revisar y alterar sus fines últimos, y que dan prioridad a la preservación de su libertad en estas materias. De ahí que no sólo tengan fines últimos que en principio son libres de perseguir o rechazar, sino que su adhesión original y la continua devoción hacia esos fines han de formarse y afirmarse en condiciones de libertad.”<sup>277</sup>

Pues bien, con la exposición precedente ponemos término al objetivo que nos habíamos propuesto al inicio de esta sección, esto es, mostrar de manera clara cómo en *Theory* se articulan las ideas modelo de “persona moral”, “sociedad bien ordenada” y “posición original.” En tal sentido, comenzamos por una visión general de la sociedad desde la perspectiva de las ideas de “cooperación social” y “circunstancias de la justicia”, para luego pasar a definir la noción de “persona moral”, caracterizada por su capacidad para

---

277.- *Theory Rev.*, pp. 131 ss.

desarrollar, revisar y perseguir una determinada idea de bien y por su capacidad para formarse y actuar conforme a un sentido de la justicia. Articulando las ideas de cooperación social y persona moral, en un plano ideal avanzamos hacia la conceptualización de la noción modélica de “sociedad bien ordenada”. Una vez que las ideas de persona moral, libre e igual y sociedad bien ordenadas aparecieron suficientemente delineadas en nuestro análisis nos preguntamos, al igual que Rawls, por el método idóneo para seleccionar principios de justicia entre unos individuos así caracterizados y el ideal social que más se aviene con la idea de persona moral, libre e igual. Así llegamos a la tercera concepción modelo, a saber, “la posición original”. Finalmente, situados en la posición original, tal como se presenta en *Theory*, estudiamos la forma en que Rawls, por una parte, deriva de ella sus dos principios de justicia y, por otra parte, establece un orden lexicográfico de los mismos.

## **5.- Justificación de la teoría**

Las ideas precedentes constituyen el núcleo de la justicia como equidad. Sin embargo, para dar cuenta de la teoría en su conjunto, aún debemos revisar las dos estrategias que Rawls usa para justificarla. Estas estrategias son, por una parte, la apelación a ciertas ideas de orientación kantiana que se condicen de manera natural con la noción de “posición original” y los elementos que a ella se vinculan y, por otra, la noción de “equilibrio reflexivo”. Se trata de dos recursos de muy diferente naturaleza, uno propiamente constructivo y otro más bien re-constructivo, razón por la cual la articulación armónica de ambos no resulta siempre fácil. En las líneas que siguen intentaremos exponer y armonizar ambas estrategias.

### **5.1.- Las interpretaciones kantiana**

En todo momento, Rawls se declara tributario de la tradición del contractuismo, en particular de autores como Locke y Rousseau, que ocupan un lugar preeminente en su obra. Sin embargo, el filósofo que ejerce decididamente el más fuerte ascendiente sobre el autor de *Theory* es Kant.

En este sentido, el párrafo 40 de *Theory* está dedicado a lo que allí se denomina “la interpretación kantiana de la justicia como equidad”. Con esta interpretación Rawls pone fin al capítulo IV de la obra, capítulo que, como señalamos al comienzo de esta sección, tiene por objeto proporcionar los criterios adecuados para comprender las ideas directrices de la investigación. Sin embargo, como lo hace notar Freeman,<sup>278</sup> el párrafo 40 es un elemento relativamente tardío en *Theory*, ya que no figuraba en el borrador que circulaba de la misma en la década de los sesenta.

Con todo, creemos que la inclusión tardía de la interpretación kantiana y el preciso lugar que ocupa en la obra no son fortuitos. Por el contrario, Rawls parece haber descubierto en el pensamiento de Kant, en la medida en que avanzaba en sus propias ideas, el ascendiente implícito en su obra y las nociones adecuadas para interpretar los conceptos modelo de *Theory*. Esa toma de conciencia, en todo caso, parece haber atravesado dos etapas, en lo que a *justice as fairness* se refiere. La primera etapa la encontramos en el párrafo 40 de *Theory*; la segunda en *Kantian Constructivism in Moral Theory*.<sup>279</sup>

---

278 .- Vid. Freeman, Rawls, Op.cit., p. 21-22.

279 .- Estos dos momentos, con todo, tienen como trasfondo común el estudio detallado que durante años desarrolló Rawls sobre la obra de Kant. Las *Lectures on the History of the Moral Philosophy* (Harvard University Press, 2000) recogen esta minuciosa y dilatada labor de interpretación de la filosofía kantiana. En ellas, Rawls, además de indicar qué significa que una teoría sea “constructivista en ética”, reconstruye, desde su perspectiva, la filosofía moral constructivista de Kant, mostrando los puntos de contacto tanto metodológicos como conceptuales existentes entre aquella y *justice as fairness*. Por la importancia que tienen estas ideas para el trabajo que estamos desarrollando, conviene que nos detengamos someramente en algunas de las nociones que se desarrollan en esa obra.

En el contexto de las Lecciones, que una teoría ética sea constructivista significa que la forma y estructura de los procedimientos que propone para la elección de principios morales “se entiende como una representación procedimental de todas las exigencias de la razón práctica, tanto pura como empírica.” (Rawls, *Lecturas sobre Historia de la Filosofía Moral*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007, p. 297. En adelante se citará esta obra como LHFMM). Los términos “razón pura práctica” y “razón empírica práctica”, a su vez, mientan aquí dos usos de la razón. Uno tiene por objeto dilucidar la estructura trascendental de la voluntad mediante la forma de un “imperativo categórico” (razón pura práctica), mientras que el otro, expresa mediante imperativos hipotéticos (normas de acción en vistas a un fin) la conducta adecuada para la obtención de un fin en el ámbito del obrar y el hacer. Vid. LHFMM, p. 214. *Justice as fairness*, en tanto teoría constructivista, recoge estas ideas en la posición original.

Rawls piensa que, desde una perspectiva constructivista, el tema de la justificación de principios morales en la filosofía kantiana es un asunto de elección racional. Esta elección está caracterizada por una especial concepción del sujeto elector. En efecto, éste es visto como un

Las lecturas que realiza Rawls sobre algunas de las ideas de Kant en el parágrafo 40 de *Theory* y luego en *Kantian Constructivism* no sólo están separadas en el tiempo, sino también en su contenido. Nada de extraño tiene, pues, que se presenten discontinuidades. En efecto, mientras en *Theory* Rawls parecía buscar algún tipo de filiación moral comprensiva a su propia concepción de la justicia, en *Kantian Constructivism* intenta una comprensión de su teoría en clave política y bajo unos supuestos muy definidos: las ideas propias de una sociedad políticamente democrática constitucional, de orientación liberal, que se encuentra actualmente en curso. A decir verdad, aunque en *Kantian Constructivism* Rawls no ha formulado todavía su

---

individuo libre, igual, racional y razonable que ha de elegir principios que den cuenta de su naturaleza moral, es decir, que sean expresión de su autonomía. La autonomía de los individuos se manifiesta así en su poder de autodeterminación en cuanto la razón pura práctica indica, como instancia última de enjuiciamiento, cuáles han de ser los principios morales. Con ello es consonante la idea rawlsiana de posición original, que incorpora la idea de persona moral, tal como Kant la entiende, esto es, como sujeto moral autónomo. Incluso la idea misma de “velo de la ignorancia” (que situar al sujeto en una perspectiva de elección de principios autónoma), Rawls cree poder derivarla de Kant. En efecto, en las Lecciones sobre Historia de la Filosofía Moral escribe: “el primer límite (se refiere a la determinación de principios morales) es que hemos de ignorar los rasgos más particulares de las personas, incluidos nosotros mismos, así como el contenido específico de sus fines y deseos finales y los nuestros. Esta sugerencia se ve en cierto modo respaldada por lo que Kant dice cuando caracteriza el reino de los fines (Gr II: 62 [422]).” (LHFM, p. 226). Proceder de manera diferente, por el contrario, nos conduciría a un tipo de elección moral no autónoma. En este sentido, “Kant cree que, una vez que partimos del bien como un objeto dado previa e independientemente, la concepción moral debe ser heterónoma. Es por eso por lo que, en este caso, la razón pura práctica no es, como debería ser, su propia autoridad soberana en cuanto legislador supremo (que es la expresión que usa Kant en Gr II:81 [441]). Heteronomía significa precisamente esa falta de autoridad imperativa.” (LHFM, p. 286).

Ahora bien, los principios morales, si en realidad son expresión de la naturaleza moral de personas autónomas, han de ser manifestación de lo que Kant llama “el reino de los fines”. Esto es, la materialización mediante la forma de principios y reglas (imperativos categóricos) de la ley moral inscrita en la voluntad de todo individuo y susceptible de ser captada racionalmente por la razón pura práctica. En esta misma dirección, la posición original reproduce las condiciones de elección que permiten a los sujetos actuar de manera autónoma, esto es, conforme a su naturaleza moral y nada más. A su vez, los principios en ella elegidos son expresión de imperativos categóricos que permiten una sociedad perfectamente bien ordenada (símil rawlsiano del “reino de los fines” kantiano, pero en un escenario empírico).

Finalmente, en la posición original, al actuar las partes desde la plena autonomía (gracias a su racionalidad y el velo de la ignorancia), se manifiestan las unas a las otras como mutuamente desinteresadas. Este mutuo desinterés, además, permite descartar en la elección de principios la idea de “benevolencia”, en tanto ella, motivacionalmente, también tiene implicancias heterónomas.

interpretación de la teoría en el marco del liberalismo político, lo cierto es que se encuentra muy cerca del proyecto de *Political Liberalism*, ya que en ella se anuncian algunos de los sucesivos desplazamientos a los que Rawls sometería a su teoría de la justicia en los años noventa. Por eso será necesario distinguir en la lectura que haremos de *Kantian Constructivism* lo que es aplicable sin reserva a *Theory* de aquello que constituye, más bien, una precisión o, incluso, una modificación de algunas de las ideas de la obra de 1971.

En todo caso, con lo diferentes que puedan resultar el párrafo 40 de *Theory* y *Kantian Constructivism* lo cierto es que ambos tienen algo en común: en ninguno de los casos estamos ante una mera explicación, desarrollo o apología de la filosofía de Kant. Ello no se debe, como alguno pudiera pensar, a un desconocimiento por parte de Rawls de la obra de Kant, pues sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía Moral* revelan la profunda familiaridad de Rawls con el pensamiento kantiano, sino más bien a una singularidad muy propia del trato de Rawls con los clásicos: buscar en ellos estímulos y piezas conceptuales para la elaboración de su propio pensamiento. Kant, por cierto, no escapó a esta estrategia. Por ello, antes de revisar el párrafo 40 de *Theory* y *Kantian Constructivism*, conviene que nos detengamos un momento en algunas de las ideas generales de Kant. Esto, pensamos, nos servirá, por una parte, de marco teórico referencial de los textos que comentamos y, por otra, nos permitirá apreciar la originalidad del pensamiento de Rawls.

#### 5.1.1.- *La teoría moral de Kant: algunas ideas generales*

Kant piensa que, así como en el ámbito de la razón pura especulativa es posible encontrar un conjunto de categorías independientes de la experiencia que dan cuenta de la propia legalidad de la razón en la búsqueda de la verdad, en el dominio de la razón pura práctica<sup>280</sup> es posible hallar principios

---

280.- La división de la razón en teórica y práctica no fue una invención kantiana, sino aristotélica. Aristóteles, en efecto, había distinguido un uso práctico y uno teórico de la razón, siendo el primero un subordinado del segundo y, por igual motivo, la ética una consecuencia necesaria de los principios ontológicos (del ser). De tal suerte que, para Aristóteles, el descubrimiento del ser condiciona al obrar. Kant, por el contrario, piensa que existe una subordinación de lo que fácticamente es a lo que debe ser, por lo cual es la razón teórica la que tiene que estar subordinada a la razón práctica, pues sólo ésta nos abre el camino de lo

independientes de la experiencia que expresan su propia legalidad en el ámbito del obrar.<sup>281</sup> Estos principios éticos, determinan la voluntad de los individuos bajo la forma de “imperativos categóricos”, esto es, máximas de conducta que representan principios de una legislación universal de sujetos moralmente autónomos y que se resumen en la famosa formulación kantiana de “obra de modo tal, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.”<sup>282</sup>

Ahora bien, los sujetos morales pueden subordinarse a las normas morales de diversa manera. En efecto, según Kant se pueden obedecer por mera conveniencia o porque efectivamente el sujeto moral adhiere en conciencia a ellas. En el primer caso estaremos frente a una conducta realizada conforme a la “legalidad” de la acción, mientras que en el segundo a una que se funda en la “moralidad” de la misma. Pues bien, la validez moral de una conducta depende de la moralidad de la acción, pues sólo ella expresa el grado de autonomía moral que demanda un sujeto premunido de una buena voluntad.<sup>283</sup> En efecto, sólo el recto cumplimiento de los imperativos categóricos manifiesta en su realización la autonomía del sujeto moral, esto es, la interna armonía de la voluntad consigo misma y su naturaleza trascendente, independiente de toda condición externa, sea ésta temporal o espacial.

Mediante el cumplimiento (moral) de los imperativos categóricos, el

trascendente. Es fácil apreciar el abismo que separa a la filosofía clásica de la kantiana, no solo por la inversión que opera entre el “ser” y el “deber ser”, adquiriendo éste último más importancia que el primero, sino también por la nueva concepción de obligatoriedad que se introduce en la filosofía moral. Pues con Kant el pensamiento occidental va a transitar de una moral heterónoma informada por la prosecución de fines externos o, peor aún, por la evitación del castigo o la búsqueda de recompensa, a una autónoma informada por el principio de la independencia de la voluntad. Sólo en la voluntad libre descansa la posibilidad de realización de un mandato conforme a los principios prácticos del obrar, esto es, la realización de un imperativo categórico.

281.- Siendo tales principios “proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas.” Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, Editorial Porrúa, Ciudad de México, 1990, p.103.

282.- Kant, *Crítica Razón Práctica*, Op.cit., p.112.

283.- “Una voluntad perfectamente buena hallaríase, pues, igualmente bajo leyes objetivas (del bien); pero no podría representarse como constreñida por ellas a las acciones conforme a la ley, porque por sí misma, según su constitución subjetiva, podría ser determinada por la sola representación del bien. De aquí que para la voluntad divina y, en general, para una voluntad santa, no valgan los imperativos: el ‘deber ser’ no tiene aquí lugar adecuado.” Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Ed. Porrúa, Ciudad de México, 1990, p. 35.

individuo (noumenal y trascendental) se ubica por sobre el ámbito existencial concreto del sujeto empírico,<sup>284</sup> y obrando de tal modo se reconoce a sí mismo como miembro digno de lo que Kant llama “el reino de los fines”.

En consecuencia, y en términos muy generales, desde la perspectiva de Kant se obra éticamente cuando se actúa conforme a un imperativo categórico asumido como expresión de la propia voluntad individual. Puesto que los imperativos categóricos, a su vez, expresan una ley universal de acción, la adecuación de la conducta individual a los mismos no es otra cosa que manifestación de la autolegislación individual que se condice con la de todos los sujetos morales autónomos y que conforma, con prescindencia del sujeto y las condiciones empíricas, el llamado reino de los fines, esto es, el conjunto de principios morales que hacen posible la verdadera libertad de los individuos, es decir, aquella libertad que proviene de la autodeterminación individual y que es manifestación de la legislación universal de una buena voluntad.

#### 5.1.2.- *El párrafo 40 de Theory*

A Rawls la teoría moral kantiana le parece atractiva básicamente por dos razones. En primer lugar, porque pretende, por una parte, dar cuenta de la génesis de una concepción moral, sus supuestos y los procedimientos incorporados en ella y, por otra, desarrollar las consecuencias que de tal concepción se derivan. En segundo lugar, por la primacía que adquiere el sujeto moral en la filosofía kantiana a la luz de la idea de “autonomía”.

De acuerdo con Rawls, sin embargo, pese a las virtudes que comporta la filosofía kantiana, ésta está aquejada de algunos defectos. Por una parte, está el alto contenido metafísico de una teoría que se construye a partir de un sujeto moral concebido en términos puramente racionales, y que, por eso, es aplicable tanto a los sujetos morales humanos como a los ángeles y Dios, como miembros todos ellos de un reino ideal de fines.<sup>285</sup> Por otra parte, este

---

284.- “hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico.” Kant, *Fundamentación*, Op.cit., p.36.

285.- “Puede parecer que Kant pensó su doctrina para aplicarla a todos los seres racionales en cuanto tales y, por lo mismo, tanto a Dios como a los ángeles. La situación social

sesgo metafísico no permite introducir en el discurso ético las situaciones reales que hacen necesaria una teoría de la justicia: las circunstancias de la justicia. Finalmente, la idea de actuación autónoma en razón de un imperativo categórico libre y racionalmente seguido, en el sistema kantiano, nada dice sobre el contenido de la acción.

Ahora bien, considerando las virtudes y defectos de la moral kantiana, el párrafo 40 de *Theory* se apropia de algunas ideas de Kant sometiéndolas aquí y allá a rectificaciones. En efecto, el párrafo recoge, entre otras, las ideas kantianas de “autonomía moral” e “imperativo categórico” y las pone en relación con las de “persona moral”, “posición original”, “sociedad bien ordenada” y “principios de justicia”; y, además de lo anterior, sin alterar el ideario de *Theory*, por una lado, incorpora en su seno el concepto de “circunstancias de la justicia” y con ello la natural condición empírica de los sujetos morales y, por otro, pretende ir más allá del formalismo kantiano poniendo en marcha un enfoque procedimental para fundamentar principios de justicia inequívocamente sustantivos.

De acuerdo con la lectura que realiza Rawls, Kant parte del supuesto que “los principios morales son objeto de una elección racional.”<sup>286</sup> Esta elección la realiza el sujeto moral (libre y racional) en razón de su autonomía. Esta autonomía se deriva, a su vez, de su naturaleza trascendental, de su capacidad para actuar libre de la determinación de circunstancias externas a ella: pasiones, intereses empíricos, coacciones, etc. De tal forma que la elección de principios morales es un asunto del sujeto considerado en sí mismo y no afectado por las circunstancias ambientales que afectan al yo empírico, sujeto a las leyes causales de la naturaleza. Ahora bien, este sujeto moral trascendental en sí mismo considerado (noumenal) se da a sí mismo su propia ley. En este sentido, la determinación de principios morales depende exclusivamente del sujeto actuante y no de factores exógenos al mismo. A su vez, la normativa autoimpuesta por el sujeto trascendental no depende ni persigue ningún objeto diferente a la propia autonomía del individuo. Esta

---

de los hombres, en su teoría, parece no tener papel alguno en la determinación de los principios de justicia.” *Theory*, p. 257.

286.- *Theory*, p. 251.

regulación, bajo la forma de imperativos categóricos, generada y acatada por el individuo (buena voluntad) le permite actuar conforme a lo que su naturaleza reclama: actuar de manera libre y racional.

Rawls piensa que las ideas precedentes encuentran su correlato en *Theory*. En particular, el mecanismo de la posición original reproduce a su modo las condiciones de actuación de seres noumenales. En él están representados individuos concebidos como personas morales, libres e iguales, y que, en virtud de las ideas de “velo de la ignorancia” y de “mutuo desinterés”,<sup>287</sup> actúan de forma autónoma. De forma tal que al desconocer las partes las circunstancias especiales de su vida en la sociedad y al ser libres para elegir principios de justicia de forma mutuamente desinteresada actúan de manera autónoma. Finalmente, la incorporación de la idea de “bienes sociales primarios” como líneas de orientación de la elección racional en la posición original, en nada altera la autonomía de las partes, toda vez que los bienes sociales primarios no predisponen hacia ningún fin particular.

Situadas las partes en la posición original, de acuerdo a *Theory*, habrían de elegir los principios de justicia propuestos. Estos principio, a su vez, en el esquema de interpretación kantiano corresponden a imperativos categóricos. “Los principios de justicia son también imperativos categóricos en el sentido kantiano. Por imperativo categórico Kant entiende un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza libre, igual y racional.”<sup>288</sup>

Ahora bien, aun cuando es cierto que sin mucho esfuerzo es posible establecer relaciones entre la posición original y la plena autonomía individual y entre los principios de justicia y los imperativos categóricos, no es menos cierto que en *Theory* la formulación de la teoría parte de supuestos muy diferentes a los de Kant.

---

287.- La idea de “mutuo desinterés” no denota aquí, como se ve, una propensión al egoísmo, sino simplemente la posibilidad del sujeto moral de actuar autónomamente. “Debemos notar también que la suposición motivacional de mutuo desinterés concuerda con la noción kantiana de autonomía, y da otra razón para esta condición. Hasta el momento hemos hecho uso de esta suposición para caracterizar las circunstancias de la justicia y proveer un concepto claro para guiar la deliberación de las partes. También hemos visto que el concepto de benevolencia, siendo una noción de segundo orden, puede no funcionar bien. Ahora podemos añadir que la suposición de mutuo desinterés permite la libertad en la elección de un sistema de objetivos finales.” *Theory*, pp. 253-254.

288.- *Theory*, p. 253.

Por lo pronto, Rawls mismo sentencia: “la posición original puede ser vista [...] como una interpretación procedimental de las concepciones kantianas de autonomía e imperativo categórico, en el marco de una teoría empírica.”<sup>289</sup> Ello significa, entre otras cosas, que el marco teórico referencial de una y otra teoría son totalmente diferentes. Mientras los sujetos rawlsianos son habitantes del mundo real que deliberan y eligen principios de justicia teniendo presente las circunstancias de la justicia, los sujetos morales kantianos (metodológicamente hablando) son entendidos como seres noumenales, de naturaleza trascendental, cuya elección no debe estar contaminada por circunstancias empíricas.

Rawls piensa, con todo, que este diferente enfoque entre su teoría y la de Kant viene a corregir algunos de los problemas que presenta el excesivo formalismo de la teoría kantiana, manteniendo, no obstante, intacta su esencia. En efecto, tres son las correcciones que se derivan de la orientación empirista de Rawls. En primer lugar, en la posición original se asume en todo momento que las partes están sometidas a las condiciones de la vida humana. “Estando en las circunstancias de la justicia ellos (las partes) están situados en el mundo junto a otros seres humanos que igual que ellos hacen frente a limitaciones derivadas de una moderada escasez y pretensiones en conflicto. La libertad humana ha de ser regulada, en consecuencia, por principios elegidos a la luz de esas restricciones naturales. Por ello, la justicia como equidad es una teoría de la justicia humana y entre sus premisas están los hechos elementales relativos a las personas y su lugar en la naturaleza.”<sup>290</sup>

En segundo lugar, como una consecuencia natural de las modificaciones precedentes, el sujeto rawlsiano no deviene nunca en un ser noumenal y aislado que pueda decidir los principios de justicia. Ello por la sencilla razón de que se lo concibe bajo las circunstancias de la justicia, esto es, en un ambiente de moderada escasez, compartido con otros semejantes a él y que presentan intereses divergentes que han de ser regulados precisamente por principios de justicia que, en tanto que seres libres, iguales, razonables y racionales, se entregan unos a otros en el horizonte social. Por eso afirma Rawls que “he

---

289.- *Theory Rev.*, p. 226.

290.- *Theory*, p. 257.

asumido que la elección personal, en cuanto expresión de un yo noumenal es una elección colectiva. La fuerza del hecho de que los yoes son iguales es que los principios elegidos han de ser aceptables para otros yoes. Puesto que todos son similarmente libres y racionales, todos tienen que tener la misma voz a la hora de adoptar los principios públicos de una comunidad ética. Esto significa que como yoes noumenales, todos han de consentir en dichos principios.<sup>291</sup>

Finalmente, en tercer lugar, haciéndose eco de la objeción de Sidgwick en el sentido de que el formalismo kantiano y su insistencia en la autonomía como condición de la moralidad de las acciones no permite discernir la moralidad de la acción de un santo y la de un villano, toda vez que ambos podrían actuar de manera autónoma, Rawls piensa que parte de los malentendidos a propósito del concepto kantiano de autonomía se deben a que Kant mismo no llama la atención sobre el elemento “expresivo” implícito en ese concepto. El simple actuar de forma consistente a partir de cualesquiera principios no determina la moralidad de la conducta. Uno actúa moralmente sólo cuando expresa en sus acciones su verdadera naturaleza en su condición de persona moral, es decir, cuando se rige por principios que den efectiva cuenta de su propia comprensión como seres racionales y razonables, libres e iguales.<sup>292</sup>

Con todo ello, y guardando las diferencias que sin duda persisten entre Kant y él, Rawls se cree en posición de afirmar que la sociedad informada por los principios de justicia propuestos en *justice as fairness* viene a ser una suerte de equivalente al reino de los fines kantiano. En efecto, puesto que los principios de *Theory* han de ser elegidos en un escenario que permite a sus habitantes escoger principios desde una perspectiva independiente (autónoma) de las contingencias naturales y de los accidentes sociales, dichos principios expresarán de la mejor manera posible la naturaleza moral de los yoes que

---

291.- *Theory*, p. 257.

292.- Vid. *Theory*, pp. 254 s. Aunque en la concepción kantiana de la autonomía Rawls echa de menos una referencia explícita al elemento expresivo, piensa que, de alguna manera, está latente en el pensamiento de Kant, v. gr. cuando afirma que ante la infracción de la ley moral el sujeto reacciona con sentimientos de “vergüenza” y no (sólo) de “culpa”. Esto es, la desazón por haberse fallado a uno mismo y traicionado lo que se consideraba valioso, y no meramente la conciencia de haber trasgredido un precepto. (*Theory*, p. 256)

intervienen en la elección de la concepción de la justicia.<sup>293</sup>

Desde nuestra perspectiva, sin embargo, con la interpretación que lleva a cabo en el párrafo 40 de *Theory* Rawls no pretende en ningún momento presentarse como un continuador o un exegeta de la moral kantiana,<sup>294</sup> sino

---

293.- “Mi sugerencia es que pensemos la posición original como el punto de vista desde el cual los seres racionales ven el mundo. Las partes, en cuanto seres racionales, tienen completa libertad para elegir cualquier principio que deseen; pero también tienen el deseo de expresar su naturaleza como miembros racionales e iguales del reino inteligible que tienen precisamente esa libertad de elección, esto es, como seres que pueden mirar al mundo de ese modo y expresar esa perspectiva en sus vidas como miembros de la sociedad. Ellos tienen que decidir, por tanto, qué principios, conscientemente seguidos y realizados en la vida diaria serán los que mejor manifiesten esa libertad en su comunidad, los que de mejor manera revelen su independencia respecto de las contingencias naturales y los accidentes sociales”. *Theory*, p. 255.

294.- La especial interpretación de Rawls respecto a la moral kantiana no ha estado exenta de discusión. En efecto, los tres conceptos kantianos básicos que articula con sus propias nociones (autonomía individual-sujeto moral en la posición original; imperativo categórico-principios de justicia, y reino de los fines-sociedad informada por principios de justicia), conforme al parecer de algunos estudiosos, muy poco tienen que ver con la filosofía de Rawls. Andrew Levine ha sostenido que la interpretación rawlsiana adolece de graves deficiencias en cuanto a la inteligencia del pensamiento de Kant. Según él, los errores del párrafo 40 de *Theory* residen en confundir, por una parte, la idea de autonomía kantiana con la de universalización y generalización de principios de conducta; en intentar, por otra parte, conciliar las ideas de imperativo categórico y principios de justicia sin considerar la génesis de uno y otros, y, finalmente, en suponer que la noción de reino de los fines es equivalente a la de sociedad informada por los principios de justicia de la justicia como equidad. En relación a lo primero, “contrario a lo que Rawls parece sugerir, el velo de la ignorancia elimina sólo el conocimiento que nos distingue de otros seres humanos; el velo remueve todos los atributos personales distintivos, dejando al descubierto, si Rawls está en lo cierto, lo esencialmente humano. Esto nos fuerza, en consecuencia, a evaluar las alternativas desde un punto de vista de la humanidad en general. Esto impone una limitación de desinterés, relativo a otras personas. En este sentido, es razonable concluir que Rawls ha proporcionado un procedimiento de reconstrucción de nuestra noción ordinaria de universalidad y generalidad.” (Andrew Levine, “Rawls' Kantianism”, en John Rawls, *Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Op.cit., p. 348) Sin embargo, esta noción, en estricto rigor, nada dice de la autonomía individual al modo kantiano. La autonomía kantiana es expresión única y exclusivamente de una conducta informada por la razón práctica pura (sin remisión a ninguna contingencia) y subordinada a un imperativo categórico. Pero, en Rawls la idea de velo de la ignorancia coexiste con la de orientación práctica mediante “bienes primarios”, los cuales condicionan una elección motivada externamente que, aunque universal y general, sigue siendo heterónoma. Por otra parte, tampoco es dable establecer una relación exenta de problemas entre el “imperativo categórico” y los “principios de justicia rawlsianos”. Pues, “para Kant, el imperativo categórico, se aplica a las personas en virtud de su naturaleza libre y racional. Pero esta libertad y racionalidad son trascendentales e incondicionadas por cualquier fin meramente contingente, no importa cuán universalmente aceptado sea. En este sentido el imperativo categórico prescribe 'categóricamente'. En la consideración de Rawls, en cambio, el deseo de bienes primarios es parte de la naturaleza de un ser racional. En este sentido de la 'racionalidad', los principios de conducta que se aplican a nosotros en virtud de nuestra 'naturaleza libre, igual y racional' son condicionados por fines meramente contingentes; esto es,

simplemente tomar algunos conceptos de la teoría moral al servicio de una interpretación de su propia teoría de la justicia.<sup>295</sup> Con ello, por una parte, *justice as fairness* queda inscrita en una determinada tradición filosófica y, por otra, el propio dispositivo de deliberación constructivo adoptado en la obra, a saber, la posición original, queda justificado filosóficamente desde la perspectiva de una de las ideas fundamentales de la moral kantiana: la noción de autonomía de los sujetos morales.

Con el tiempo, Rawls continuó profundizando en la moral kantiana como sistema de referencia para la interpretación de *justice as fairness*. En tal dirección, *Kantian Constructivism* representa el momento culminante de este tipo de interpretación. Por ello, conviene que le dediquemos una especial atención a este texto.

### 5.1.3.- *Kantian Constructivism in Moral theory*

Como señalamos unas líneas más arriba, *Kantian Constructivism* es algo más que una lectura de orientación kantiana de *A Theory of Justice*. En efecto, en este trabajo de 1980 Rawls, por una parte, pretende avanzar en su interpretación kantiana de *justice as fairness*, pero ahora desde una perspectiva explícitamente “constructivista”. Y, por otra parte, busca precisar y, en ciertos casos, reformular algunos de los conceptos de *Theory*. Veamos, pues, cómo lleva adelante esta empresa.

---

por bienes primarios.” (Levine, Op.cit., p. 351) En este contexto difícilmente puede hablarse que el imperativo categórico kantiano guarde algo en común con los principios de justicia. Finalmente, la idea misma de “reino de los fines”, conforme a la lectura de Levine es totalmente incompatible en Kant y Rawls. “El tipo de comunidad descrita finalmente por Rawls, como quiera que él la caracterice, no es, después de todo, el 'reino de los fines' en el sentido kantiano, en el cual las personas mantienen relaciones intrínsecas las unas con las otras, sino una asociación de egoístas racionales con valores compartidos, aunque esencialmente individuales. En esta comunidad rawlsiana, las personas mantienen estrictamente relaciones extrínsecas las unas con las otras; en el sentido kantiano se tratan las unas a las otras como medios.” (Levine, Op.cit., p. 354).

295 .-“La interpretación kantiana no tiene por objeto ser una interpretación de la doctrina efectiva de Kant, sino más bien, de la justicia como equidad.”, *Theory Rev.*, p. 226.

### 5.1.3.1.- Justice as fairness como teoría constructivista de orientación kantiana

Al comienzo de esta investigación señalamos que hasta la publicación en 1980 de *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls había combinado un conjunto de estrategias para la justificación de su teoría de la justicia. Pero esas estrategias no se encontraban todavía articuladas de una manera precisa y armónica, razón por la cual la teoría evidenciaba una debilidad por ese flanco. En este sentido, el texto que nos ocupa viene a subsanar este defecto indicando con precisión, por una parte, el tipo de teoría metaética seleccionado como criterio de interpretación de la concepción de la justicia como equidad, por otra, qué significa que *justice as fairness* sea una teoría constructivista de orientación kantiana, y, por último, cómo han de entenderse, de ahora en adelante, las ideas fundamentales de la teoría.

El tipo de orientación metaética seleccionado como criterio de interpretación de *justice as fairness* es el constructivista. Esto significa, en palabras de Rawls, que para la justicia como equidad “que ciertos hechos hayan de contar como razones de justicia y cuál haya de ser su fuerza relativa es algo que sólo puede establecerse sobre la base de los principios que resulten de la construcción. Esto está en conexión con el empleo de la justicia procedimental pura al más alto nivel.”<sup>296</sup>

Ahora bien, Rawls explícitamente nos dice en *Kantian Constructivism* que *justice as fairness* es una teoría moral no sólo *constructivista*, sino además de orientación *kantiana*. En tal sentido, “lo distintivo de la forma kantiana del constructivismo es esencialmente esto: que especifica una concepción particular de la persona como un elemento de un procedimiento razonable de construcción, cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de justicia.”<sup>297</sup> En otras palabras, el constructivismo kantiano viene a responder la pregunta de “¿cómo puede la gente decidir cuál es la concepción de la justicia que -para que sirva a su papel social- es (la más) razonable para ellos en virtud de cómo ellos conciben a sus personas e interpretan los rasgos

---

296.- KC, p. 351.

297.- KC, p. 304.

generales de la cooperación social entre personas así consideradas?”<sup>298</sup>

En este contexto, *justice as fairness* tiene como propósito “tratar de descubrir las ideas fundamentales (latentes en el sentido común) de libertad e igualdad, de cooperación social ideal y de persona, mediante la formulación de lo que voy a denominar 'concepciones modelo.’”<sup>299</sup> Son las concepciones modelo de los ciudadano como personas morales, y sociedad bien ordenada las que entran en el diseño constructivista a través de un procedimiento de construcción que es capaz de establecer una relación adecuada entre unas y otras. Este dispositivo es la posición original.

La importancia de la posición original, como dispositivo de relación adecuada entre las ideas de “ciudadano”, “sociedad bien ordenada” y ciertos “principios de justicia”, radica en que en ella, de alguna manera, al incorporar en su diseño las restricciones que ya conocemos, se reproducen las condiciones de plena autonomía que hacen teóricamente posible que las partes, “como agentes de construcción”, elijan los principios de justicia más acordes a su propia comprensión como ciudadanos libres e iguales de un régimen político democrático y constitucional.

Para lograr el cometido precedente, “las deliberaciones racionales de las partes en la posición original sirven como modo de seleccionar entre concepciones de justicia tradicionales u otras concepciones prometedoras. Así entendida, la posición original no es una base axiomática (o deductiva) de la que se deriven principios, sino un procedimiento para determinar los principios más acordes con la concepción de la persona que más verosíblemente ha de mantenerse, al menos en forma implícita, en una sociedad democrática moderna.”<sup>300</sup>

Finalmente, las ideas modélicas de *justice as fairness*, como concepción política de la justicia, no derivan su contenido del punto de mira individual de un sujeto moral trascendental, sino que ellas en todo momento han de entenderse “por referencia a un punto de vista social adecuadamente construido, un ejemplo del cual es el marco proporcionado por el procedimiento de la posición

---

298.- KC, p. 305.

299.- KC, p. 307.

300.- KC, P. 358.

original.”<sup>301</sup> No estamos aquí, en consecuencia, ante un punto de vista trascendente, sino uno social en varios sentidos. Es social pues representa el punto de vista públicamente compartido por los miembros de una sociedad bien ordenada; los principios que desde éste se eligen tienen por finalidad regular la estructura básica social que, a su vez, permite especificar los términos equitativos de cooperación social que definen a una sociedad bien ordenada.<sup>302</sup>

Así pues, en *Kantian Constructivism* Rawls entiende *justice as fairness* como una concepción de la justicia constructivista de orientación kantiana. En tal sentido, los principios de justicia (principios últimos a partir de los cuales han de evaluarse o diseñarse las instituciones sociales) son el resultado de una construcción teórica que incorpora en su diseño ciertas ideas que están presentes en el acervo de un régimen democrático constitucional en curso y en condiciones normales. Estas ideas son las de “ciudadano” (autónomo) y “sociedad bien ordenada” (como ideal social que manifiesta la plena autonomía de los ciudadanos). La posición original es un dispositivo que expresa, en una construcción teórica, el modo en que habrían de elegir principios de justicia los ciudadanos de un régimen democrático constitucional.

En resumen, Rawls entiende que su teoría puede ser interpretada constructivista a partir de las relaciones que es posible establecer entre las ideas de “persona moral” (ahora hay que entender que se refiere a ciudadanos de un determinado régimen político), “sociedad bien ordenada” (sólo la sociedad democrática constitucional) y “posición original”. A estas concepciones las denomina “concepciones modelos”. Cada una de estas concepciones modelo está llamada a desempeñar una determinada función en la teoría. Las ideas de “persona moral” y “sociedad bien ordenada” tienen por finalidad precisar los elementos que se entiende forman parte de la estructura social de un sistema que considera a sus miembros como personas morales libres e iguales y que, por eso, reclama una cierta regulación congenial con dichas ideas y el tipo de esquema de cooperación social que a ellas mejor se aviene. La posición original, por su parte, cumple el propósito de incorporar en

---

301.- KC, p. 356.

302.- Vid., KC, p. 356.

el dispositivo de elección de principios de justicia las ideas precedentes. En otras palabras, la posición original representa el canal de comunicación entre las ideas de “persona moral” y “sociedad bien ordenada” haciendo posible su comunión a través de la selección de principios de justicia.<sup>303</sup>

#### 5.1.3.2.- *Precisiones conceptuales y desplazamientos de la teoría*

Rawls, como hemos señalado, en *Kantian Constructivism* no sólo hace explícita la teoría metaética que le sirve de criterio de justificación de las ideas modélicas de *Theory*, sino que somete a revisión a algunas de las ideas del texto de 1971. Esta revisión, aunque no altera la esencia del constructo original sí nos conduce a entender de un modo un tanto diferente el propósito de la obra en su conjunto y el contenido o enfoque de algunas de sus más importantes ideas. En tal sentido, a nuestro modo de ver son, por lo menos, seis las precisiones que Rawls introduce a su obra original en *Kantian Constructivism*: **i.-** la teoría transita desde el ámbito general de la moral hacia el campo restringido de la política; **ii.-** desde un punto de vista político, además, limita su análisis sólo a los principios de justicia que deben gobernar una sociedad democrática en curso y que se desenvuelve actualmente en condiciones normales; **iii.-** los miembros del cuerpo social son vistos ahora como ciudadanos, entendiendo que únicamente en esa dimensión es posible atribuirles las cualidades de libertad e igualdad; **iv.-** con una finalidad metodológica, se distingue con precisión entre las ideas de “autonomía racional” y “autonomía plena”; y a continuación **v.-** la idea de autonomía, en este nuevo escenario, se reserva para los ciudadanos en su dimensión política y se condice con una idea propia de una sociedad bien ordenada de naturaleza democrática constitucional; y finalmente **vi.-** se pone de manifiesto la importancia de las condiciones de publicidad plena para una sociedad política democrática constitucional.

---

303.- “Las restricciones impuestas a las partes en la posición original, y la manera como se describe a las partes, han de representar la libertad y la igualdad de personas morales tal como se las entiende en tal sociedad. Si ciertos principios de justicia fueran en verdad acordados (o si pertenecieran a una determinada familia restringida de principios), entonces se alcanzaría la meta del constructivismo kantiano de poner en conexión principios definidos y una determinada concepción de la persona.” KC, p. 308.

I.- Desde la óptica que nos importa, el alcance de *Kantian Constructivism* parece haber pasado, en un primer momento, incluso desapercibido para el propio Rawls. En efecto, sólo en 1985 con la publicación de *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, la trascendencia de aquellas tres conferencias pronunciadas en la Universidad de Columbia cinco años antes (agrupadas luego bajo el título de Constructivismo Kantiano en Teoría Moral) se hace patente para el propio autor de *Theory*. Al comienzo del texto de 1985, en una nota a pie de página se lee: “finalmente deseo señalar que el título de aquellas conferencias, 'Constructivismo Kantiano en Teoría Moral', fue desorientador; puesto que la concepción de la justicia discutida es una concepción política, un mejor título habría sido 'Constructivismo Kantiano en Filosofía Política'. Si el constructivismo es razonable para la filosofía moral es una cuestión diferente y más general.”<sup>304</sup>

II.- Este cambio de perspectiva, además, está relacionado con otra especificación de la teoría que, finalmente, da cuenta del objeto que persiguen las explicaciones, aclaraciones y añadidos contenidos en *Kantian Constructivism* a propósito de *Theory*. En efecto, aun cuando lo que busca la concepción de *justice as fairness* es, en todo momento, “zanjar un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones básicas dentro de una sociedad democrática;”<sup>305</sup> Rawls centra ahora su atención en el desacuerdo fundamental existente en las sociedades democráticas que se desenvuelven en condiciones modernas a propósito de las ideas de libertad e igualdad.<sup>306</sup>

III.- La teoría de la justicia no es una empresa especulativa, ni su objetivo es meramente académico; pues mediante ella se busca explicitar aquellas

---

304.- Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en C.P., Op.cit., p. 389. Vid., nota 2.

305.- KC, p. 305.

306.- Con la inclusión de la idea de “sociedad democrática que se devuelve en condiciones modernas”, Rawls elimina en un solo acto la concepción general de la justicia presente en *Theory*. De este modo ya no será necesario indagar si el principio de justicia general de *justice as fairness* es o no aplicable a una sociedad que no ha alcanzado los niveles de vida materiales mínimos satisfactorios ni las condiciones político sociales requeridas para la implementación de los principios de la concepción especial de la justicia como equidad. Rawls es claro al respecto: “nos miramos a nosotros mismos y a nuestro futuro y reflexionamos sobre nuestras disputas desde, digamos, la Declaración de Independencia. En qué medida las conclusiones que alcanzamos son de interés en un contexto más amplio es una cuestión diferente.” KC, p. 306.

ideas y principios que se cree están en forma latente en el sentido común de los miembros de una sociedad política. Y si el sentido común es errático y dubitativo, la concepción de la justicia debe proponer las ideas y principios que sean congeniales con las circunstancias sociales, políticas e históricas propias de esa comunidad política.<sup>307</sup> En este sentido la teoría de la justicia no se elabora desde un limbo más allá de la historia, sino con ideas tomadas de la cultura política de una sociedad democrática. Y dentro de la tradición democrática, dos son por lo menos las ideas básicas que están presentes en el acervo social común y sobre las que Rawls cree poder construir el artefacto de la posición original: la idea de los ciudadanos como personas morales libres e iguales (y por ello autónomos políticamente hablando) y la de una forma específica de cooperación social derivada de la idea de ciudadanía democrática.<sup>308</sup>

**IV.-** Deshaciendo un malentendido provocado por la forma como en *Theory* se vinculaba la noción kantiana de autonomía a las partes en la posición, Rawls tiene ahora cuidado en distinguir entre “autonomía racional” y “autonomía plena”. La “autonomía racional”, en efecto, es simplemente una estrategia que sirve para caracterizar a las partes en la posición original y ayudar a comprender las razones que las mueven a elegir ciertos principios de justicia y no otros. La “autonomía plena”, en cambio, remite a un ideal moral cuyo contenido sólo puede ser precisado en una sociedad bien ordenada en curso.<sup>309</sup>

---

307.- KC, p. 306.

308.- Que los ciudadanos sean libres, en este contexto, quiere decir que son fuentes autogenerantes de pretensiones (capaces de orientar sus acciones sin constricciones externas); capaces de formar, revisar y cambiar su concepción del bien y por consiguiente sus propios sistemas de fines y no verse incondicionalmente sujetos a ellos y, finalmente, son responsables por los fines escogidos, esto es, son capaces de ajustar sus expectativas y fines a la luz de la estructura social y los principios que la gobiernan. Que los ciudadanos sean iguales, a su vez, quiere decir que son todos y en la misma medida capaces de entender y ajustar su conducta a una concepción pública de la justicia; son igualmente dignos de ser representados en cualquier tipo de procedimiento destinado a escoger los principios de justicia que han de informar la sociedad y, por último, todos tienen un sentido de la justicia igualmente efectivo. Vid., KC, pp. 236-239.

309.- “se malinterpreta seriamente el propósito de la concepción de la justicia como equidad si se confunden las deliberaciones de las partes y su autonomía racional con la autonomía plena. La autonomía plena es un ideal moral que forma parte del ideal más comprensivo de sociedad bien-ordenada. La autonomía racional no es, en cuanto tal, sino un

**V.-** Sólo en un sistema que reconoce a los ciudadanos como personas morales libres e iguales, gobernadas por principios a los que prestan su asentimiento, es posible concebirlos como plenamente “autónomos”, por lo menos, políticamente hablando. En efecto, “la autonomía *plena* es la de los ciudadanos en la vida diaria que piensan de sí mismos de un modo determinado y afirman y actúan a partir de los primeros principios de justicia que serían acordados.”<sup>310</sup>

**VI.-** Por último, Rawls se cuida de precisar con mayor detalle cuál es la función que habría de desempeñar la idea de “publicidad plena” en el contexto de una teoría política de la justicia llamada a regular la estructura básica de una sociedad democrática constitucional que se desenvuelve en condiciones normales. La condición de plena publicidad, en el contexto de una sociedad bien ordenada, supone una serie de significativas consecuencias para los ciudadanos. En efecto, desde el momento en que ella se verifica, los principios que definen a la concepción de la justicia no sólo informan a la estructura básica social sino que, además, aportan los criterios conforme a los cuales han de ser interpretadas y aplicadas las normas que son generadas a partir de dicha estructura (instituciones que la componen). Además, debido al papel modelador que tiene la estructura básica social respecto a la formación de la personalidad moral, la condición de plena publicidad permite a los ciudadanos tomar conciencia de su propia naturaleza moral libre e igual a fin evaluar los principios de justicia en curso y actuar conforme a ellos.<sup>311</sup>

Aunque las ideas de *Kantian Constructivism* no alteran la esencia del proyecto de *Theory*, ni modifican sustancialmente sus componentes teóricos, al situar la teoría en el horizonte político de un régimen democrático y constitucional, introducen un marco teórico bastante más definido que obliga a pensar las nociones modélicas de “ciudadano”, “sociedad bien ordenada” y “posición original” en un sentido un tanto diverso al proyecto de 1971. En efecto, el sujeto moral de la teoría es ahora el ciudadano y el ideal social de

---

recurso de representación que empleamos para conectar la concepción de la persona con principios de justicia definidos. (Por supuesto, esto no significa negar que la deliberación racional, adecuadamente circunscrita, sea un aspecto del ideal de autonomía plena.” KC, p. 321.

310.- KC, p. 308.

311.- Vid., KC, p. 339-340.

cooperación es el de una sociedad bien ordenada políticamente en la forma de un sistema democrático y constitucional. Por último, el dispositivo de deliberación (la posición original) tiene que incorporar de alguna manera este nuevo sentido de las otras dos ideas modelos.

Las precisiones que introduce Rawls en *Kantian Constructivism* le permiten, además, conciliar por vez primera el método constructivista de su teoría con la idea de “equilibrio reflexivo” como criterio de justificación de la misma. En efecto, sólo una teoría constructivista que se mueve en el horizonte de un sistema político democrático y constitucional permite extraer del propio sistema (sentido común) las ideas directrices llamadas a informar el procedimiento de construcción. En otras palabras, sólo ciudadanos que se conciben a sí mismos como libres e iguales son capaces de apreciar la razonabilidad de un dispositivo de selección de principios de justicia que replica, desde el inicio, dichas características. En tal sentido, como veremos, no hay una necesaria oposición entre la justificación constructivista de *Theory* y la idea de “equilibrio reflexivo”, de la cual nos hacemos cargo a continuación.

## 5.2.- El proceso de equilibrio reflexivo y la justificación de la teoría

La idea de “equilibrio reflexivo” en el pensamiento de Rawls hunde sus raíces en uno de sus primeros trabajos, a saber, en el “*Outline of a Decision Procedure for Ethics*”. Debido a la importancia de este trabajo, antes de hacernos cargo de la idea de “equilibrio reflexivo” propiamente tal, nos parece conveniente decir algunas palabras sobre esta obra. Esto hará más fácil comprender la génesis y sentido que tiene la noción de equilibrio reflexivo en *Theory*.

### 5.2.1.- *Outline of a Decision Procedure for Ethics* (1951)

En el *Outline* Rawls intenta diseñar, mediante un método adecuado, un procedimiento correcto de justificación de principios morales. En este diseño procedimental se distinguen tres elementos básicos: uno) la presencia de un agente decisor en materia moral, caracterizado de una manera específica, y

que Rawls denomina “juez competente”; dos) un conjunto de juicios morales producidos en condiciones selectas de imparcialidad por jueces competentes y que reciben el nombre de “juicios considerados” y, finalmente, tres) una explicación de esos juicios mediante principios adecuados y una justificación de los principios mismos que explican los juicios. Cada una de estas ideas se desarrolla en el texto a la luz de un objetivo específico, a saber, determinar el método conveniente de indagación en materia moral.

La importancia que en este primer artículo se atribuye al problema del método, Rawls parece tomarla del ámbito de las ciencias empíricas. En ellas, como se sabe, la cuestión sobre el método se encuentra indisolublemente ligada al problema del resultado que de ellas se espera, a saber, la obtención de la verdad. De hecho, resulta imposible separar una de otra cuestión, pues la obtención de la verdad depende del método empleado y la búsqueda de la verdad demanda un método adecuado. De modo tal que “decir que el conocimiento científico es objetivo es decir que las proposiciones expresadas allí puede evidenciarse que son verdad mediante un método seguro y razonable, esto es, mediante las reglas y procedimientos de lo que podemos llamar 'lógica inductiva'<sup>312</sup>. La importancia del método en la ciencia hace posible diferenciar en ella dos planos de indagación, uno referido al objeto de estudio mismo y otro al camino mediante el cual se accede al primero. Así, en el mundo de la ciencia “es posible distinguir dos preguntas: '¿cuáles son las leyes de la naturaleza?' y '¿cuál es la naturaleza del método científico?' Siendo la segunda más importante. Esto es, sólo empleando el método científico llegamos a determinar cuáles son las leyes naturales”<sup>313</sup>.

Rawls piensa en este estadio de su teoría que algo parecido ocurre con la ética, pues, de manera similar a como acontece en la ciencia, “para establecer la objetividad de las reglas morales, y las decisiones basadas en ellas, necesitamos exhibir un procedimiento de decisión, que pueda mostrarse a la vez que es razonable y seguro, por lo menos en algunos casos, para

---

312.- Rawls, “Outline of a Decision Procedure for Ethics”, *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999, p.1. En adelante esta obra y esta edición se citarán como Outline. Existe traducción castellana, M.A. Rodilla, Justicia como Equidad, Editorial Tecnos, Madrid 1999.

313.- Frank Snare, “Jonh Rawls and the Methods of Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Ressearch*, vol. XXXVI, 1975-1976, p. 100.

decidir entre las reglas morales y las líneas de conducta que se siguen de ellas<sup>314</sup>. En consecuencia, al igual que en el conocimiento científico, a la pregunta por cuáles son los principios morales básicos, le sobreviene una anterior y más relevante “cuál es el método o procedimiento, si lo hay, para determinar la respuesta a la primera cuestión.”<sup>315</sup>

Pero Rawls, además de establecer un paralelismo entre la ciencia y la ética en cuanto a la necesidad de establecer un método de indagación, afirma que el método idóneo para la indagación ética es “análogo” o “similar” al de la lógica inductiva<sup>316</sup> que, a su vez, es el propio de las ciencias empíricas. La similitud entre ambos métodos deriva del objetivo común de uno y otro, a saber, el intento por describir principios aplicables para la calificación y

---

314.- Outline, pp. 1-2.

315.- Snare, Op.cit., p.100.

316 .- Conviene aquí realizar una serie de precisiones que nos serán de utilidad para el futuro. Ya hemos dicho que en ética las teorías constructivistas se diferencian de las teorías realistas. Para Rawls será especialmente importante en su etapa madura diferenciarse del llamado “intuicionismo ético”; al cual caracteriza como una teoría de la aprehensión inmediata de la verdad moral, no susceptible de demostración. Sin embargo, en este período de su teoría la remisión a un método como el propuesto por la lógica deductiva remite directamente a ciertas ideas del intuicionismo ético que es conveniente que tengamos a la vista desde el comienzo. Por lo pronto, la mera delimitación conceptual del llamado “intuicionismo” no resulta nada simple, y menos aún sus notas características. Con todo, es posible reconocer en él dos fases y una vinculación al método de la lógica inductiva; por lo menos en su versión moderna. En efecto, “entre las décadas de 1860 y 1920 el término 'intuicionismo' era sinónimo de pluralismo, la concepción según la cual existe un gran número de principios morales diferentes que no pueden disponerse en orden de importancia general para contribuir así a resolver los conflictos entre ellos [...] Pero en la actualidad se considera intuicionista a alguien que afirma una concepción particular sobre la forma en que llegamos a determinar qué acciones son correctas y cuáles incorrectas. Los intuicionistas en este sentido afirman que aprehendemos los principios morales básicos por intuición, algo en lo que se puede creer sin pensar que exista más de un principio semejante.” Jonathan Dancy, “El Intuicionismo”, en Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 555. Dejando de lado los problemas inherentes a la realidad de los “hechos morales”; las vertientes “internalistas” y “externalistas” de la motivación de la acción derivadas de la diferenciación entre “deseo” y “creencia”, conviene reparar en el siguiente rasgo del intuicionismo, entendido en su acepción moderna, “Ross pensaba que el conocimiento moral surge por vez primera cuando advertimos un rasgo de la situación en que nos encontramos que supone una diferencia moral entre nuestra forma de comportarnos en ella; una razón para que no te diga lo que en realidad pienso de tu matrimonio es que tendría que molestarte. Este conocimiento es el conocimiento de algo que importa aquí; al principio su relevancia se limita al caso en que nos encontramos. Pero inmediatamente advertimos que lo que aquí importa debe importar de la misma manera allí donde se dé; descubrimos un principio moral mediante inducción intuitiva a partir de lo que contiene el caso inicial.” Dancy, Op.cit., pp. 556-557. Así, el intuicionismo ético se nos muestra emparentado a la lógica inductiva, en el sentido precedente, y así seguramente lo estaba entendiendo Rawls en este primer artículo.

ponderación de hechos. De manera tal que si las personas tienen la capacidad para conocer qué es lo recto, como tienen la capacidad para conocer qué es lo verdadero, la aplicación del método adecuado en el campo de la ética permite mostrar la razonabilidad de los principios propuestos para la evaluación de las prácticas sociales y las acciones personales.<sup>317</sup>

Mas, como se ha dicho, la inducción que se practica en materia moral es “análoga o similar” a la de las ciencias empíricas, pero no idéntica, pues no consiste en extraer una regla general a partir de una generalización de “hechos”, sino más bien en extraer a partir de nuestros juicios morales intuitivos principios generales que nos permitan “validar o invalidar decisiones, y acciones consecuentes con ellas, dadas las circunstancias y los intereses en conflicto”.<sup>318</sup> Pero si no es el mismo tipo de inducción que en la ciencia, ¿de qué tipo se trata entonces? Rawls parece estar pensando en un tipo de inducción “intuitiva”. Una inducción intuitiva se caracteriza por derivar principios a partir de la generalización de un curso de acción (o varios) que el sujeto tiene la convicción de que es correcto bajo unas determinadas circunstancias. De modo tal que si en una situación particular intuimos que (no) es correcto realizar una determinada acción podemos, tras la intuición y mediante la debida reflexión, derivar un principio de acción para toda situación similar.

Ahora bien, si el método de indagación a la base del *Outline* es el inductivo intuitivo, como creemos, el diseño del procedimiento que en éste propone Rawls tiene que disponer de juicios morales intuitivos a partir de los cuales sea posible derivar de ellos principios morales generales. El problema es, entonces, establecer las condiciones bajo las cuales un juicio moral puede ser generalizado en la forma de un principio. La cuestión del método nos conduce, pues, al problema del procedimiento adecuado para los juicios morales intuitivos.<sup>319</sup>

---

317.- Vid., *Outline*, p. 12.

318.- *Outline*, p.18.

319.- Conviene tener presente, en todo caso, que el procedimiento de deliberación que se articula en las líneas siguientes tiene como objetivo práctico establecer principios que sirvan como criterios para determinar la “justicia de la acción”, es decir, la correcta decisión frente a un conflicto de intereses sobre bienes determinados. La idea de justicia de la acción comporta tres ideas básicas: la de “corrección de la decisión”; la de “conflicto de intereses” y, finalmente, la de “bienes determinados”. Dado que la “corrección de la acción” depende del diseño del

En el contexto precedente, para Rawls, el problema del procedimiento se resuelve mediante el diseño de un esquema de deliberación que cumpla determinadas condiciones *ad hoc*. Esas condiciones son de tres tipos: i.- que las personas que emiten el juicio cumplan ciertos requisitos; ii.- que la emisión del juicio se haga en condiciones de imparcialidad, y iii.- que cumplidos el primero y el segundo requisito los juicios sean generalizables en principios y los principios justificables por los juicios. Detengámonos a continuación un momento en cada uno de estos requisitos.

i.- A propósito del primer punto Rawls introduce la noción de “juez competente”. Por tal entiende simplemente un individuo racional y razonable. Se trata de una caracterización objetiva y no derivada de factores exógenos a la naturaleza de los hombres en cuanto seres dotados de inteligencia y voluntad.<sup>320</sup>

El juez competente es un individuo “racional” y “razonable”, notas que comportan dos clases diferentes de atributos que en su conjunto armonizan el uso teórico y práctico de la razón. Así, las características de un juez competente en su dimensión racional son: una inteligencia normal y un conocimiento del mundo y de sus circunstancias generales mediante la aplicación del método inductivo. Las características de un juez imparcial en su dimensión razonable comportan, a su vez, las siguientes notas: capacidad de cotejar las líneas alternativas de acción, conocimiento y autoconciencia de sus inclinaciones personales (gustos, preferencias, etc.), conciencia de sus propios

---

procedimiento, dado que es, por decirlo de algún modo, el resultado del mismo, no corresponde que digamos por el momento nada sobre ella. Pero sí conviene que precisemos un poco las ideas de “interés” y la de “bienes”. La noción de “interés” se define como “cualquier necesidad, deseo o afición por algún bien de cualquier tipo”; mientras que la idea de “bienes” se refiere a “cosas buenas”, “acciones buenas” y “bienes capacitantes”. Estos últimos son aquellos que “definimos como cualquier objeto o clase de objetos, o cualquier actividad o conjunto de actividades, cuyo empleo o ejercicio en circunstancias especificables tiende a fomentar condiciones en las que puedan producirse, apropiarse o ejercitarse bienes de los tipos (I) y (II)”. Rawls, *Outline*, p. 13. Estos bienes I y II son las cosas y acciones buenas. En consecuencia, resulta claro que los bienes capacitantes tienen primacía por sobre los otros. El juicio moral ha de resolver, entonces, un conflicto efectivo de intereses sobre bienes determinados conforme a un criterio decisorio correcto.

320.- En efecto, “en el presente método -escribe Rawls- se ha tenido cuidado en seleccionar la clase de jueces morales competentes de acuerdo con las características asociadas a llegar a conocer algo, y no por medio de características que son posesión privilegiada de alguna raza, clase o grupo, sino que pueden pertenecer, y a menudo pertenecen, por lo menos en un cierto grado, a hombres de cualquier procedencia” (*Outline*, p. 5).

prejuicios y toma de posición frente a ellos a fin de minimizar su ascendiente y, finalmente, capacidad simpatética de juicio, es decir la aptitud para ponerse en la situación de las partes en conflicto con el fin de apreciar el problema desde una perspectiva comprensiva.

ii.- Además de determinar las condiciones que caracterizan a un juez como competente, Rawls impone ciertas exigencias a los juicios emitidos por ellos para que puedan servir como material a partir del cual obtener principios morales. Estas condiciones son las siguientes: han de ser juicios emitidos por jueces que al momento de resolver el asunto sometido a su conocimiento no se ven afectados por las consecuencias de su decisión, en particular, deciden libres de coacción; los juicios han de ser emitidos por jueces que no tienen interés personal en el asunto, de modo que no estaba amenazada su integridad; el juicio debe ser sobre asuntos reales y no meramente hipotéticos; y sobre la base de información apropiada tanto sobre las circunstancias del caso como de las partes en conflicto; se requiere también que a la hora de emitir el juicio el juez tenga la “certidumbre” de que su solución es correcta<sup>321</sup>; además, han de ser juicios “estables”, en el sentido de que consta que en ellos coinciden jueces competentes en diferentes lugares y momentos; finalmente son juicios “intuitivos” en el sentido de que no se apoyan explícitamente en principios.<sup>322</sup>

---

321 Rawls puntualiza que en este caso certidumbre (*certitude*) no ha de entenderse en el sentido de “certeza” (*certainty*), que es una “relación lógica entre una proposición o teoría y su material probatorio” (Outline, p. 6), sino más bien como un estado psicológico: quien emite el juicio “siente” (*he feels*) que su juicio es correcto, pero ello no se debe a que lo haya derivado de tal o cual principio moral tenidos por correctos, sino meramente a la convicción de haberlo emitido tras haber examinado debidamente los hechos y los intereses implicados y tal vez haber aplicado al caso algunas reglas de sentido común.

322.-Algunos comentarios antes de continuar nuestro análisis. Una lectura descuidada del texto podría conducir a extraer algunas conclusiones erróneas. Por ejemplo, se podría pensar que las características que Rawls atribuye a los jueces competentes, de alguna manera, constituyen una caracterización psicológica del individuo moral y que los requisitos que atribuye a los “juicios considerados” son la expresión de un cierto compromiso normativo del juez. Sin embargo, ello no es así. En efecto, Rawls se cuida muy bien de señalar al inicio del artículo que él se ocupa “sólo de la existencia de un método razonable y no del problema de cómo hacerlo psicológicamente efectivo para resolver disputas. Cuánta adhesión sea capaz de conseguir el método es algo irrelevante para nuestros propósitos actuales” (Outline, p.1). En otras palabras, con las características y requisitos se está describiendo formalmente un escenario de deliberación, siendo el esquema de resolución lo que convierte a un juez en

Pues bien, un juicio emitido por jueces competentes en estas condiciones selectas de decisión es lo que Rawls denomina “un juicio moral considerado”; esto es, un tipo de juicio intuitivo –no determinado por principios morales–, producido en condiciones de imparcialidad y con suficiente información, coherente y consistente con juicios de igual naturaleza pronunciados en otras épocas y lugares.<sup>323</sup>

iii.- Los juicios morales considerados son los que suministran el material a partir del que obtenemos principios razonables. Principios razonables, que podamos emplear para justificar nuestras decisiones, son, para Rawls, aquellos que ofrecen una “explicación” (*explication*) satisfactoria del conjunto de los juicios considerados de jueces morales competentes. Para los efectos de nuestro estudio, este camino de ida y vuelta desde los juicios a los principios y de éstos a aquéllos es uno de los aspectos más interesantes del *Outline*, que más adelante aparecerá en el sistema maduro de Rawls, bajo el nombre de “equilibrio reflexivo”, como una pieza de fundamentación que, emplazada en otra sede del discurso metaético, será uno de los elementos característicos del pensamiento del filósofo americano.

Rawls, con todo, tardará varios años en conciliar su enfoque inicial de la ética a partir de los juicios considerados con los aspectos más originales de su teoría. En realidad eso no ocurrirá hasta la aparición de *A Theory of Justice* en 1971, donde la idea del “equilibrio reflexivo” termina convirtiéndose en una

---

competente, no su adhesión efectiva a ciertos principios dada una psicología personal determinada. Una cuestión diferente, con todo, es establecer el procedimiento adecuado para asegurarse de que una persona cumple con las características y los requisitos. Rawls no da muchas pistas en este sentido, pero resulta interesante que sea cual sea el mecanismo que se utilice para la evaluación de un juez como competente éste ha de ser tal que mire no al resultado de la deliberación sino que al ejercicio constante de la misma. En efecto, el ejercicio constante de la práctica resolutoria, a la luz de las características y requisitos propuestos, es expresión del ejercicio de las virtudes intelectuales y del discernimiento moral del juez. Esto puede parecer extraño, pero es perfectamente coherente con el diseño. Rawls se cuida de señalar que “un juez competente no tiene que ser definido en términos de lo que dice o por los principios que emplea” (*Outline*, p. 4) pues es sólo el ejercicio recurrente de las virtudes intelectuales y el discernimiento moral lo que permite una solución correcta, que eventualmente puede modificar los principios de acción tenidos hasta el momento. Esto último es fundamental, pues evidencia que el método propuesto por Rawls se distancia del “intuicionismo moral”, a la vez de entregar una salida aceptable a la acusación de circularidad del procedimiento.

323.- La definición propuestas se deriva de las características contenidas en el *Outline* en el punto 2.5.

pieza importante de su concepción de la deliberación moral. En el *Outline*, por el contrario, las ideas de “explicación de juicios” y “justificación de principios” parecen tener su origen fuera del campo de la ética, en el marco de las discusiones que a la sazón se estaban produciendo en teoría de la ciencia a propósito de las ideas de justificación de una teoría y descubrimiento de la verdad científica. De hecho, el mismo año en que aparecía el *Outline* Hans Reichenbach publicaba su célebre *The Rise of Scientific Philosophy*, donde podía leerse: “la interpretación mística del método hipotético deductivo como una suposición irracional proviene de una confusión entre los contextos de descubrimiento y contexto de justificación. El hecho del descubrimiento escapa al análisis lógico; no hay reglas lógicas en función de las cuales una 'máquina de descubrimiento' pueda ser construida para reemplazar la función del genio. Pero no es tarea del lógico considerar los descubrimientos científicos; todo lo que él hace es analizar la relación entre los hechos dados y la teoría a él presentada con la intención de explicar aquellos hechos. En otras palabras, la lógica está referida sólo al contexto de justificación.”<sup>324</sup>

Claramente la intención de Reinchenbach era diferenciar dos aspectos de la indagación científica, uno sustantivo y otro puramente metodológico. El aspecto sustantivo se refiere al descubrimiento de una verdad científica, y el metodológico a la formalización de reglas y procedimientos mediante los cuales dicha verdad podrá ser corroborada y nuevamente evidenciada por cualquier investigador. Nunca es la “verdad de un hecho” la que reclama una justificación, sino que es más bien la teoría la que necesita ser “validada” por su capacidad para dar cuenta de los hechos y formular predicciones.

Pues bien, creemos que la distinción que introduce Rawls entre “explicar un juicio” y “justificar un principio”<sup>325</sup> en el campo de la teoría moral es análoga

---

324.- Hans, Riechenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Los Angeles, 1951, p. 231.

325.- He de advertir de que el *Outline* se realiza un análisis más fino de esta materia, pues no sólo se habla de la justificación de principios, sino que también de reglas, y se considera que “justificar un principio” y “justificar una regla” son cosas diferentes. En consecuencia, una correcta comprensión del problema planteado por Rawls a nivel de justificación de principios requiere una adecuada diferenciación de las ideas de “principio” y “regla” (una distinción, como se verá, en un sentido diferente del que ha adquirido recientemente a partir de R. Dworkin)

La diferencia entre “reglas” y “principios”. “Pensamos en las reglas, a diferencia de los

a la de “descubrir una verdad” y “justificar una teoría” en el ámbito de las ciencias.<sup>326</sup> Veamos a continuación cómo entiende Rawls la explicación de un juicio y la justificación de un principio.

Hay que tener presente, ante todo, que explicar los juicios morales considerados no es, para Rawls, analizarlos lógicamente o analizar el significado de los términos empleados en ellos, y tampoco dar a conocer la etiología de los mismos, es decir, las posibles motivaciones objetivas o subjetivas de los agentes de deliberación. Una explicación (*explication*) se define como “un conjunto de principios tales que si cualquier hombre

---

principios, como máximas que expresan los resultados de aplicar los principios de justicia a tipos de casos reconocidos y que se presentan con frecuencia. La justificación de seguir una regla o de apelar a la en la vida ordinaria, consiste en mostrar que es tal máxima.”(Outline, p. 17). Una regla, en consecuencia, se justifica por remisión a un principio; mientras que un principio se justifica por su capacidad para explicar los juicios morales considerados de jueces competentes. Tener esto presente tiene importancia para el establecimiento de un “método” para la decisión ética, dado que lo que se intenta con él es precisamente justificar los principios de la teoría y no directamente las reglas que de ellos se siguen. Por lo mismo, en el escrito que estamos analizando Rawls se da a la tarea de iniciar una “justificación de los principios” como veremos a continuación. Rawls volverá tangencialmente sobre este tema en 1955 con su artículo “Two Concepts of Rules”, en el cual distingue entre la “justificación de una regla al interior de una práctica” y la “justificación de la práctica misma”, a propósito de una cierta reivindicación de la teoría utilitarista (en la variante del rule-utilitarianism) en la fundamentación de instituciones como la “promesa” y la “pena”. En la siguiente sección nos detendremos con más detalle en esta materia.

326 .- Pero no sólo en el mundo de las ciencias las ideas de diferenciar los ámbitos de explicación y justificación cobraba importancia. En efecto, en el campo de la teoría del derecho, en 1963 veía la luz la famosa obra de Theodor Wiehweg, *Tópica y Jurisprudencia, en la que* se revisaba y reivindicaba una vieja tradición filosófica y jurídica, la de la “tópica”. Conforme a esta teoría, incluso desde antes de los tiempos de Aristóteles (quien acuñó el término) se podía distinguir un ámbito de argumentación asertórica en oposición a uno problemático. El curso de los siglos llevaría a ambos tipos de pensamiento a ulteriores reformulaciones hasta la diferenciación de dos tipos de razonamiento en el mundo jurídico: el sistemático (lógico deductivo) y el tópico (centrado en el análisis de problemas y sus posibles soluciones). Este último queda caracterizado como “un procedimiento de búsqueda de premisas, conforme subrayó ya Cicerón, al diferenciarlo, como ars inveniendi, de la lógica demostrativa o ars iudicandi. Esto se encuentra plenamente lleno de sentido. Es posible distinguir una reflexión que tiene la vista puesta en búsqueda del material para pensar, de otra que se ajusta a la lógica. Igualmente claro es que esta última en la práctica se tiene que posponer a aquélla. Vista de esta manera la tópica es una medición prelógica, pues como tarea, la inventio es primaria y la clonclusio secundaria. La tópica señala cómo se encuentran las premisas; la lógica las recibe y trabaja con ellas.” T. Wiehweg, *Tópica y Jurisprudencia*, (trad. L. Diez-Picazo), Editorial Taurus, Madrid, 1964, p. 58. Es de hacer notar que, además, conforme se desprende de la investigación de Wiehweg la “tópica” también desempeñó, guardando las distancias, un importante papel en la formación de la mentalidad casuista de la jurisprudencia anglosajona (vid. Wiehweg, Op.cit., p. 70) y, ésta, creemos, está presente en alguna medida en la teoría propuesta en el Outline.

competente los aplicara de forma inteligente y consistente a los mismos casos sometidos a examen, sus juicios hechos sistemáticamente no-intuitivos por el empleo explícito y consciente de los principios, serían sin embargo idénticos, caso por caso, a los juicios considerados del grupo de jueces competentes”.<sup>327</sup> Para que la explicación sea satisfactoria debe abarcar “todo el ámbito de los juicios considerados de jueces morales competentes”<sup>328</sup>. Las características deseables de una explicación de los juicios considerados son las siguientes: *en primer lugar*, debe ser formulada en lenguaje ordinario y en términos fácilmente interpretables; *en segundo lugar* debe asumir la forma de principios morales y finalmente, en tercer lugar, debe ser comprensiva, esto es, dar cuenta del conjunto completo de los juicios considerados de jueces morales competentes. Justificar un principio moral, por su parte, significa mostrar su razonabilidad. Y la razonabilidad de un principio moral depende de las siguientes condiciones: *en primer lugar*, que represente las convicciones maduras de hombres competentes tal como se expresan en los juicios considerados emitidos por ellos en condiciones selectas de producción; *en segundo lugar*, que logre la adhesión de los jueces competentes una vez ponderados críticamente sus pros y sus contras; finalmente, *en tercer lugar*, que ofrezca una explicación comprensiva en el campo de la moral y, llegado el caso, permite resolver las anomalías que puedan presentarse entre los propios juicios considerados y las subclases de aquellos.

Un principio se encuentra justificado, en consecuencia, cuando logra la adhesión de jueces competentes, conforme a sus convicciones intuitivas, es capaz de proporcionar soluciones generalizadas, permite resolver nuevos problemas, y tiene la virtud de inducirnos a modificar, eventualmente, nuestros juicios considerados y prácticas establecidas.

Rawls es consciente de que es difícil reunir por completo esas condiciones: “En la práctica [...] es sensato esperar menos que esto. No es probable que encontremos fácilmente una explicación comprensiva que convenza a todos los jueces competentes, que resuelva todas las dificultades existentes, y que, si hay diferencias en sus juicios considerados, tienda siempre

---

327.- *Outline*, p. 7.

328.- *Outline*, p. 7.

a resolverlas. No debemos esperar explicaciones satisfactorias salvo de áreas delimitadas de juicios considerados. La ética, como cualquier disciplina, debe abrirse camino paso a paso”.<sup>329</sup>

Antes de concluir no está de más llamar la atención sobre el hecho significativo de que ya en este escrito temprano el esfuerzo de Rawls se dirija a fundamentar juicios y principios morales substantivos desde una perspectiva procedimental. Escrito en una época en la que, bajo etiquetas diversas, predominaba el escepticismo moral, y en la que la filosofía moral concentraba sus esfuerzos en el análisis del lenguaje moral, el mérito de *Outline of a Decision Procedure for Ethics* fue introducir en el ámbito de la indagación ética la idea de un método para el “diseño” de un “procedimiento” para justificar principios morales substantivos.<sup>330</sup>

Aunque el derrotero intelectual de Rawls cambiaría radicalmente en los años posteriores a la publicación del *Outline*, muchas de las ideas que aparecieron por vez primera en este texto fueron incorporadas más tarde a la construcción de la teoría que Rawls terminaría etiquetando como *justice as fairness*. Así por ejemplo, la noción de “bienes capacitantes” (*enabling goods*) introducida en el *Outline* para englobar “cualquier objeto, o clase de objeto, o cualquier actividad o conjunto de actividades cuyo empleo o ejercicio en circunstancias especificables tiende a fomentar condiciones en las que pueden producirse, apropiarse o ejercerse los [demás] tipos de bienes”<sup>331</sup> constituye la protoforma de la idea de “bienes primarios”, y la idea de “juicios considerados” reaparece posteriormente como uno de los elementos que han de ser puestos en juego en la búsqueda de un “equilibrio reflexivo”. Por lo demás, las ideas de “explicar un juicio” y “justificar un principio”, tal como son tratadas en el *Outline*

---

329.- *Outline*, p. 12.

330.- Así, “este ensayo de 1951 constituye un primer paso en el programa de búsqueda de un nuevo modelo de Ética que no se limite, como la mayoría de sus contemporáneos, a la discusión del significado de los términos morales. Además, el interés que manifiesta por defender la objetividad del conocimiento moral en un momento histórico en el que predominaba ciertos escepticismo fue, muy probablemente, uno de los motivos más destacados del éxito de los primeros trabajos de Rawls. La apuesta por la objetividad ética marcaba una gran distancia respecto a las tesis emotivistas que tanto éxito habían tenido en el período de entreguerras, y los trabajos como el que estamos comentando abrían paso a una concepción cognitivista bastante acentuada.” Emilio Martínez, *Solidaridad Liberal, La Propuesta de John Rawls*, Editorial Comares, Granada, 1999, p.5.

331.- *Outline*, p. 13

serán de utilidad para comprender de buena manera la noción de equilibrio reflexivo, de la cual pasamos a ocuparnos a continuación.

### 5.2.2.- *La idea de “equilibrio reflexivo” en la teoría de la justicia como equidad*

El enfoque “inductivo” propuesto en el *Outline* para justificar principios de justicia tiene un destino singular en el proceso de formación del pensamiento de Rawls. Apenas formulado, Rawls parece desentenderse de él. Cuando siete años después de publicado el *Outline*, Rawls (en su artículo *Justice as Fairness*) formula su idea de un acuerdo en la posición original, poniendo en marcha el programa contractualista que culmina en 1971 con la publicación de *Theory*, no parece quedar rastro significativo del *Outline*. Tampoco se percibe en los trabajos preparatorios de *A Theory of Justice*. Si uno recorre los escritos de Rawls de 1958 a 1971 puede sacar la impresión de que el enfoque constructivista iniciado en 1958 en torno a la idea de un acuerdo en la posición original había llevado a Rawls a abandonar enteramente el enfoque inductivo con el que había iniciado su carrera académica. La publicación de *Theory* obliga a rectificar esa visión, porque en esa obra el enfoque del *Outline* se conserva en gran medida bajo la idea del “equilibrio reflexivo”, que juega un papel de primer orden en su concepción madura sobre la justificación de una concepción de justicia, y con la que, para empezar, Rawls cree poder dar respuesta a un problema endémico en las teorías contractualistas: el problema de justificar el diseño de la situación contractual inicial.

#### 5.2.2.1.- *El equilibrio reflexivo y la justificación del diseño de la posición original*

Una idea central de la teoría de la justicia como equidad es que los principios de justicia se generan en un procedimiento de construcción que ha de dar cuenta suficiente de un proceso deliberativo entre personas libres situadas en pie de igualdad. Un procedimiento de tal naturaleza viene determinado por un conjunto de supuestos: caracterización de las partes que en él intervienen; criterios decisorios admisibles; reglas de apertura y cierre de la discusión, etc. Como sabemos, en *Theory* el dispositivo de elección de principios es una cierta

situación inicial de naturaleza contractual. Ahora bien, la historia de las teorías contractualistas enseña que hay una cierta variedad de formas de concebir esa situación inicial, en la medida en que las cuestiones referidas a los elementos que en ella han de ser integrados admiten un grado no menor de diferencia.<sup>332</sup>

La elección de un determinado diseño de la situación inicial arrastra importantes consecuencias, pues una vez elegidos ciertos elementos para la construcción del dispositivo de deliberación, de esa elección se sigue un conjunto de consecuencias si no necesarias, sí por lo menos coherentes, que sean susceptibles de ser elevadas a principios. En realidad, dada una situación inicial de elección sólo ciertos principios darán cumplida cuenta de ella: en cierta medida el diseño de la situación de elección determina el contenido de la elección. Rawls es consciente de ello. De hecho él, que en algún momento sugiere que con su enfoque contractualista aspira a una especie de argumentación *more geometrico*, admite que “hay una multitud indefinida de variantes de la situación inicial, y por tanto también hay sin duda una multitud indefinida de teoremas de geometría moral”<sup>333</sup> Pero entonces sube a primer plano el problema de justificar la elección misma del diseño de la situación inicial: una cosa es dar cuenta de la coherencia de un principio dados ciertos supuestos (cuestión que incluso se puede resolver formalmente con un buen diseño del procedimiento de elección) y otra muy diferente es dar cuenta de la corrección misma de los supuestos y las reglas del dispositivo de deliberación.

Puesto que el diseño de la situación de elección no puede justificarse mediante una elección en esa situación, Rawls resuelve el problema de justificar las constricciones de la situación de elección (es decir, de la posición original), echando mano de un procedimiento al que él denomina “equilibrio reflexivo”, y que en realidad tiene su origen en el *Outline* de 1951. Hacia el comienzo de *A Theory of Justice* Rawls formula la estrategia en los siguientes términos: la posición original se puede justificar si los principios elegidos en ella son congeniales con nuestras convicciones sobre la justicia. Lo anterior es

---

332.- “hay, como he dicho, muchas posibles interpretaciones de la situación inicial. Esta concepción varía dependiendo de cómo son concebidas las partes contratantes, cuáles son sus creencias e intereses, de qué alternativas disponen, y cosas así. En este sentido hay muchas teorías contractuales diferentes. La justicia como equidad es sólo una de ellas.” *Theory*, p. 121.

333 *Theory*, p. 126

posible, de acuerdo a Rawls, en la medida que los sujetos morales tienen, de hecho, intuitivamente ideas respecto a la justicia y al modo en que ella ha de operar sobre la estructura básica social; sin embargo, no siempre tienen igual claridad respecto a las razones que los conducen a tales intuiciones, ni a todos los casos en que habrían de aplicar tales ideas. En este contexto, los principios de justicia generados en la posición original, por una parte, hacen manifiestas esas razones (caracterización de la posición original misma) y, por otra, permiten direccionar dichos principios a la resolución de aquellas situaciones respecto de las cuales nuestras intuiciones se muestran inseguras.<sup>334</sup>

La noción misma de equilibrio reflexivo puede conceptualizarse en los términos siguientes: se trata de un procedimiento mediante el cual una persona pone en relación sus juicios considerados de justicia con ciertos principios de justicia y argumentos filosóficamente relevantes con la intención de determinar si los principios son la mejor expresión posible de su sentido de justicia. El procedimiento tiene como meta alcanzar coherencia entre nuestras convicciones morales de diverso tipo: nuestros juicios morales considerados, nuestros principios junto con los argumentos en favor de ellos, y finalmente lo que Rawls denomina las “premisas de su derivación”, que son ciertas convicciones abstractas sobre las condiciones formales que deben cumplir los principios de justicia, y que en el caso de la teoría de la justicia como equidad pasan a formar parte de las restricciones a las que sometemos el acuerdo en la posición original. En el curso de ese proceso de búsqueda de una estructura de convicciones coherente e integrada ninguno de los elementos involucrados está protegido contra la posibilidad de ser revisado. En ese sentido el equilibrio reflexivo es el resultado final de un proceso de mutua revisión y ajuste de todos esos elementos.

---

334 .- “Por ejemplo, tenemos la seguridad de que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas. Pensamos que hemos examinado estos casos cuidadosamente y que hemos llegado a lo que creemos que es un juicio que no es probable que haya sido distorsionado por haber prestado excesiva atención a nuestros propios intereses. Estas convicciones son puntos fijos provisionales a los que presumimos que toda concepción de la justicia tiene que ajustarse. Pero tenemos mucha menos seguridad en cuanto a cuál es la correcta distribución de la riqueza y la autoridad. Tenemos que buscar un modo de eliminar nuestras dudas al respecto. Podemos poner a prueba una interpretación de la situación inicial, pues, por la capacidad de sus principios para acomodar nuestras convicciones más firmes y proporcionar una guía allí donde es necesaria” (*Theory* p. 19)

La elección misma del diseño de la posición original entra, pues, en ese proceso de búsqueda del equilibrio reflexivo. “Al buscar la descripción más apropiada de esta situación [es decir, la posición original] operamos desde los dos extremos. Empezamos describiéndola de forma que represente condiciones compartidas y preferiblemente débiles. A continuación examinamos si esas condiciones son suficientemente fuertes como para darnos un conjunto significativo de principios [...] Si así es, y esos principios casan con nuestras convicciones consideradas de justicia, entonces perfecto. Pero presumiblemente habrá discrepancias. En ese caso tenemos una alternativa. Podemos modificar la estructura de la situación inicial, o bien revisar nuestros actuales juicios, pues incluso los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos están sujetos a revisión. Yendo atrás y adelante, alterando unas veces las condiciones de las circunstancias contractuales y removiendo otras nuestros juicios conformándolos a un principio, doy por supuesto que con el tiempo encontraremos una descripción de la situación inicial que exprese condiciones razonables y al mismo tiempo depare principios que casen con nuestros juicios considerados debidamente expurgados y ajustados. A este estado de cosas lo denomino equilibrio reflexivo. Es un equilibrio porque al fin coinciden nuestros principios y nuestros juicios; y es reflexivo porque sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios y cuáles son las premisas de su derivación”<sup>335</sup>

Ahora bien, la incorporación de la idea de “equilibrio reflexivo” al cuerpo teórico de *justice as fairness* suscita por lo menos dos problemas. El primero de ellos es si resulta consistente en su conjunto una teoría que vincula dos métodos de justificación diferentes tanto por la lógica de que se valen (deductiva en la posición original, inductiva en el equilibrio reflexivo), como por la forma como parecen enfocar la teoría moral (como formando parte de la teoría de la elección racional y como una teoría orientada a reconstruir nuestra capacidad moral). El segundo problema tiene que ver con el proceso mismo de formación del pensamiento de Rawls. Como ya hemos dicho, la idea (aunque no la expresión misma) de equilibrio reflexivo tiene sus raíces en el *Outline* de 1951, pero cuando veinte años más tarde Rawls la recupera, la idea misma no

---

335 *Theory*, p. 20; vid. también pp. 48 s.

puede incorporarse a *A Theory of Justice* sin sufrir modificaciones. ¿Cuáles son realmente las modificaciones operadas en la idea inicial? Para no ir más lejos, ¿los juicios considerados del *Outline* son los mismos de *Theory*?

#### 5.2.2.2.- Consistencia entre las ideas de “equilibrio reflexivo” y “posición original”

Probablemente ha sido Robert Paul Wolff quien ha formulado contra Rawls del modo más directo la acusación de inconsistencia. En su opinión Rawls da tres respuestas diferentes a la pregunta sobre el status lógico de su teoría: esa teoría, en *primer* lugar, es la demostración de un teorema de elección racional, en *segundo* lugar, es un intento de reconstrucción de las convicciones morales que él supone que comparte con su audiencia, y, en *tercer* lugar, bajo la forma de una “sociedad bien ordenada” proporciona el ideal de un orden social y político armonioso. Pero, al parecer de Wolff, ninguna de estas tres ideas es compatible entre sí. En efecto, si la posición original representa una base axiomática desde la cual es posible realizar una deducción de principios de justicia, sus supuestos no pueden estar sometidos a una verificación continua; si, por el contrario, la teoría propone una “reconstrucción” de nuestras intuiciones morales, la apelación a un dispositivo contractual no tiene ninguna razón de ser. Finalmente, si resulta que la teoría expresa simplemente la exposición del background cultura de una sociedad democrática no se entiende qué función pueda desempeñar el dispositivo de la posición original o la recostrucción de nuestras intuiciones morales. Algo parece que no funciona en la teoría justificatoria de Rawls.<sup>336</sup>

A efectos del presente estudio nos limitaremos a la consideración de la supuesta inconsistencia existente entre una justificación en equilibrio reflexivo y otra bajo la posición original.

En nuestra opinión esa objeción se basa en un equívoco que procede de no haber distinguido con precisión los dos sentidos que tiene la noción de equilibrio reflexivo en *Theory*.

En relación con este punto T. M. Scanlon ha hecho notar que en *Theory*

---

336.- Vid., Wolff, *Para Comprender a Rawls*, Op.cit., p. 171-172.

es posible encontrar dos usos del término “equilibrio reflexivo” con una significación diferente. El procedimiento del equilibrio reflexivo aparece, por una parte, dentro del intento de proporcionar una “explicación de los juicios morales” de una persona y, por otra, al servicio de una “deliberación sobre nuestros juicios y principios de justicia”. Scanlon denomina “descriptivo” al primer uso y “deliberativo” al segundo. “De acuerdo con la interpretación descriptiva se busca caracterizar la concepción de justicia mantenida por cierta persona o grupo. Por el contrario, conforme a lo que llamo interpretación deliberativa, se trata de un método para describir lo que hemos de creer sobre la justicia. Estas dos maneras de entender el método conducen a dos diferentes razones para su estructuración. En la interpretación deliberativa, la razón para *centrar la atención* en los juicios *considerados* es que ellos son probablemente los juicios más correctos sobre las cuestiones que tratan (moralidad o justicia). En la interpretación descriptiva, la razón es más bien que esos juicios son la representación más exacta de la 'sensibilidad moral' de la persona cuya concepción se está describiendo.”<sup>337</sup>

Lo importante de la diferenciación precedente es que la interpretación descriptiva del equilibrio reflexivo no constituye propiamente un método de justificación, sino uno de reconstrucción a los efectos de una descripción de concepciones morales.<sup>338</sup> Es, por el contrario, en la interpretación deliberativa en la que el método del equilibrio reflexivo constituye un método de justificación. Desde esta perspectiva el diseño mismo de la posición original se introduce en el proceso de búsqueda del equilibrio reflexivo. Sólo esta estrategia permite, en estricto rigor, justificar los principios de justicia haciendo, desaparecer la aparente incompatibilidad entre la idea de un acuerdo en la posición original y la idea de equilibrio reflexivo. En efecto, a pesar del enorme peso que tiene en la estrategia teórica de Rawls, la idea de un acuerdo en la posición original no proporciona propiamente una justificación a los principios

---

337.- Scanlon, “Rawls on Justification”, Op.cit., p. 142.

338.- En efecto, “en la interpretación descriptiva, el método del equilibrio reflexivo no parece ser en absoluto un método de justificación (o una búsqueda de justificación), especialmente cuando se aplica a los juicios considerados de otras personas. Más bien parece ser una manera de arribar al retrato exacto de varias concepciones posibles de la justicia, dentro de las cuales podemos escoger usando algún otro método.” Scanlon, “Rawls on Justification”, Op.cit., p. 143.

de justicia: funciona más bien como un dispositivo teórico para organizar, mediante los recursos de la teoría de la elección racional, una deliberación sobre principios de justicia con el fin de alcanzar equilibrio reflexivo en nuestras convicciones morales. Si bien se lo piensa, la justificación de los principios de justicia no depende propiamente de la posición original. Dado que el acuerdo en la posición original es un acuerdo simulado en una situación artificialmente construida, sólo puede tener virtualidad a los efectos de justificar una concepción de justicia en la medida en que nosotros mismos, desde fuera de la posición original, tras cerciorarnos de la viabilidad de la posición original para permitirnos organizar la deliberación en torno a los principios, demos asentimiento a esos principios en equilibrio reflexivo con nuestros juicios morales considerados.

Para poder avanzar de manera efectiva en la justificación de principios de justicia, de forma significativa Rawls distingue tres puntos de vista desde los que pueden juzgarse los principios acordados en la posición original: el de las partes contratantes, el de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada gobernada por esos principios y el de “tu y yo” que desde fuera de la posición original sometemos a escrutinio crítico la concepción resultante.<sup>339</sup> Es evidente que la cuestión de si *justice as fairness* es una concepción razonable, es una cuestión que queda fuera del procedimiento constructivista; la evaluación de la teoría en su conjunto queda despalzada fuera de la posición original. En este caso el punto de vista relevante es el de nosotros que, sin ser partes en la posición original ni miembros de una sociedad bien ordenada ponderamos la teoría en equilibrio reflexivo: “El tercer punto de vista –el de ustedes y yo es aquel desde el que ha de valorarse la concepción de la justicia como equidad, y a decir verdad, cualquier otra doctrina. Aquí *el test es el del equilibrio reflexivo general y amplio*, esto es, el de en qué medida la concepción como un todo engrana con, y articula, nuestras más firmes convicciones consideradas, en todos los niveles de generalidad, tras el debido examen y una vez que se han llevado a cabo todos los ajustes y revisiones que parecen precisos. Una doctrina que satisface este criterio es la doctrina que, hasta donde podemos de

momento determinar, es la más razonable para nosotros”.<sup>340</sup>

### 5.2.2.3.- *Modificaciones en la idea de “equilibrio reflexivo”*

La crítica de Wolff queda, pues, desactivada cuando se piensa el equilibrio reflexivo como un método independiente de la posición original, de naturaleza deliberativa y con una finalidad precisa: evidenciar las razones adecuadas que un sujeto moral tiene para adherir a ciertos juicios y principios de justicia desde el horizonte de un “tú” y un “yo” allende a la posición original. Una lectura atenta del pasaje que acabamos de acotar (en particular las palabras que hemos puesto en cursiva) revela, con todo, que entre tanto con el paso del *Outline a Theory (y Kantian Constructivism)* la idea inicial del equilibrio reflexivo ha sufrido modificaciones significativas.

#### 5.2.2.3.1. *El equilibrio reflexivo al servicio de la reconstrucción de nuestro sentido de la justicia*

Para empezar, en el paso del *Outline a Theory* el alcance del equilibrio reflexivo se ha ampliado. En el *Outline* Rawls utilizaba un stock de juicios considerados como punto de partida para obtener ciertos principios que nos permitieran resolver conflictos de intereses concretos. En *A Theory of Justice* hay un desplazamiento del objeto de los juicios considerados a un ámbito considerablemente mayor: el equilibrio reflexivo pasa a ser el procedimiento de

---

340 .- KC, p. 321 (las cursivas son mías). Sin embargo, este test extrasistémico en ningún caso debiese estar reñido con los principios de justicia que habrían de ser seleccionados en la posición original, pues los principios de la razón práctica y nuestras concepciones de la persona y la sociedad (esto es, el reino de los fines) se unifican en la razón práctica. “Estas concepciones no son concepciones aisladas que, como tales, constituyen las verdades morales básicas. De formas diversas, la formulación de nuestras concepciones de la razón práctica y de la persona y la sociedad dependen de creencias de toda índole. El constructivismo dice que cuando se logra una reflexión cabal, si es que se logra alguna vez, y todos nuestros principios e ideas junto con nuestras creencias sobre la sociedad, la persona y el mundo están en armonía, entonces nuestra concepción moral tendrá una cierta estructura en la que las exigencias de los principios de la razón práctica (tal cual son representados en un procedimiento adecuado) desempeñan un papel en la determinación de su contenido.” LHF, p. 304.

una teoría moral concebida como una teoría inequívocamente reconstructiva.<sup>341</sup>

Ahora bien, esta concepción de la teoría de la justicia como una teoría cuya meta es reconstruir el sentido de la justicia de las personas puede interpretarse en aquellos dos sentidos en los que, como ya sabemos, puede entenderse la idea de equilibrio reflexivo.

Podemos, en *primer* lugar, hacer uso del procedimiento del equilibrio reflexivo, según lo que Scanlon denomina la “interpretación descriptiva”, para “describir” el sentido de la justicia de la gente. Pero en este caso, dada la diversidad de concepciones morales sustentadas por personas diferentes en épocas y circunstancias diferentes, no debemos esperar un único punto de equilibrio reflexivo, ni una única concepción de la justicia.<sup>342</sup> Eso sí, trabajando desde esta perspectiva descriptiva y objetivadora del observador imparcial, la aplicación del método del equilibrio reflexivo se pone al servicio de una teoría moral descriptiva y comparativa.<sup>343</sup> “La teoría moral es el estudio de

341 “Podemos pensar la filosofía moral, en principio (subrayo la naturaleza provisional de esta visión), como el intento de describir nuestra capacidad moral; o en el caso presente, podemos considerar una teoría de la justicia como una descripción de nuestro sentido de la justicia. Esta empresa es muy difícil. Pues por tal descripción no ha de entenderse simplemente una lista de juicios que estamos preparados a realizar sobre las instituciones y acciones, junto con las razones en que se apoyan, cuando ellas son ofrecidas. Más bien, lo que se requiere es una formulación de un conjunto de principios que, cuando se condicen con nuestras creencias y nuestro conocimiento de las circunstancias, nos llevarían a realizar dichos juicios junto con las razones en que se basan, si aplicásemos dichos principios consciente e inteligentemente. Una concepción de la justicia caracteriza nuestra sensibilidad moral cuando los juicios que hacemos a diario son acordes con sus principios. [...] No entendemos nuestro sentido de la justicia hasta que sabemos, de un modo sistemático y cubriendo una amplia gama de casos, cuáles son esos principios”. *Theory*, p. 46.

342 “Una cosa es cierta; la gente profesa y parece estar influida por concepciones morales. Estas concepciones pueden por sí mismas convertirse en un foco de estudio; así pues, provisionalmente podemos poner entre paréntesis el problema de la verdad moral y volver a la teoría moral: investigamos las concepciones morales sustantivas que la gente sustenta o sustentaría en condiciones adecuadamente definidas. A tal objeto intenta uno encontrar un esquema de principios que case con los juicios considerados y convicciones generales de la gente en equilibrio reflexivo. Este esquema de principios representa su concepción moral y caracteriza su sensibilidad moral. Pensamos en el teórico moral como en un observador, por así decirlo, que trata de exponer la estructura de las concepciones y actitudes morales de otras personas”. Rawls, “The Independence of moral *theory*” en *C.P. Op.*, cit., p. 288. (en adelante se citará esta obra como IMT)

343 Esta es la concepción de “teoría moral” que Rawls parece manejar en “the independence of moral *theory*” de 1975. Todavía en *Kantian Constructivism* resuena esa concepción en la siguiente definición: «Por “teoría moral” —dice Rawls— entiendo el estudio sistemático y comparativo de concepciones morales, partiendo de aquéllas que históricamente, y con arreglo a la estimación corriente, parecen más importantes» (KC 341).

concepciones morales sustantivas, esto es, el estudio de cómo pueden articularse las nociones básicas de lo recto, lo bueno y lo moralmente valioso formando diferentes estructuras morales. La teoría moral intenta identificar las más importantes semejanzas y diferencias entre esas estructuras y caracterizar el modo como están relacionadas con nuestras sensibilidades morales y nuestras actitudes naturales, y determinar las condiciones que tienen que satisfacer, si es que han de jugar en la vida humana el papel que de ellas se espera».<sup>344</sup>

Pero también podemos, en *segundo* lugar, hacer uso del método del equilibrio reflexivo, según lo que Scanlon denomina la “interpretación deliberativa”, trabajando en la perspectiva dialógica del “tú y yo”, para autoaclarnos con el fin de adoptar responsablemente una concepción de justicia. En este sentido, tras afirmar que “podemos suponer que cada uno tiene en sí mismo la forma total de una concepción moral”, Rawls puntualiza: “para los propósitos de este libro, sólo cuentan los puntos de vista del lector y del autor.”<sup>345</sup> En este caso el equilibrio reflexivo opera como un procedimiento de autorreflexión dirigido a cerciorarnos de la razonabilidad de nuestras convicciones morales. Rawls subraya el carácter autorreflexivo de la teoría moral, en este segundo sentido, y de su vinculación a un proceso de aprendizaje moral, cuando le atribuye naturaleza socrática: “La noción de equilibrio reflexivo [...] es una noción característica de principios que gobiernan acciones formadas mediante auto-examen. La filosofía moral es socrática: puede que queramos cambiar nuestros juicios considerados actuales una vez que sus principios directrices ven la luz. [...] Un conocimiento de esos principios puede sugerir reflexiones adicionales que nos lleven a revisar nuestros juicios”.<sup>346</sup>

#### 5.2.2.3.2 *Equilibrio reflexivo amplio*

Para que el procedimiento del equilibrio reflexivo esté en condiciones de

---

344 IMT, 286

345.- *Theory*, p. 58.

346.- *Theory, Original Edition*, p. 48-49.

desempeñar el papel que se le asigna, Rawls le impone la exigencia de ser “amplio”<sup>347</sup> En efecto, Rawls escribe: “hay [...] varias interpretaciones del equilibrio reflexivo. Pues la noción varía dependiendo de si a uno se le han de presentar sólo aquellas descripciones que más o menos calzan con sus juicios actuales, descontando las pequeñas discrepancias, o si se le han de presentar todas las posibles descripciones a las que uno plausiblemente pudiera conformar sus juicios, junto con todos los argumentos filosóficamente relevantes en favor de ellas. En el primer caso estaríamos describiendo el sentido de la justicia de una persona más o menos como es, aunque teniendo en cuenta el allanamiento de algunas irregularidades; en el segundo caso el sentido de la justicia de una persona puede o no experimentar un cambio radical. Claramente es el segundo tipo de equilibrio reflexivo el que interesa a la filosofía moral.”<sup>348</sup>

Por supuesto, es imposible satisfacer enteramente esta exigencia: dado que el número de concepciones de justicia es por principio indefinido, es imposible tomar en consideración todas las posibles concepciones y discutir todos los posibles argumentos en favor de ellas. Todo lo que podemos hacer es introducir en el proceso de búsqueda del equilibrio reflexivo aquellas concepciones que nos parecen más relevantes o que nos son más familiares. En realidad es esto lo que en *Theory* hace Rawls cuando elabora la lista de

---

347.- Sobre la complejidad de la idea de equilibrio reflexivo y la importancia que en ella tiene la exigencia de que sea “amplio”, vid., Norman Daniels, “Wide Reflexive Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics”, en *Critical Assessment*, Op.cit., pp. 155-177. En adelante, “Wide Equilibrium”. La exigencia estaba ya fijada en *Theory*, sobre ella vuelve Rawls en “La Independencia de la Teoría Moral” (1975), y posteriormente en “Kantian Constructivism” (1980).

348.- *Theory*, p. 49. En “La Independencia de la Teoría Moral”, Rawls formula en los siguientes términos distinción entre un “equilibrio reflexivo amplio” y uno “estrecho”: “Dado que nuestra investigación está filosóficamente motivada, estamos interesados en las concepciones que la gente puede mantener cuando han alcanzado un equilibrio reflexivo amplio y no estrecho, un equilibrio que satisface ciertas condiciones de racionalidad. Esto es, adoptando el rol de un observador moral teórico, investigamos qué principios la gente podría conocer además de aceptar sus consecuencias cuando han tenido la oportunidad de considerar otras concepciones plausibles y valorar sus fundamentos. Llevando este procedimiento al límite, se busca la concepción, o pluralidad de concepciones, que sobreviviría a la consideración racional de todas las posibles concepciones y todos los argumentos razonables para ellas. Por supuesto, no podemos hacer esto, pero podemos hacer lo que parece la segunda mejor opción, es decir, caracterizar las estructuras de las concepciones predominantes familiares a nosotros por la tradición filosófica, y desarrollar los refinamientos de ellas, que nos parecen a nosotros más promisorios.” I.M.T., C.P., p. 289

alternativas que presenta a las partes en la posición original. Que la exigencia de “amplitud” no pueda satisfacerse enteramente implica que el equilibrio reflexivo que se alcance necesariamente será inestable y provisional, porque, una vez alcanzado, en cualquier momento puede traerse a colación alguna concepción o algún argumento que habíamos ignorado, obligándonos a reabrir el proceso. En todo caso, buscar un equilibrio reflexivo amplio presupone abordar la tarea con espíritu crítico y abierto en relación con las convicciones morales con las que uno iniciaba el proceso: presupone estar dispuesto a revisarlas a la luz de concepciones diferentes de ellas.

Ahora bien, es importante no perder de vista que el equilibrio reflexivo exige poner en juego elementos de tres clases. No se trata, como ocurría en el *Outline* de un proceso de confrontación binaria entre juicios considerados y principios con el fin de explicar unos y justificar otros, como vimos en su momento. En *Theory*, además de esta comparación, encontramos otra entre los juicios considerados y ciertas concepciones teóricas –sobre nosotros mismos como agentes morales, sobre nuestras relaciones sociales, sobre las exigencias de la deliberación práctica– que están en el trasfondo de la deliberación sobre principios.<sup>349</sup> Como sabemos, en el caso particular de la teoría rawlsiana de la justicia como equidad, el equilibrio reflexivo ha de darse no sólo entre nuestros principios y nuestros juicios considerados sobre la justicia, sino también con los criterios que subyacen al diseño de la posición original, que tiene en relación con la teoría una función estructurante de primer orden. Forman parte de esos criterios no sólo nuestras convicciones sobre las condiciones formales que deben satisfacer los principios de justicia, sino también ciertas ideas intuitivas que tomamos de la cultura pública de las sociedades democráticas: primero la idea de los ciudadanos como personas morales, libres e iguales, y en segundo lugar la idea de la sociedad como

---

349.- En “*The Independence of Moral Theory*”, Rawls especifica con precisión la variedad de juicios considerados involucrados en la búsqueda del equilibrio reflexivo. En efecto, “no se toman los juicios considerados particulares de la gente, por ejemplo los relativos a acciones e instituciones particulares, como si agotaran la información relevante sobre sus concepciones morales. Las personas tienen juicios considerados en todos los niveles de generalidad; desde juicios sobre acciones e instituciones particulares, pasando por criterios generales y primeros principios, hasta condiciones formales y abstractas que se imponen a las concepciones morales.” IMT, pp. 288-289..”

esquema de cooperación para el mutuo provecho. Y una vez que abordamos el proceso con el espíritu abierto que requiere la idea de un equilibrio reflexivo *amplio*, el proceso envuelve nuestros juicios considerados, una lista (provisional) de principios alternativos, y un conjunto de teorías que en cierto sentido median entre unos y otros.

Mediante un equilibrio reflexivo amplio se busca, en consecuencia, articular de forma coherente los juicios morales de un sujeto, los principios congeniales con ellos y la o las doctrinas o concepciones éticas que se hallan tras unos y otros. Cada uno de los elementos a ser puestos en relación, eso sí, debe cumplir una serie de requisitos. Los juicios morales, por ejemplo, han de concitar cierta confianza en el sujeto moral en razón de las condiciones en que han sido generados; los principios de justicia, por su parte, han de ser congeniales con tales juicios, aunque sea en grados diferentes, y, las doctrinas o concepciones éticas han de estar en condiciones de aportar razones suficientes para lograr la debida unión y articulación de los juicios y principios. Sólo esta forma de proceder conduce a un equilibrio reflexivo “amplio”.<sup>350</sup>

Dada la forma en que se presenta el equilibrio reflexivo, éste supone un tránsito no accidental desde un equilibrio reflexivo “restringido” a uno “amplio” que se verifica en cuatro niveles. En primer lugar tenemos un equilibrio

---

350.- Norman Daniels ha descrito el proceso en los siguientes términos: “el método de equilibrio reflexivo amplio es un intento de producir coherencia en un triple orden de creencias mantenidas por una persona particular, es decir, (a) un conjunto de juicios morales considerados, (b) un conjunto de principios morales, (c) un conjunto de teorías relevantes de trasfondo. Comenzamos por reunir los juicios morales iniciales de una persona y aceptamos sólo aquellos que generan en él cierta confianza y que han sido realizados bajo condiciones que permiten evitar los errores de juicio. Por ejemplo, la persona está libre de perturbaciones y tiene una información adecuada sobre los casos a ser juzgados. Luego, proponemos un conjunto de principios morales alternativos que tienen varios grados de “adecuación” con los juicios morales. Sin embargo, no nos decantamos simplemente a favor de la mejor adecuación entre los principios y los juicios, lo cual nos daría un equilibrio restringido. En efecto, ponemos por delante los argumentos filosóficos esgrimidos para extraer mayor peso y menos debilidad del conjunto alternativo de principios (o concepciones morales rivales). Estos argumentos pueden ser desarrollados mediante inferencias extraídas de algún grupo de teorías relevantes de trasfondo (uso el término libremente). Asumo que algún grupo particular de argumentos gana y que el agente moral es persuadido de que algún conjunto de principios es más aceptable que otros (y, tal vez, incluso que la concepción que puede haber surgido en equilibrio restringido). Podemos imaginar que el agente trabaja yendo y viniendo, ajustando sus juicios considerados, sus principios morales, y sus teorías de trasfondo. De esta forma arriba a un punto de equilibrio que consiste en la triple ordenación (a), (b), (c).” Daniels, “Wide Equilibrium”, Op.cit., p. 156.

restringido entre juicios considerados y principios de justicia; a ese equilibrio reflexivo hemos de agregar, en segundo lugar, un mecanismo de selección de los tales principios; en tercer lugar, la reflexión ha de extenderse al conjunto de teorías filosóficas que sirven de trasfondo a la deliberación y desde las cuales se extraen argumentos; a todo ello hemos de agregar finalmente, en cuarto lugar, un cuerpo de teoría social que permita evaluar la viabilidad de la concepción de justicia resultante.

#### 5.2.2.3.3. *Equilibrio reflexivo general*

Tal como hasta ahora lo hemos descrito, la búsqueda del equilibrio reflexivo puede entenderse como un proceso emprendido en solitario, y por así decirlo monológicamente, por el filósofo moral. Naturalmente, en la medida en que el equilibrio reflexivo pretenda ser *amplio*, el filósofo moral tomará en consideración las teorías de la justicia que le aparecen relevantes y, mediante discusiones simuladas, las integrará en el proceso. Pero el proceso puede haberse desarrollado íntegramente en el “laboratorio” del filósofo. En sus últimos escritos, a partir de *Kantian Constructivism*, Rawls considera que un equilibrio reflexivo así concebido no es suficiente como criterio de aceptabilidad de la teoría. Más bien exige que el proceso de búsqueda de equilibrio sea un proceso inclusivo, en el que están involucrados virtualmente todos los miembros de la comunidad en el marco de una argumentación pública. El objetivo, pues, es alcanzar un equilibrio reflexivo *amplio* y *general*. Cuando eso ocurre estamos ante lo que Rawls denomina un “equilibrio reflexivo pleno”, cuya existencia es, como sabemos, una condición necesaria para que se dé una sociedad bien ordenada.

En *Justice as Fairness. A Restatement* (2001), Rawls vincula el resultado del equilibrio reflexivo pleno y el ideal de una sociedad bien ordenada en los siguientes términos: “Recuérdese que una sociedad bien-ordenada es una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Imaginemos que cada ciudadano de esa sociedad ha llegado a un equilibrio reflexivo amplio (más bien que estrecho). Pero puesto que los ciudadanos reconocen que afirman la misma concepción pública de la justicia, el equilibrio

reflexivo es también *general*: la misma concepción queda afirmada en los juicios de todos. Los ciudadanos han alcanzado, pues, equilibrio reflexivo general y amplio, o aquello a lo que podemos denominar equilibrio reflexivo *pleno* [...] En esa sociedad no sólo hay un punto de vista público desde el que todos los ciudadanos puedan juzgar sobre sus pretensiones, sino que además es mutuamente reconocido que todos ellos afirman ese punto de vista en equilibrio reflexivo pleno [...] El equilibrio reflexivo [...] satisface así la necesidad de una base de justificación pública sobre cuestiones de justicia política; pues la coherencia entre nuestras convicciones consideradas en todos los niveles de generalidad y en equilibrio reflexivo amplio y general es todo lo que se requiere para la intención práctica de lograr un acuerdo razonable sobre cuestiones de justicia política”.<sup>351</sup>

Una vez añadidas todas las cualificaciones, la idea de equilibrio reflexivo pleno es estrictamente equivalente a la idea de un consenso entre los ciudadanos, logrado por medios argumentativos en el marco de un proceso de deliberación pública. Así considerado, el argumento de coherencia en favor de los principios reza ahora: los principios de justicia son aceptables (para nosotros) en la medida en que sean capaces de focalizar un consenso público a propósito de los términos básicos de la cooperación social. El criterio definitivo de aceptabilidad de una concepción de justicia se encuentra precisamente en ese consenso público. Naturalmente la idea de un consenso público de este tipo es un ideal, como lo es la idea de sociedad bien-ordenada, con la que está conectada. Pero representa la meta a la que se orienta la elaboración de la teoría de la justicia, y desde la que ha de ser interpretada. Recuérdese: “el test es el del equilibrio reflexivo amplio y general”.

Por consiguiente, la teoría rawlsiana de la justicia, que en gran medida es el resultado del trabajo de un solo hombre, ha de ser interpretada como una empresa argumentativa dirigida a la formación de un consenso público entre los ciudadanos. Esto echa luz sobre el verdadero sentido de la idea de un acuerdo como “fundamento” de los principios de justicia. Como ya sabemos, Rawls organiza su teoría en torno a la idea de una deliberación conjetural que se supone que llevarían a cabo individuos racionales colocados en una

---

351 JFR pp. 31 s.

situación de elección altamente artificial a la que él denomina “posición original”. Pues bien, si esa situación está correctamente diseñada –y eso quiere decir que nos resulta aceptable en equilibrio reflexivo–, la deliberación simulada por Rawls en ella ha de entenderse como una contribución a un discurso político que tiene lugar en el foro público; y el acuerdo *conjeturalmente* alcanzado en la posición original tiene capacidad para justificar los principios de justicia sólo en la medida en que pueda entenderse como la anticipación de un consenso racional *real*, que ha de darse entre los ciudadanos fuera de la posición original. Una vez que entendemos la teoría de la justicia como una construcción teórica destinada a insertarse en un discurso político público, las deliberaciones simuladas que se producen en ella han de verse como un expediente teórico para facilitar un consenso público efectivo —un consenso que, una vez más, ha de producirse fuera de la posición original en el marco de la publicidad política.

### 5.2.3. *Consideraciones finales*

Llegados a este punto estamos en condiciones de afrontar dos objeciones que ha suscitado el argumento de Rawls basado en la idea de equilibrio reflexivo. En *primer* lugar, justificar los principios de justicia invocando los juicios morales (considerados) que deben ser justificados por ellos parece implicar un círculo vicioso de fundamentación. En *segundo* lugar, al proporcionar una justificación en base a *nuestros* juicios considerados la teoría parece quedar atrapada en un círculo particularista.

La primera objeción se apoya en la relación que en el *Outline* se establecía entre justificar un principio y explicar los juicios morales considerados. Pero pasa por alto, en primer lugar, que en el proceso de obtención del equilibrio reflexivo todos los elementos –nuestros juicios considerados sobre la justicia o la injusticia de las instituciones, nuestros principios de justicia y nuestros juicios sobre las condiciones que deben reunir los principios– están sujetos a revisión: “incluso los juicios que provisional-

mente tomamos como puntos fijos están sujetos a revisión”.<sup>352</sup> La coherencia en equilibrio reflexivo se da, pues tras un proceso, mediado por la reflexión y la argumentación, en el que, mediante un movimiento de ida y vuelta de nuestros juicios a nuestros principios y de éstos a aquellos, vamos modificando nuestras convicciones iniciales y reajustándolas hasta que se encuentren en un estado de congruencia tal que no vemos razón para ponerlas en cuestión. Es desorientador interpretar ese movimiento como si se desarrollara en círculo; más que ante un círculo vicioso de fundamentación estamos ante la espiral fecunda de un proceso de aprendizaje moral.

Por lo demás, es importante subrayar que Rawls no entiende la relación entre principios de justicia y juicios morales considerados como una relación de fundamentación. Hablando con rigor los principios de justicia no se fundamentan en nuestros juicios morales considerados. Rawls, que en todo momento parece mantener reservas frente al lenguaje de fundamentos, sustenta una concepción no fundacionalista del problema de la justificación de los principios de justicia. En la relectura de su propia teoría que Rawls realiza hacia el final de su vida en *Justice as Fairness. A Restatement*, afirma: “La idea de justificación, emparejada con la del equilibrio reflexivo pleno, es no-fundacionalista [*non-foundationalist*] en el siguiente sentido: no se piensa que todo el peso de la justificación pública descansa en ningún tipo específico de juicio considerado de justicia política, o en ningún nivel específico de generalidad. Los juicios considerados de todos los tipos y niveles pueden tener para personas razonables una razonabilidad o aceptabilidad intrínseca, que persiste tras la debida reflexión. La concepción política más razonable para nosotros es la que mejor cuadra con todas nuestras convicciones consideradas sobre la base de la reflexión, y las organiza dentro de una visión coherente”.<sup>353</sup> En lugar de una concepción que busca asentar la teoría sobre fundamentos inmovibles, Rawls se remite a un proceso de justificación intersubjetiva en el marco de la publicidad política: un proceso de “justificación pública” cuyo objetivo es restaurar un consenso. En la última sección *A Theory of Justice* Rawls presenta su idea de “justificación” en los siguientes términos: “justifica-

---

352 *Theory*, p. 20

353 JFR, p. 31, las cursivas son nuestras.

ción es argumentación dirigida a aquellos que están en desacuerdo con nosotros, o a nosotros mismos cuando sustentamos pareceres distintos. Presupone un conflicto entre personas o dentro de una misma persona, y busca convencer a otros, o a nosotros mismos, de la razonabilidad de los principios en los que se fundan nuestras pretensiones y juicios. Estando *destinada a reconciliar mediante la razón*, la justificación *procede de aquello que comparten todos los que participan en la discusión*. Idealmente, justificar una concepción de la justicia a alguien es ofrecerle una prueba (*proof*) de sus principios a partir de premisas que ambos aceptamos, al mismo tiempo que esos principios tienen consecuencias que casan con nuestros juicios considerados. Por consiguiente, *la mera prueba no es justificación*. Una prueba simplemente muestra relaciones lógicas entre proposiciones. Pero las pruebas se convierten en justificación una vez que los puntos de partida están mutuamente reconocidos o las conclusiones son tan comprehensivas como para persuadirnos de la solidez de la concepción expresada por sus premisas”.<sup>354</sup> No hay ningún fundamento sobre el que construir la teoría; y tampoco disponemos de ningún criterio independiente que pudiera servir de criterio o de piedra de toque para someter a prueba la teoría. Una vez más, “el test es el del equilibrio amplio y general”, pero una vez que se tiene presente el significado exacto que tienen esos términos en la teoría de Rawls, resulta claro que la justificación de la teoría descansa en su capacidad para generar consenso.

La cualificación que Rawls introduce a la idea de equilibrio reflexivo mediante la exigencia de que sea “amplio” sirve también para responder a la segunda objeción. Es verdad que una vez que se tiene a la vista la idea de justificación pública, resulta claro Rawls concibe la elaboración de su teoría de la justicia en el marco de una cultura política particular. En este punto Rawls es inequívoco: “Queremos zanjar un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones básicas dentro de una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas. Nos miramos a nosotros mismos y a nuestro futuro, y reflexionamos sobre nuestras disputas desde, digamos, la Declaración de Independencia. Cuestión diferente es hasta qué punto las

---

354 *Theory*, p. 580 s.

conclusiones a que lleguemos interesan en un contexto más amplio”<sup>355</sup> Estas palabras parecen abonar la objeción de que la teoría permanece presa de los prejuicios de una cultura política particular. Ahora bien, si lo que buscamos es un equilibrio reflexivo pleno –es decir, general y sobre todo *amplio*–, la elaboración de la teoría presupone una disposición permanente a la revisión en el marco de una discusión racional y con los medios universalistas del discurso racional. Eso implica mantener viva una actitud crítica frente a la tradición de la que procede y de apertura hacia teorías y concepciones nuevas. En realidad ninguno de los elementos a partir de los cuales se ha construido la teoría queda fuera del alcance de la crítica –ni siquiera, por supuesto, los conocimientos de psicología moral, de economía, de teoría de la sociedad que forman parte de la información general de que disponen las partes en la posición original.

Con el análisis precedente sobre la idea de “equilibrio reflexivo”, pensamos, es posible una comprensión general de la teoría de Rawls. Sin embargo, una pieza de justificación como la del equilibrio reflexivo nos lleva más allá de los límites de una teoría propiamente constructivista. Esta situación puede generar cierta duda al momento de calificar a *Theory* como una concepción justificada sólo en términos constructivistas. Con todo, pensamos, a esta dificultad se le puede hacer frente diferenciando, por una parte, de manera nítida las tres perspectivas desde las cuales Rawls nos conmina a evaluar su teoría: la de las partes en la posición original, la de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, y, finalmente, la de nosotros que evaluamos los resultados de la teoría. Claramente desde este punto de vista el constructivismo se verifica en el estadio de la posición original, mientras que el equilibrio reflexivo es el horizonte propio de nosotros allende la posición original y, por cierto, lejos de una sociedad bien ordenada. Por otra parte, aunque la idea de equilibrio reflexivo no forma parte de una justificación únicamente constructivista, no se debe olvidar que en una teoría tal “nunca todo es construido.” En tal sentido, el papel del equilibrio reflexivo, tal como lo hemos señalado, es aportar un criterio de evaluación tanto de los supuestos utilizados por una teoría ética constructivista como de la metodología misma por ella

---

355 KC, CP pp. 305 s.

propuesta.<sup>356</sup>

## 6.- Recapitulación y formulación de las tesis filosóficas

Vista en perspectiva, la propuesta de *justice as fairness* puede ser descrita como el intento teórico de desarrollar, desde un punto de vista neocontratualista, una teoría de la justicia social llamada a informar la estructura básica de una sociedad democrática constitucional. Para lograr tal cometido, la teoría articula magistralmente una serie de conceptos modélicos, dentro de los que destacan, por su importancia estructural, las nociones de “persona moral”, “sociedad bien ordenada” y “posición original”.

De la relación que establece el dispositivo de deliberación (posición original) entre las ideas modélicas de persona moral y sociedad bien ordenada surge la justificación de la propuesta sustantiva de la teoría, esto es, sus principios de justicia. Éstos, a su vez, una vez seleccionados y justificados constructivístamente son contrastados con los juicios considerados que, en todos los niveles, tienen los sujetos morales, dando origen a un equilibrio reflexivo amplio y general respecto a los principios, lo que redundará en la estabilidad del sistema social por las razones adecuadas.

En las páginas precedentes hemos intentado precisar el contenido, alcance y articulación de las nociones fundamentales de *justice as fairness*. Sin embargo, poco hemos dicho acerca de las bases filosóficas sobre las que se erige la teoría.

Como sabemos, el problema de la justificación misma de la teoría (no de los principios de justicia) fue abordado por Rawls de manera progresiva a lo largo del tiempo, alcanzando su máxima expresión en *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Ese trabajo de 1980 es, con todo, algo más que la explicitación de una toma de posición respecto a la teoría metaética involucrada en *Theory*. En efecto, este texto, por una parte, recoge de manera sistemática algunas de las ideas ya contenidas en *Theory*, y desarrolladas en otros trabajos en los años inmediatamente posteriores a la publicación de la

---

356.- Téngase presente a este respecto lo que hemos señalado en el capítulo primero de la presente investigación.

obra de 1971, y, por otra, contiene las claves para desentrañar no sólo la naturaleza de los elementos empleados por Rawls en la construcción de su teoría, sino las relaciones de los mismos.

Las ideas a las que nos referimos son básicamente la de “persona moral”, la de “sociedad bien ordenada” y la de “posición original”. De estas ideas, la de “persona moral”, considerada como sujeto autónomo, constituye el núcleo de la teoría y la razón de ser de las restantes dos ideas modélicas. La importancia que atribuye Rawls a la noción de persona moral autónoma en *Theory* expresa, a nuestro juicio, el acervo filosófico que permea toda su obra. En tal sentido, conviene que comencemos con esta idea para luego ver la forma como se manifiesta en esta etapa de desarrollo de *justice as fairness*.

Como hemos tenido ocasión de ver, la idea de persona moral, premunida con sus dos poderes, tiene en la filosofía de Rawls una importancia radical. Ella, nos dice Rawls una y otra vez, sin tener una carga metafísica o religiosa<sup>357</sup>, opera como principio rector del diseño teórico, pues “cuando está totalmente articulada, cualquier concepción de la justicia expresa una concepción de la persona, de las relaciones entre las personas, y de la estructura general y los fines de la cooperación social. Aceptar los principios que representa una concepción de la justicia es al mismo tiempo aceptar un ideal de la persona; y actuando a través de dichos principios realizamos tal ideal”.<sup>358</sup>

Rawls afirma explícitamente que toma de Kant la idea de centrar la atención en el sujeto actuante como pieza modélica de la teoría, pues conforme a su interpretación lo que “distingue la forma kantiana de constructivismo es

---

357 .- Esto lo ha hecho notar de manera muy clara Peter Singer: “según Rawls, la ‘personalidad moral’ es una propiedad que poseen prácticamente todos los seres humanos, y todos los seres humanos que poseen esta propiedad la poseen por igual. Pero por ‘personalidad moral’ Rawls no entiende una ‘personalidad moralmente buena’, sino que utiliza ‘moral’ en contraste con ‘amoral’. Una persona moral, afirma Rawls, debe poseer sentido de la justicia. En términos más generales se podría decir que ser una persona moral es ser el tipo de persona a la cual se le pueden hacer llamadas morales con la esperanza de que sean atendidas”. Peter Singer, *Ética Práctica*, Ed. Akal, Madrid, 2009, p. 29. Singer luego progresa en una serie de cuestionamientos sobre la suficiencia de la idea de persona moral que maneja Rawls, atendiendo especialmente al significativo grupo de individuos que no han alcanzado “la edad de la razón” (como dice Rawls), y otros que por diversas discapacidades tampoco cumplen los requisitos. Esto, con todo, se explica por la metodología simplificada que sigue Rawls, como ya lo hemos señalado en el capítulo primero de este trabajo.

358 .- Rawls, John, “A Kantian Conception of Equality”, en CP, pp. 254-255.

esencialmente esto: ésta especifica una concepción particular de la persona como un elemento de un razonable procedimiento de construcción, cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de justicia”.<sup>359</sup>

Ahora bien, como hemos visto, en *justice as fairness* el ideal de persona moral comprende cuatro notas básicas: los dos poderes morales y las ideas de igualdad y libertad. Estas notas, a su vez, aparecen desprovistas de un contenido sustantivo determinado, pues básicamente remiten a las ideas de tener una capacidad para percibir y desarrollar una idea de bien; adquirir y desarrollar un sentimiento adecuado de la justicia; la conciencia del valor propio y ajeno y la posibilidad de autodeterminación constante e independencia de los sistemas de fines particulares e incluso de los llamados fines fundamentales.

A estas cuatro notas básicas hay que agregar una cualidad inherente al sujeto moral: su autonomía. Nuevamente Rawls toma en préstamo una noción fundamental de la filosofía crítica de Kant. En el párrafo 40 de *Theory* se nos indica que una adecuada manera de interpretar los principios de justicia es la perspectiva que aporta la filosofía de Kant, específicamente tomando como punto de partida su noción de autonomía, pues, afirma Rawls, “Kant sostuvo que una persona está actuando autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por él como la expresión más adecuada posible de su naturaleza como ser libre e igual.”<sup>360</sup>

Así las cosas, el ideal de persona moral presente en *A Theory of Justice* incorpora la idea de autonomía de una manera muy próxima a la filosofía kantiana y, al igual que aquélla, la usa como un atributo inherente a todas las personas morales. En efecto, Rawls se refiere a esta idea como un atributo de “todos los seres humanos”, como la idea que “mejor expresa nuestra naturaleza”, etc.<sup>361</sup>

Así pues, para *justice as fairness* la idea de un sujeto moral autónomo es el punto de partida para la elaboración de todo el constructo teórico.

Conforme a nuestra lectura, lo que caracteriza filosóficamente la teoría de la justicia propuesta por Rawls en este período (antes de la publicación de

---

359 .- Rawls, John, KC., Op.cit., p. 304.

360 .- Rawls, Jonh, *Theory Rev.*, p. 222.

361 .- Vid., *Theory Original*, pp., 515-516, 564. Veremos en el siguiente capítulo cómo estas ideas son descartadas en el nuevo enfoque que Rawls da a su teoría de la justicia.

*Political Liberalism*) es, por una parte, (i) la adopción de un punto de vista ético que atribuye como característica inherente al sujeto moral la autonomía de la razón práctica en el campo general (y no sólo político) de la ética. Por otra parte, (ii) esta toma de posición define de una manera muy precisa la relación de las ideas modélicas de la teoría, toda vez que la noción de “persona moral” es el patrón y medida de las ideas de “sociedad bien ordenada” y “posición original”, pues las personas morales integran la sociedad bien ordenada y están representadas en la posición original al efecto de elegir principios de justicia. Dentro del propio horizonte de una teoría de la justicia, la tesis de la idea de persona moral, (iii) hace posible la distinción entre una concepción general y una concepción particular de la justicia social. Además, (iv) la presencia de un acervo ético comprensivo (un ideal robusto de persona moral autónoma) explica la inclusión del proyecto de *justice as fairness* en uno mayor, a saber, *rightness as fairness*. Finalmente, (v) el peso relativo que tiene la idea de autonomía individual dentro del esquema constructivista da cuenta de la noción de “estabilidad” que precisa el proyecto. De momento nada diremos sobre este último punto, pues de alguna manera es este problema el que conduce a Rawls a concebir su teoría desde una perspectiva diferente, de la cual hablaremos en el siguiente capítulo. Sí haremos, en cambio, un comentario retrospectivo sobre los cuatro primeros puntos.

(i) La noción de autonomía en *A Theory of Justice* es compleja toda vez que en ella se integran dos tradiciones éticas diferentes mediante un sofisticado argumento que apela a la congruencia entre las ideas de “lo justo” y de “lo bueno”. En efecto, explicitando la concepción expresada en *Theory*, Rawls en *Kantian Constructivism* distingue con precisión las ideas de “autonomía racional” y de “autonomía plena”. No se trata simplemente de dos dimensiones de una misma noción sino de la confluencia y armonización de dos ideas que avanzan en direcciones un tanto distintas.

La idea de autonomía racional, pensamos, se vincula directamente con lo que en la tradición ética anglosajona se denomina “cálculo prudencial” o “autonomía personal”. Mediante esta noción, que por lo menos en su acepción

moderna hunde sus raíces en la filosofía política y moral de John Stuart Mill,<sup>362</sup> se intenta poner de manifiesto el valor de la autodeterminación personal en la prosecución original y vigorosa de fines propios del yo (individuo) en un horizonte de libertad. Pues, “las facultades humanas de percepción, juicio, discriminación de sentimientos, actividad mental, e incluso preferencias morales, son ejercidas sólo realizando elecciones”,<sup>363</sup> y para que estas elecciones puedan tener lugar, los individuos han de ser libres y considerar la libertad misma como la posibilidad última de su auto-realización personal. En este contexto, la auto-realización del yo supone poner en el centro de la reflexión filosófica al individuo mismo como fuente autenticante de su propio plan de vida, pues “una vez dicho que la individualidad es lo mismo que el desarrollo, y que es sólo el cultivo de la individualidad la que produce, o puede producir, seres humanos bien desarrollados”,<sup>364</sup> resulta que es el propio individuo quien demanda para su desarrollo la idea de libertad.

Sin embargo, desde la perspectiva de la autonomía personal surge el problema de hacer compatibles los intereses del yo con los de otros yoes y la sociedad en su conjunto. Mill, consciente de este problema, propuso, por una parte, discernir entre los diferentes sistemas de preferencia individuales (a fin de preferir aquellos intereses superiores, moralmente hablando) y, por otra, señalar con precisión los límites a la libertad misma en un contexto social. Estos límites vienen señalados por dos tipos de conducta, “estas conductas consisten, primero, en no dañar los intereses de otros, o mejor dicho ciertos intereses que, ya por una expresa condición legal o por tácito entendimiento, han de ser considerados como derechos; y en segundo lugar, en que cada persona haga su parte (conforme a algún principio equitativo) del trabajo y

---

362 .- “Mill puede parecer un poco probable expositor de la autonomía, estrictamente hablando, él usa la expresión una sola vez en sus escritos centrales como sinónimo de la independencia del estado. Sin embargo, Mill es una figura inspiradora para los incontables teóricos de la autonomía personal, y la concepción moderna de autonomía personal incuestionablemente tiene sus raíces en su doctrina, especialmente en “Sobre la Libertad”. Robert Taylor, *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, Pennsylvania State University Press, 2011, p. 70. (En adelante se citará esta obra como “reconstructing Rawls”). Vid., también Robert B. Young, *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*, International Series of Social and Political Thought, London: Croom Helm, 1986, pp. 21 ss.

363 .- Mill, John Stuart, *On Liberty*, Batoche Books, Kitchener, Ontario, 2001, p. 55.

364 .- Idem., p. 59.

sacrificio invertido en defender a la sociedad o sus miembros de daños y molestias. La sociedad está justificada en asegurar estas condiciones.”<sup>365</sup>

La idea de autonomía personal, al poner en el centro de su reflexión al individuo como artífice de un plan de vida singular, tiene necesariamente que tomar en cuenta las preferencias individuales (idea de bien) al momento de establecer los límites a la libertad misma. En tal sentido, la idea directriz del cálculo prudencial de intereses es la noción de bien individual que, salvo por las restricciones impuestas por las dos conductas precedentes, no ha de ser limitado en modo alguno.

Rawls recoge parte de estas ideas bajo la forma de la “autonomía racional”, pero, avanzando en una dirección diferente a fin de salvar los problemas éticos que esta idea puede presentar,<sup>366</sup> supedita el concepto a la noción de “autonomía plena”. Esta estrategia le permite, por una parte, introducir elementos del razonamiento prudencial en la teoría y, por otra, supeditar el cálculo racional de intereses a una noción normativa que deriva de la propia naturaleza moral de los individuos: su capacidad para adquirir y desarrollar un sentido de la justicia.

El proceso de ajuste entre las nociones de “autonomía racional” y de “autonomía plena” se lleva a cabo en *Theory* bajo la idea de la unidad del yo que promueve una sociedad bien ordenada conforme a los principios de *justice as fairness*. Esta idea que, luego es conectada, también, con la de estabilidad del sistema, tiene por objeto mostrar de qué manera los principios propuestos por la teoría son los que mejor dan cuenta de la naturaleza de las personas entendidas como sujetos morales premunidos de la capacidad para tener, organizar y realizar una idea de bien y para actuar conforme a una idea de la justicia, haciendo coincidentes las ideas de plan de vida individual con la de

---

365 .- Idem., p. 69.

366 .- “La autonomía personal como normalmente es entendida no es sólo distinta de la autonomía moral, ni implica ni está implicada en, sino que potencialmente está en desacuerdo con ésta. Como David Johnston ha señalado ‘una persona puede ser moralmente autónoma sin poseer el hábito de someter sus propios valores y proyectos a una consideración crítica. Similarmente..., es posible ser personalmente autónomos sin ser moralmente autónomos’, como puede ser el caso de un reflexivo, racional y autocontrolado asesino en serie –Hanibal Lector, por ejemplo”. R. Taylor, *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, Op. cit., p. 69.

sociedad bien ordenada.

El razonamiento que sigue Rawls para llegar a esta idea es bastante complejo. Simplificando mucho las cosas podemos reducirlo a tres pasos: una cierta concepción de la persona, el papel modelador de las instituciones sociales en el carácter de los individuos y en su sistema de preferencias, y, finalmente, la coincidencia de las dos ideas precedentes en el reconocimiento unánime por parte de los miembros del sistema social de la justicia del mismo.

Lo que define a un miembro plenamente cooperante de la sociedad de acuerdo a *Theory* es que esté premunido de sus dos poderes morales. El desarrollo y ejercicio de ambos poderes, a su vez, es lo que constituye para el sujeto moral, libre e igual, sus intereses de orden supremo.

Dado que la estructura básica de la sociedad, objeto de los principios de justicia que han de ser elegidos en la posición original comporta un carácter modelador del carácter y sistema de preferencias de los individuos, debe proteger y fomentar los intereses de orden supremo y superior de las personas, vinculados a sus poderes morales.

Cuando los principios de justicia seleccionados en la posición original coinciden con los intereses de orden superior (y supremo) de los sujetos morales, esos principios expresan la propia naturaleza del yo y actuar a partir de ellos sólo expresa la naturaleza autónoma de los individuos, pues a partir de esos principios “las personas actúan autónomamente: obran a partir de principios que podrían reconocer bajo las condiciones que mejor expresan su naturaleza como seres racionales libres e iguales”.<sup>367</sup> En este contexto, el desarrollo de la personalidad moral ha de entenderse en cierto modo como una educación para la autonomía, pues a partir de esos principios las personal obran conforme a criterios que expresan su naturaleza moral, libre e igual.

Así, la naturaleza autónoma de los sujetos morales permite que ellos reconozcan en los principios de justicia que informan la sociedad bien ordenada de *justice as fairness* una manifestación de su propia naturaleza como seres racionales, libres e iguales. En este contexto, la adecuación de los diferentes planes de vida individual a las directrices generales de los principios de justicia es la consecuencia natural de supeditar la autonomía personal a la

---

367 .- *Theory Original Edition*, pp. 515-516.

autonomía moral.

(ii) Cuando se tiene en mente la idea fuerte de autonomía presente en *Theory* se aprecia con claridad la forma en que Rawls ha construido su teoría. En efecto, en esta etapa del desarrollo de *justice as fairness* es la propia idea de “persona moral autónoma” la que dota de contenido a las nociones de “libertad” e “igualdad” de los individuos. Como vimos en su oportunidad, los sujetos rawlsianos son libres en tres sentidos: 1.- son capaces de determinar su conducta de manera autónoma; 2.- son fuentes autenticantes de sus propios sistemas de fines, a los cuales, por cierto, pueden renunciar; 3.- son responsables por sus propios sistemas de preferencias dado el horizonte social en el que ejecutan su plan de vida individual. A su vez, la igualdad que se predica de los mismos proviene del hecho de que se estima que todos los sujetos morales son capaces en la misma medida de entender y ajustar su conducta a una concepción pública de la justicia y por ello tienen el mismo derecho a participar en la elección de los principios de justicia que la definen.<sup>368</sup>

En este contexto, la idea de “ciudadanía de un régimen democrático constitucional” opera, a nivel político, como el paradigma del reconocimiento institucional de notas propias del sujeto moral. En otras palabras, el sistema democrático constitucional expresa de manera adecuada un ideal de persona moral libre e igual. En este sentido el sistema político democrático es, como hemos observado, objeto de una “defensa intrínseca” por parte de Rawls.<sup>369</sup>

Ahora bien, una vez que Rawls ha definido el punto de partida para la construcción de su teoría, de manera coherente busca responder a la cuestión sobre el tipo de ordenación social que demandan los sujetos morales y la mejor forma en que éstos pueden acordar principios rectores de justicia para alcanzar ese ideal social. Aquí, como sabemos, entran en escena las nociones de “sociedad bien ordenada” y “posición original”.

Esta estrategia obedece a la orientación kantiana de la teoría, pues, como dice Rawls, lo que distingue a una concepción ética constructivista de filiación kantiana es que ésta parte de una concepción determinada de la persona

---

368.- Vid., *Theory*, pp. 253 y 505, *Theory Rev.*, p. 475.

369.- Vid., *Theory*, pp. 233-234.

moral, desde la cual se construye un dispositivo de deliberación congenial con ella que permite dotar de contenido a los primeros principios de justicia.

(iii) Construir la teoría a partir de una idea fuerte de persona moral autónoma tiene importantes consecuencias, tanto en el ámbito de aplicación de la misma como en la justificación de los principios que la definen.

Puesto que *A Theory of Justice* se construye sobre la base de un ideal comprensivo del sujeto moral, en la obra es posible distinguir dos concepciones de la justicia, una general y una particular. La concepción general de la justicia sostiene que en un estadio social en que no se ha alcanzado el grado de desarrollo material y personal que caracteriza a un régimen democrático constitucional, las partes situadas en una hipotética posición original habrían de elegir como principio rector de distribución el siguiente: “Todos los bienes sociales primarios -la libertad y la oportunidad, la renta y la riqueza, y las bases del respeto de sí mismo- han de distribuirse por igual a menos que una distribución desigual de alguno o de todos ellos redunde en beneficio de los menos favorecidos”.<sup>370</sup>

Lo interesante de la concepción general de la justicia, que Rawls abandonaría en la medida en que avanzaba hacia una interpretación *política* de su teoría, es que está diseñada para ser implementada en un estadio pre-democrático. Esto pone de manifiesto que, en sus orígenes, la teoría estaba pensada para ser realizada en cualquier tipo de sociedad humana, puesto que su centro gravitacional era el sujeto moral autónomo. Como indicamos en su oportunidad, la teoría general y la particular de la justicia no difieren en su orientación ni en el contenido de los bienes a ser distribuidos sino sólo en la forma en que esto se realiza en un estadio pre-democrático. Esto significa que se trata de la misma teoría de la justicia pensada para escenarios fácticamente diversos.

(iv) Puesto que toda la construcción teórica de *A Theory of Justice* descansa en una concepción comprensiva del sujeto moral, no extraña que, conforme al proyecto de su propio autor, el paso siguiente en el desarrollo de la teoría

---

370 .- *Theory*, p. 302.

fuera avanzar hacia una doctrina completa del bien que el propio Rawls denominó “*rightness as fairness*”. En sus palabras: “está claro que la idea contractualista puede ser extendida para la elección de un sistema ético más o menos completo, esto es, para un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia”.<sup>371</sup>

Sin embargo, aunque en la obra de 1971 se avanzaba en tal dirección, pues en ella se presentaba un concepto robusto de persona moral autónoma sobre el cual se pretendía resolver, desde la perspectiva de la unidad del yo, las tensiones entre las ideas de lo correcto y lo bueno; para muchos la solución esbozada por Rawls era insatisfactoria, pues no resolvía de manera adecuada, por una parte, el tránsito de la noción de lo correcto a lo bueno, ni, por otra, lograba desprenderse de un excesivo formalismo en cuanto a la consideración del sujeto moral (desprovisto de un contexto social concreto y determinante de la idea de bien).

En tal sentido, Robert S. Taylor ha indicado, a nuestro juicio con acierto, que si Rawls hubiese perseverado en su programa ético comprensivo (*rightness as fairness*) muy probablemente, al igual que en otras muchas materias, se habría acercado a la filosofía kantiana a fin de resolver los problemas que los críticos advertían en *A Theory of Justice*. En efecto, a Rawls se le criticó muy duramente en *Theory*, por una parte, una cierta “discontinuidad” o “escisión” entre las ideas de lo bueno y de lo correcto y, por otra, una cierta “arbitrariedad” en la determinación de lo correcto. La crítica de la “discontinuidad” se basa en la idea de que la teoría rawlsiana no proporciona una solución satisfactoria al problema de armonizar las ideas de lo bueno y lo correcto. La apelación a la unidad del yo y la prioridad de lo correcto sobre lo bueno se presentan para los críticos como demasiado artificiales. La crítica de la “arbitrariedad”, a su vez, proviene de la órbita comunitarista y sostiene que es artificial pesar en un sujeto moral descontextualizado, concebido como independiente de vínculos comunitarios, toda vez que no es posible prescindir de la idea de contexto social a la hora de determinar el contenido de la noción de bien individual.<sup>372</sup> Aunque Rawls, lo sabemos, argumentó en ambos

---

371 .- *Theory Original*, p. 11.

372 .- Taylor identifica como exponente de la primera crítica a Jeremy Waldron, mientras

flancos, las razones no fueron enteramente satisfactorios.

Según Taylor, desde una perspectiva comprensiva, la solución a las críticas liberales del ámbito de la “autonomía personal” y a las no liberales del campo del “comunitarismo”, Rawls podría haberla encontrado en la doctrina kantiana de la virtud, más específicamente dentro de los deberes imperfectos, en lo que él denomina “la perfección natural del yo” y la idea de “amor al prójimo”, bajo la forma de la beneficencia. En efecto, en la doctrina ética tardía de Kant, aunque no es posible derivar del mero cálculo prudencial la idea de autonomía (pues el cálculo prudencial es heterónomo), sí es posible encontrar un vasto campo para la discrecionalidad a propósito de la perfección natural del yo y el amor al prójimo.<sup>373</sup>

El reconocimiento en el sujeto actuante de un ámbito discrecional, pero orientado por fines objetivos de naturaleza moral, hace posible desmontar coherentemente las críticas de discontinuidad y arbitrariedad que se dirigieron en contra de Rawls. En primer lugar, la idea de fines objetivos derivados desde una perspectiva moral (realización de los intereses de orden superior de los sujetos morales) no está en oposición a la idea de discrecionalidad de los individuos (ámbito de los bienes) para la selección de los medios adecuados para su realización personal sino todo lo contrario. En efecto, los individuos son

---

que de la segunda a Michael Sandel. Vid., Robert S. Taylor, “Kantian Personal Autonomy” en *Political Theory*, Vol. 33, nº 5, October 2005.

373 .- “Ambos deberes permiten a las razones subjetivas jugar un rol sustancial. Dejando mucha discreción, estos deberes crean un gran espacio para la auto-construcción o creación personal. Un sujeto kantiano virtuoso tiene enorme libertad para modelar su propio plan de vida –uno reflexiona sobre su propia idiosincrasia ‘gustos, opiniones, ideales, objetivos, valores, y preferencias’ (Feinberg)- mientras que al mismo tiempo cumple con sus deberes para su propia perfección y el avance de la felicidad de los otros. Por ejemplo, la autoperfección puede ser alcanzada por un número diferente de ocupaciones, pasatiempos y otros proyectos personales que generalmente son centrales, o el foco central de los planes de vida de los sujetos. Muy frecuentemente, avanzar en la felicidad de los otros juega un papel similar, si esto es logrado en situaciones íntimas (por ejemplo, la ayuda de uno a la familia, amigos y compañeros) o de forma más impersonal, en formas institucionalizadas (por ejemplo, presentes en dinero o servicios para organizaciones de caridad). Eligiendo entre diferentes medios para (en último término) fines objetivos, los individuos pueden modelar vidas únicas y satisfactorias para ellos mismos, auténticas vidas que ellos mismos han hecho pero también vidas que tienen una perspectiva moral. En otras palabras, razones subjetivas pueden ser responsables de tales formas de vida (por ejemplo, eligiendo una ocupación y no otra porque es del gusto de uno y/o está de acuerdo con sus habilidades naturales) sin que por ello dejen de estar referidas a fines objetivos; la persecución de tales fines, por así decirlo, valida o redime el soporte de las razones subjetivas a pesar de su naturaleza heterónoma”. Robert S Taylor, op.cit., pp. 614-615.

libres para escoger su propio plan de vida y los medios más adecuados para realizarlo, sin embargo lo que da sentido y torna moralmente valiosas las sucesivas elecciones de los sujetos no es su mera capacidad deliberativa o decisoria sino la orientación precisa de dichos actos, vale decir, la efectiva realización de sus intereses de orden supremo que derivan de su naturaleza moral. Por otra parte, el contenido mismo de la ley moral y de los fines objetivos que ella impone a los sujetos morales deja sin efecto la crítica comunitarista que supone a los sujetos morales rawlsianos desprovistos de todo contenido valorativo y sin la capacidad efectiva para forjarse una idea de lo bueno. En efecto, desde una perspectiva kantiana, según Taylor, lo bueno es simplemente aquello que se orienta a los fines objetivos (lo que debe ser).

Así, la idea de “autonomía personal kantiana ofrece un conjunto de fines objetivos que ayudan a los agentes a orientarse tanto personal como moralmente cuando ellos construyen sus planes de vida. La indeterminación, por supuesto, continúa siendo una cuestión (por ejemplo, uno debe todavía decidir cómo y cuánto avanzar en la perfección individual y en el desarrollo de la felicidad de otros), pero estos fines objetivos, si son adoptados por sujetos concientes, proveen al menos algunas orientaciones positivas que incrementan las mayormente negativas, prohibitivas reglas de derecho y prudencia. En resumen, la mejor respuesta de Rawls a las críticas sobre la arbitrariedad debiera ser un liberalismo kantiano más fuerte y no un alejamiento del kantismo y un acercamiento al comunitarismo sugerido por Sandel”<sup>374</sup>.

Aunque no podemos afirmar que Rawls hubiera seguido el derrotero que piensa Taylor siguió Kant en sus últimos escritos, lo cierto es que en el programa original de la teoría se contemplaba una extensión de la misma hacia un ámbito más comprehensivo que incluiría una teoría completa de la virtud. Este paso, como sabemos, no lo daría Rawls en su giro hacia una teoría sólo política de la justicia.

A nuestro juicio la idea fuerte de sujeto moral autónomo, la articulación de las nociones modélicas de la obra, la inclusión de una teoría general de la justicia y, por último, la posibilidad de extender la teoría a un nivel más general en el dominio de la ética son los elementos que definen la naturaleza filosófica

---

374 .- Idem, pp. 618-619.

de *justice as fairness* en este período. Obviamente, estos elementos también determinan la forma en que se justifica la teoría misma de la justicia (sus principios), por ello, el cambio de enfoque que propone Rawls en *Political Liberalism* supone, creemos, algo más que reacomodar las ideas de *Theory*. A fin de precisar el verdadero alcance de esta nueva perspectiva que Rawls nos propone de *justice as fairness* en el capítulo siguiente revisaremos esta obra para ver, finalmente, cuánto queda del proyecto original en ella y si uno y otro estadio son compatibles entre sí. En otras palabras, intentaremos ver cuántos de los supuestos filosóficos de *Theory* permanecen inalterados en *Political Liberalism*.



## CAPÍTULO IV

### ***POLITICAL LIBERALISM***

#### **1.- Consideraciones preliminares**

Rawls publicó *Political Liberalism* en 1993 con la intención de corregir algunos de los problemas que aquejaban a *justice as fairness* tal como había sido propuesta en *Theory*. El nuevo proyecto, por tanto, no pretendía abandonar la propuesta original sino más bien corregirla. La reforma que Rawls creyó demandaba el proyecto original, a su vez, tenía que ver con ciertos aspectos de congruencia entre los principios de justicia propuestos y el grado de aceptación que era dable esperar de ellos en una sociedad democrática constitucional que se desenvuelve en condiciones modernas. En este sentido, aunque evidentemente hay cambios significativos en la nueva obra, muchas de las ideas contenidas en *Theory* permanecen inalteradas en el nuevo proyecto y, lo que es más significativo, el horizonte que cobija a *justice as fairness* sigue siendo el mismo, a saber, el ideario propio de una teoría liberal. Por esta razón, nos parece conveniente iniciar este capítulo (i) precisando el concepto de “liberalismo” que Rawls usa y que se mantiene inalterable, a nuestro juicio, desde *Theory* en adelante, para luego (ii) echar luces sobre el denominado “giro político” que experimenta la teoría.

(i) El acervo liberal de *Theory* y *Political Liberalism*. Rawls, en todo momento, afirma que *justice as fairness* pertenece a una familia de concepciones de la justicia que se desarrolla dentro de la tradición liberal. Sin embargo, puesto que bajo esta idea (tradición liberal) es posible encontrar una variedad significativa de orientaciones filosóficas y políticas<sup>375</sup>, conviene precisar qué debemos

---

375.- La verdad es que el término “liberalismo” es de suyo complejo, de modo que su conceptualización, muchas veces depende de la óptica desde que se lo considere. En tal sentido, “la palabra 'liberalismo' tiene diferentes significados para distintas personas. El término lo emplea actualmente en Europa la izquierda para fustigar a la derecha por profesar una fe ciega en el valor de una economía de mercado irrestricta y prestar insuficiente atención al importante papel que le cabe al Estado en la tarea de hacer realidad los valores de igualdad y justicia social. (En ocasiones este uso está marcado por las variantes “neoliberalismo” o

entender cuando decimos, siguiendo en ello al propio Rawls, que la justicia como equidad es una teoría de naturaleza liberal. Para ello es menester partir de la clásica distinción, en el horizonte de la tradición liberal, entre el denominado “liberalismo individualista” y el llamado “Liberalismo democrático”.

En la teoría contractualista clásica, por ejemplo, el liberalismo de tipo individualista está bien representado por las ideas de Locke. En efecto, éste consideraba que la motivación que los individuos tienen para entrar en la vida social es “la mutua preservación de sus vidas, libertades y estatus, lo que en general, denomino, propiedad.”<sup>376</sup> Como sabemos, la sociedad civil en Locke tiene por finalidad la preservación de los derechos individuales naturales (representado genéricamente bajo la noción de “propiedad”), que siendo inherentes a la naturaleza humana no dependen de la sociedad para su establecimiento ni reconocimiento. En tal sentido, la función de gobierno civil ha de limitarse todo lo posible para no intervenir con el derecho de propiedad, el único capaz de permitir la realización personal. En consecuencia, uno de los límites fundamentales a todo gobierno civil es, precisamente, “privar a cualquier hombre de parte de su propiedad sin su consentimiento. La preservación de la propiedad es el fin del gobierno civil, y la razón por la cual los hombres entran en sociedad, esto necesariamente supone y requiere que las personas puedan tener propiedad, de no ser así, los hombres debieran haber supuesto que perdían su propiedad por entrar en la sociedad, pero siendo éste el fin por el cual entraban en ella, esta situación sería demasiado grosera y absurda como para ser reconocida por cualquier hombre.”<sup>377</sup>

Más recientemente, Robert Nozick ha revitalizado el ideario de este tipo

---

“ultraliberalismo”). En los Estados Unidos, por otra parte, el término lo utiliza la derecha para fustigar a la izquierda por su apego no realista a los valores de igualdad social y económica, y por su excesiva propensión a utilizar el poder estatal para perseguir esos fines sacrificando la libertad y la iniciativa individuales. Así pues, los republicanos estadounidenses que censuran a los miembros del Partido Demócrata calificándolos de liberales dolientes son precisamente el tipo de individuos a los que los socialistas franceses reprueban tildándolos de liberales desalmados.” (Thomas Nagel, “Rawls and Liberalism”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, New York, 2003, p. 62). Esta característica del término redundante, como se ve, en una restricción o extensión conceptual que muchas veces hace necesario que no se considere tanto la teoría objeto de la calificación como el sujeto que la realiza.

376.- John Locke, *Two Treatises of the Government*, Cambridge University Press, Wiltshire, 1992, p. 350.

377.- Locke, Op.cit., p. 360.

de liberalismo, conocido ahora como “libertarismo”. En efecto, Nozick, partiendo de las ideas de Locke, justifica el establecimiento del estado como una consecuencia de los derechos naturales de los individuos y de su derecho a hacer cumplir el derecho natural. A diferencia de Locke, en el razonamiento de Nozick no entra, con todo, la idea de contrato, por no ser requerida para fundamentar la aparición del Estado, aunque sí recurre a la noción de “estado de naturaleza” como un punto de partida hipotético para el desarrollo de sus ideas.

En el estado de naturaleza de Nozick los individuos son considerados, en todo momento, sujetos morales. Es decir, ellos tienen ciertos derechos inherentes a su persona (los cuales pueden ser resumidos en la idea de propiedad: vida, bienes, etc.) y, en razón de los anteriores, tiene también derecho a hacer cumplir la ley natural, de la que derivan sus derechos individuales. El estado de naturaleza propuesto deviene así en un escenario normativo (al modo lockeano). “Los individuos, en el estado de naturaleza de Locke, se encuentran en un estado de libertad perfecta en orden a la realización de sus acciones y disposición de sus posesiones y personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de autorización de otros hombres.”<sup>378</sup> Sin embargo, en este contexto los individuos están expuestos a ver vulnerados sus derechos. Este hecho conduce a que los individuos, en razón del interés derivado de sus derechos individuales, estén dispuestos a formar asociaciones para proteger sus derechos. Estas asociaciones, con el tiempo, generan agencias especializadas en suministrar servicios de protección. Ahora bien, con el paso del tiempo y como consecuencia de las leyes que gobiernan el mercado de los servicios de protección, una de las agencias tiende a ocupar una posición dominante dentro de un territorio. Sin embargo, esa agencia de protección dominante no parece que constituya propiamente un estado, ya que carece de dos de los rasgos que asociamos al concepto de estado: pues “no sólo carece del monopolio del uso de la fuerza, sino que tampoco otorga protección a todos los individuos del territorio.”<sup>379</sup> No parece que pueda monopolizar el uso de la fuerza sobre el

---

378.- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, p. 10.

379.- Nozick, Op.cit., p. 25.

territorio porque no resulta plausible pensar que pueda prohibir a los independientes ejercer por sí mismos su derecho a ejecutar la ley natural castigando a quienes invaden sus derechos individuales naturales; y no parece que pueda proporcionar protección a todos dentro de su territorio porque eso supondría utilizar los fondos de sus clientes para suministrar protección a quienes no pagan por ellos.

Las dos limitaciones de la agencia de protección dominante son una consecuencia natural de la teoría, toda vez que, en un esquema que concibe a los individuos premunidos de derechos naturales (dentro de los cuales la libertad es fundamental) y con el derecho a hacer valer la ley natural y los derechos individuales naturales derivados de ella, resulta que la agencia de protección, aun cuando general, no puede forzar a los individuos a hacerse "clientes de ella", ni, tampoco, puede limitar el ejercicio del derecho de los individuos a hacer valer personalmente el derecho natural.

Estas limitaciones a la agencia de protección, aunque justificadas por derivar de la ley natural, comportan una seria deficiencia para el sistema. Por una parte, "los hombres que hacen las veces de juez y parte en sus propios negocios siempre se darán a sí mismos el beneficio de la duda, asumiendo que tienen la razón. Sobreestimarán la cantidad de daño personal y material que han sufrido y las pasiones los conducirán a castigar a otros de manera desproporcional."<sup>380</sup> Con el objeto de evitar este inconveniente es razonable que los clientes de la agencia de protección dominante, con el tiempo, estén dispuestos a someter sus conflictos a los procedimientos establecidos por dicha agencia. Ahora bien si los clientes autorizan a la agencia a proteger no sólo sus derechos de propiedad sino también su derecho a no ser juzgados por un procedimiento que no les parece fiable, entonces la agencia se considerará autorizada para prohibir a los independientes juzgar a sus clientes con arreglo a sus propios procedimientos: en otras palabras, les prohibirá ejecutar por sí mismos la ley natural para proteger sus propios derechos. La agencia de protección dominante tiene derecho a establecer esa prohibición por haber sido apoderada por sus clientes a defender su derecho natural a no ser juzgados y castigados con arreglo a un procedimiento que no consideran fiable, y está en

---

380.- Nozick, Op.cit., p. 11.

condiciones de hacer efectiva la prohibición en virtud de la posición de dominio que ocupa en el territorio. Desde ese momento esa agencia ejercerá de hecho el monopolio del uso de la fuerza para la resolución de conflictos. Pero hay que puntualizar que se trata de un monopolio de hecho, no de derecho, porque los no clientes no le han transferido su derecho a ejecutar la ley natural. En realidad también los no clientes tienen derecho a declarar que prohíben a los demás juzgarles con arreglo a procedimientos que *ellos* (los no clientes) no consideran fiables, sólo que, dada la posición que ocupa la agencia de protección dominante, no están en condiciones de hacer efectivo ese derecho. En otras palabras, que el monopolio sea de hecho significa que “no es de derecho, porque no es el resultado de una concesión única de ejercicio del derecho mientras otros son excluidos de ejercitar similar privilegio.”<sup>381</sup> Esta monopolización de hecho, constituye el paso de una agencia de protección dominante a lo que Nozick llama un “estado ultra mínimo”.

Finalmente, el paso definitivo de este “estado ultra mínimo” a uno simplemente “mínimo” viene dado por la extensión de los servicios de protección a todos los individuos del territorio, incluso a aquellos individuos que no son “clientes” y que por consiguiente no pagan por ellos. Para evitar el reproche de que con ello la agencia de protección está malversando los fondos de sus clientes, porque está protegiendo a quienes no pagan con fondos de quienes sí pagan, Nozick afirma que la extensión de las competencias resolutorias hacia aquellos individuos que no han entrado voluntariamente en la asociación (y tal vez no tienen la capacidad o la intención de entrar) es el resultado del cumplimiento del deber de compensación en el que incurre aquel que prohíbe a otro ejercer su derecho alegando que el ejercicio de ese derecho comporta riesgos.

En el contexto de la teoría moral y política de Nozick los derechos individuales derivados de la ley natural, debidamente considerados, sólo permiten una forma de estado mínimo limitado a proteger a los individuos contra las diversas formas del uso de la fuerza, y que cualquier estado que asuma funciones más amplias es inaceptable desde el punto de vista moral.<sup>382</sup>

---

381.- Nozick, Op.cit., p. 109.

382.- Para un análisis más detallado de las ideas de Nozick (legitimación de la existencia

El liberalismo democrático, por el contrario, parte del supuesto de la importancia de las estructuras básicas sociales en la determinación misma de la idea de derecho (en el sentido lockeano, inclusive). En tal dirección, esta vertiente liberal supone que la formación de la sensibilidad moral de los ciudadanos deriva de las diferentes estructuras sociales que en sus respectivos niveles (familia, grupos intermedios, estado) prefiguran sistemas de preferencia y relación que determinan la forma en que los ciudadanos se conciben a sí mismos y a su propia sociedad. Estas estructuras sociales, conforme a las ideas del liberalismo democrático, han de estar sometidas a un riguroso control de legitimidad, pues en caso alguno se las puede concebir como expresión de una mano invisible que expresa una orientación natural. Más bien, insisten “en someterlas al control democrático. Antes de que estas estructuras fundamentales puedan ser consideradas legítimas, deben sobrevivir al riguroso test del diálogo público entre ciudadanos libres e iguales que respetan el derecho de los demás a discrepar sobre el significado último de la vida.”<sup>383</sup>

Si hubiera que caracterizar a *Theory* y a *Political Liberalism* dentro de alguno de los enfoques precedentes, sin duda habría que hacerlo en términos de liberalismo democrático. La obra de Rawls representa, en efecto, uno de los últimos estadios de la teoría liberal. En ella se asume una perspectiva respecto a la estructura básica social, como modeladora de la sensibilidad moral, que es exorbitante a las relaciones entre soberano político y súbdito. El desplazamiento que obra en la teoría de Rawls desde el limitado horizonte de las relaciones derivadas del ejercicio del poder público hacia una visión más comprensiva del papel de la estructura básica social, permite evaluar desde la perspectiva de la justicia no sólo las acciones individuales sino a la propia sociedad y sus prácticas.<sup>384</sup> “En efecto, el empleo de los términos ‘justa’ e

---

del estado y articulación de la idea de justicia en la concepción de la entitlement *theory*) véase M.A. Rodilla, *Leyendo a Raws*, Op.cit., Capítulo III.

383.- Ackerman, Bruce, “Liberalismos Políticos,” en *DOXA*, 17-18, 1995, p. 29.

384.- “El sistema social forma las necesidades y aspiraciones que sus ciudadano llegan a tener. Determina en parte la clase de personas que desean ser tanto como la clase de personas que son. Así, un sistema económico no es sólo un mecanismo institucional para satisfacer los deseos y necesidades existentes sino una manera de crear y modelar los deseos futuros. La forma en que los hombres hoy trabajan juntos para satisfacer sus deseos actuales repercute en sus deseos futuros y en el tipo de personas que serán. Estas cuestiones son perfectamente obvias y siempre han sido reconocidas. Fueron enfatizadas por economistas tan

‘injusta’ para describir no sólo acciones y leyes individuales sino además sociedades enteras y sistemas sociales o económicos es una manifestación relativamente reciente de este cambio de perspectiva. El liberalismo de Rawls representa la toma de conciencia más plena hasta hoy en día de esta concepción de la justicia de una sociedad en su conjunto, en virtud de la cual todas las instituciones que forman parte de la estructura básica de la sociedad tienen que ser evaluadas de acuerdo con un criterio común.<sup>385</sup>

La orientación liberal que asume Rawls explica muchas de las ideas presentes en *Theory* y en *Political Liberalism*. Dentro de ellas, con todo, destaca por su importancia la noción de “valor equitativo de las libertades políticas”. En efecto, Rawls piensa que una sociedad justa, a lo menos, debe asegurar el valor equitativo de las libertades políticas.<sup>386</sup> Sin embargo, ello no

diferentes como Marshall y Marx. Dado que los acuerdos económicos tienen estos efectos, y por cierto deben tenerlos, la elección de aquellas instituciones envuelve alguna visión del bien humano y de la forma en que deben diseñarse las instituciones para realizarlo. Esta elección debe, por tanto, hacerse sobre fundamentos morales y políticos tanto como económicos”. *Theory*, p.259-260. Vid., También, PL., p. 68, fine.

385.- Nagel, *Rawls and Liberalism*, Op.cit., p.63.

386.- En Rawls las libertades políticas contemplan tanto libertades propiamente políticas como derecho individuales, esto es, lo que Constant llamaba las “libertades de los modernos y los antiguos”. En este sentido, representa una conciliación de la persona en el cuerpo social ya como individuo ya como ciudadano, otorgando importancia a ambos aspectos. En su célebre conferencia de 1819, pronunciada en el Ateneo de París, Benjamín Constant formuló su distinción entre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”. La de los antiguos consistía en la libertad de tomar parte en el cuerpo político como soberano de manera directa aunque colectiva; la de los modernos, por contrario, en la libertad individual frente a la acción del soberano político. Según Constant la naturaleza del estado moderno reclama una libertad moderna; pues “nosotros ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y continua en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada. En la antigüedad la parte que cada cual tenía en la soberanía nacional no era, como en nuestros días, un supuesto abstracto. La voluntad de cada uno tenía una influencia real; el ejercicio de esa voluntad era un placer vivo y repetido. Por lo tanto los antiguos estaban dispuestos a hacer muchos sacrificios para conservar sus derechos políticos y su participación en la administración de estado. Cada cual, sintiéndose orgulloso del valor de su sufragio, encontraba sobrada compensación en la conciencia de su importancia personal. Para nosotros, esta compensación ya no existe. Perdido entre la multitud, el individuo casi nunca percibe la influencia que ejerce. Su voluntad nunca deja huella en el conjunto, nada hay que le haga ver su colaboración. El ejercicio de los derechos políticos tan solo nos ofrece una parte de la satisfacción que encontraban en ello los antiguos, y, al mismo tiempo, el progreso de la civilización, la tendencia comercial de la época, la comunicación de los pueblos entre sí, ha multiplicado y diversificado hasta el infinito los medios de felicidad particular. La consecuencia de todo ello es que nosotros debemos sentirnos más apegados que los antiguos a nuestra independencia individual; pues los antiguos cuando sacrificaban esa independencia a los derechos políticos, sacrificaban menos para obtener más;

se observa en los regímenes democráticos constitucionales contemporáneos. Lo anterior se debe, por una parte, a una dispar distribución entre los ciudadanos de ingresos y riquezas obtenidas en virtud de un deficiente orden jurídico y, por otra, a la falta de un compromiso serio, por parte de la autoridad política, de entregar los fondos públicos necesarios para garantizar el valor equitativo de las libertades políticas. Como consecuencia de lo anterior, se puede observar en los regímenes democráticos constitucionales en curso una exagerada acumulación de poder y ventajas por parte de un grupo minoritario de ciudadanos junto a un uso instrumental del poder público y el ordenamiento jurídico a fin de mantener en el tiempo las desigualdades en derechos y libertades entre los ciudadanos.<sup>387</sup>

En este contexto la idea de “valor equitativo de las libertades políticas” no es sólo un ideal teórico sino una exigencia de propia de los sistemas políticos democrático constitucionales que, por su propia dinámica, deben resolver de manera satisfactoria (justa) las tensiones que se generan entre las ideas de “igualdad” y “libertad” de los ciudadanos. En tal sentido, el valor equitativo de las libertades políticas funciona como vínculo normativo entre los dos poderes del sujeto moral bajo la noción de “igualdad dentro de la estructura básica social”, que permite que los ciudadanos, al momento de evaluar (test democrático) la institucionalidad política de la sociedad, estén bien dispuestos a reconocer su corrección y justicia. Sólo en la medida en que la estructura básica social mantenga la idea de “igualdad” presente podrá ser calificada de “*fair*”.<sup>388</sup>

En este contexto, *Justice as fairness*, con sus dos principios de justicia y su orden lexicográfico, constituye la propuesta de Rawls para garantizar el valor equitativo de las libertades políticas a fin de generar las bases de una sociedad equitativa cuyas instituciones han de aprobar el riguroso test del

---

mientras que nosotros, haciendo el mismo sacrificio, daríamos más para obtener menos. El objetivo de los antiguos era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria; a eso era lo que llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad de los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes.” Benjamín Constant, *Escritos Políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 267-269.

387.- Vid., *Theory*, p. 226.

388.- Vid., Nagel, *Rawls and Liberalism*, Op.cit., p.65.

control democrático, esto es, la legitimación por parte de ciudadanos libres e iguales.<sup>389</sup>

Ahora bien, aunque *A Theory of Justice* y *Political Liberalism* expresan, como decimos, una misma orientación liberal democrática, el punto de vista que se asume en una y otra obra, como veremos a continuación, es diferente.

(ii) *El giro político de Rawls*. Como hemos visto, *A Theory of Justice* es principalmente una obra de *filosofía* política. En ella, a partir de una visión de la persona moral y la sociedad, se justifica, desarrolla y expone una determinada concepción de la justicia que recibe el nombre de *justice as fairness*. Esta concepción de la justicia, a su vez, está llamada a formar parte de un sistema moral general que el propio Rawls denomina *rightness as fairness*, que cubriría todos los principios y virtudes morales, y que se presenta como congruente con una concepción liberal del bien. En tal sentido, en la obra de 1971 Rawls no sólo intenta justificar, desarrollar y exponer una concepción política de la justicia sino sentar las bases de una teoría filosófica liberal de naturaleza comprensiva de la cual derivar racionalmente una concepción como *justice as fairness*.

*Political Liberalism*, en cambio, avanza en otra dirección. Ella es esencialmente una obra de teoría *política*. Y, aunque su objeto es, al igual que *Theory*, la justificación, desarrollo y exposición de una concepción política de la justicia capaz de regular a las instituciones sociales más importantes de un régimen democrático constitucional moderno, dicha concepción no deriva de ningún tipo de doctrina filosófica comprensiva, sino del propio acervo político de una sociedad liberal democrática actualmente en curso. Este cambio de enfoque, al que podríamos denominar “giro político”, pensamos, obliga a Rawls a realizar algunas importantes modificaciones a su propia teoría de la justicia para adecuarla a una reflexión filosófico-política que descarta metodológicamente cualquier apelación a una doctrina comprensiva (religiosa, filosófica o

---

389.- “En pocas palabras, lo que Rawls ha hecho es combinar los muy sólidos principios de la igualdad social y económica vinculados al socialismo europeo con los igualmente sólidos principios de tolerancia pluralista y libertad personal asociados al liberalismo estadounidense, y lo ha hecho en una teoría que los deriva de una base común. El resultado se aproxima en espíritu más a la socialdemocracia europea que a cualquiera de los movimientos políticos predominantes en los Estados Unidos”. Nagel, *Rawls and Liberalism*, Op.cit., p. 63.

moral) para fundamentar una concepción política de la justicia.<sup>390</sup>

Determinar con la precisión adecuada los diferentes desplazamientos que la teoría de Rawls experimenta desde *Theory* hasta *Political Liberalism* constituye el objeto de este capítulo. Para tal cometido, en primer lugar, intentaremos precisar las razones que explican el desplazamiento desde *A Theory of Justice* hacia *Political Liberalism*; en segundo lugar, realizaremos una aproximación crítica a la idea de “liberalismo político”. Finalmente, en tercer lugar, procederemos a delinear y organizar la teoría desde la óptica de sus conceptos fundamentales.

## **2.- Las razones que explican el paso de *Theory* hacia *Political Liberalism***

Al igual que *Theory*, *Political Liberalism* es una obra que se mueve en un horizonte renovado de la filosofía y la teoría política. En ella, el análisis de la ética individual de valores y virtudes se halla comprendido en uno más general referido a las estructuras sociales como modeladoras del carácter moral. Los temas de “deseabilidad” y “viabilidad”, a su vez, se mantienen relacionados en una sola teoría integradora y, finalmente, hay una propuesta normativo-valorativa y procedimental al problema político moral, que huye de la solución analítica característica de la filosofía del lenguaje moral. De todo ello ya hemos hablado en el capítulo precedente.

Sin embargo, aun cuando *Political Liberalism* se mantiene muy próxima a *Theory*, la verdad es que avanza en una dirección diferente. En efecto, la obra fundamental de Rawls, como hemos señalado, se enmarcaba dentro de un ideario filosófico-moral general y comprehensivo. Eso se pone de manifiesto de forma particularmente clara en tres puntos: (i) en la declaración efectuada a propósito del programa dentro del cual se desarrolla la teoría; (ii) en la forma

---

390 .- En este sentido se ha señalado que “la autointerpretación de Rawls en Liberalismo Político, y en los escritos que condujeron a él, mira la naturaleza y cometidos de la filosofía política de una manera distinta. La Justicia como Equidad no es más una teoría moral universal, sino una teoría política que es práctica a la hora de abordar problemas característicamente modernos: cómo mantener en el tiempo ‘una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables”. Ingram Attracta, “Rawlsians, Pluralists, and Cosmopolitans”, en C. Kukathas (ed.), *Rawls. Critical Assesments of Leading Political Philosophers*, Vol. IV, Routledge, London/New York, 2003, p. 129.

como Rawls formula el fundamento de la unanimidad en el acuerdo de las partes en la posición original, y, finalmente (iii) en las bases sobre las cuales se asienta la “estabilidad” del sistema por “las razones adecuadas.”

(i) En *Theory*, Rawls escribía a propósito de su programa filosófico: “la justicia como equidad no es una teoría contractual completa. Pues es claro que la idea contractualista puede ser extendida para la elección de un sistema ético más o menos completo, esto es, para un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia. De momento, en mayor parte consideraré sólo principios de justicia y otros relacionados y próximos a ellos; no intentaré discutir las virtudes de manera sistemática. Obviamente si la justicia como equidad funciona razonablemente bien, el siguiente paso podría ser el estudio de una visión más general sugerida bajo el nombre de “lo correcto como equidad”.<sup>391</sup> En estas palabras Rawls formulaba el programa de una teoría moral general de la que formaría parte la teoría de la justicia como equidad. Aunque no llegaría a desarrollar semejante programa, lo cierto es que concebía su teoría de la justicia dentro de él.

(ii) La relación con un ideario filosófico-moral comprensivo explica también por qué razón Rawls piensa que las partes en la posición original y los ciudadanos de una sociedad perfectamente bien ordenada no sólo “pueden” sino que “deben” acordar, en un caso, y adherir, en otro, de manera unánime a los principios de justicia propuestos.

En *Theory* la exigencia de unanimidad entra, por lo menos, en tres momentos diferentes. En primer lugar, aparece como una condición formal para la elección de principios; en segundo lugar, se la pone en relación con la filosofía de Kant, y, finalmente, se la conecta con lo que Rawls denomina “la unidad del yo”. Detengámonos un momento en los dos últimos puntos.

En el conocido párrafo 40 de *Theory*, sobre la interpretación kantiana de *justice as fairness*, Rawls escribía: “la fuerza del hecho de que los yoes sean iguales reside en que los principios elegidos tienen que ser aceptables a otros yoes. Dado que todos son similarmente libres y racionales, cada uno debe tener una igual voz en la adopción de los principios públicos de la comunidad ética. Esto significa que como seres noumenales, cada uno ha de

---

391.- *Theory, Original Edition*, p.11.

consentir en esos principios. A menos que fueran elegidos (en la posición original), los principios de un canalla no pueden expresar esa elección libre, por más que un yo individual pensase en optar por ellos. Más adelante intentaré definir de manera clara el sentido en el cual esta unanimidad del acuerdo es la que mejor expresa incluso la naturaleza de un yo singular.”<sup>392</sup>

A diferencia de Kant, Rawls supone que el sujeto noumenal (cuyo supuesto de acción es la razón práctica) no es ni singular ni trascendental, sino “colectivo” y “social”. Es la comunidad política deliberando en circunstancias selectas la llamada a elegir los principios de justicia. Eso explica el por qué del acuerdo. Sin embargo, en *Theory* el fundamento mismo de la unanimidad del acuerdo tiene una base filosófica más profunda: la idea de autonomía individual y estabilidad social. En tal sentido, el párrafo 85, referido a la unidad del yo, señala lo siguiente: “la naturaleza del yo como una persona moral libre e igual es *la misma para todos*, y la similitud en la forma básica de los planes racionales expresa este hecho. Además, como se ha mostrado mediante la noción de sociedad como una unión social de uniones sociales, los miembros de una comunidad participan todos en la naturaleza de los otros: apreciamos lo que otros hacen como cosas que nosotros podríamos hacer pero que otros han hecho por nosotros, y lo que nosotros hacemos es similarmente apreciado por ellos. Debido a que el yo se realiza en las actividades de muchos yoes, las relaciones de justicia que mejor expresan la naturaleza de cada cual son aquellas conforme a principios que podrían ser asentidos por todos. Al fin y al cabo, pues, el requisito de un acuerdo unánime conecta con la idea de seres humanos que como miembros de una unión social persiguen los valores de la comunidad.”<sup>393</sup>

La idea de que el acuerdo unánime sobre los principios de justicia es la que mejor da cuenta de la naturaleza de los seres humanos, en cuanto sujetos morales, libres e iguales, a su vez, conecta con la noción de autonomía. En tal sentido, Rawls afirma que actuar de manera autónoma es obrar conforme a principios que expresan una naturaleza racional, libre e igual, en el contexto de

---

392.- *Theory, Original Edition*, p. 257. Los paréntesis son nuestros.

393.- *Theory, Original Edition*, p. 565. Las cursivas son nuestras.

las circunstancias de la justicia.<sup>394</sup> Desde esta perspectiva, la unanimidad del acuerdo expresa la idea de que personas morales, libres e iguales, eligiendo bajo determinadas circunstancias han de escoger los mismos principios de justicia, principios que dan cuenta de su propia forma de ser y, en consecuencia, son expresión de una autorregulación moral en el ámbito de una sociedad bien ordenada cuyos principios expresan la autonomía individual. En otras palabras, las partes en *Theory* son sujetos morales autónomos, y, en tal sentido, autolegisladores morales de la sociedad bien ordenada.

(iii) Consideraciones parecidas explican que, al formular dentro de *Theory* la pregunta por la estabilidad del sistema social, esto es, la posibilidad de que éste mantenga en el tiempo sus instituciones sociales más importantes, Rawls se decante en favor de una explicación intrasistémica. Una sociedad genera sus propias bases de apoyo cuando sus instituciones más importantes, efectivamente reguladas por principios de justicia, permiten, fomentan y hacen posible los diferentes planes de vida de los individuos que la integran. En estas condiciones las instituciones sociales son vistas por los individuos como valiosas en sí mismas, logrando de manera natural la adhesión espontánea a ellas y el equilibrio y la estabilidad del sistema, y no sobre la base de exigencias supererogatorias o mediante la aplicación de sofisticados sistemas punitivos, sino en virtud de que los principios que las informan son percibidos como expresión de un sentido de la justicia públicamente compartido que hace posible la congruencia entre las diferentes planes de vida y la concepción de la justicia escogida.

Ahora bien, en *Theory*, las instituciones sociales más importantes de una sociedad bien ordenada informada por los principios de justicia de *justice as*

---

394.- “siguiendo la interpretación kantiana de la justicia como equidad, podemos decir que actuando a partir de esos principios (de justicia) las personas actúan autónomamente: obran a partir de principios que podrían reconocer bajo las condiciones que mejor expresan su naturaleza como seres racionales libres e iguales. Naturalmente, dichas condiciones también reflejan la situación de los individuos en el mundo y el hecho de que se encuentran bajo las circunstancias de la justicia. Pero esto simplemente significa que la idea de autonomía es la que corresponde a la condición de seres humanos; la noción conveniente a naturalezas superiores o inferiores es diferente. La educación moral es educación para la autonomía. A su debido tiempo cada uno sabrá por qué adoptaría los principios de justicia y cómo ellos son derivados de las condiciones que caracterizan el hecho de ser un igual en una sociedad de personas morales.” *Theory, original Edition*, p.515-516.

*fairness* son necesariamente estables por los que Rawls denomina “las razones correctas”: porque los principios de justicia mismos se entiende que son expresión de la autonomía individual y, en consecuencia, la adecuada expresión de la condición humana en su dimensión moral.

En un contexto teórico como el precedente no resulta extraño, en consecuencia, que una vez diseñado el sistema político institucional fuese posible pensar en ampliar la teoría de modo que cubriese todo el ámbito de la moralidad en la forma de *rightness as fairness*. Sin embargo, ello no llegó a suceder. Las razones del abandono del proyecto original rawlsiano hay que buscarlas en la propia teoría y son ellas las que explican la necesidad del giro hacia *Political Liberalism*.

En efecto, *Theory* es una obra que, por una parte, justifica metodológicamente sus conclusiones de manera constructivista, y, por otra, justifica su método y sus principios conforme a la idea de un equilibrio reflexivo. Ahora bien, una y otra vez el propio Rawls se encarga de decir que en la teoría no todo es construido. No lo son, lo sabemos, los supuestos de construcción mismos, es decir, la idea de sociedad como “sistema de cooperación equitativo”; la de “persona moral” y la de “sociedad bien ordenada”. Estas ideas, piensa Rawls forman parte del acervo cultural común de una sociedad democrática constitucional. El procedimiento de construcción permite extraer las consecuencias adecuadas de esas ideas sobre las que existe amplio consenso en una comunidad política en curso. Eso hace posible, a su vez, que, una vez adoptados los principios de justicia convenientes, el sistema se establezca internamente y genere sus propias bases de apoyo mediante el progresivo desarrollo de un sentido compartido de la justicia entre individuos moralmente autónomos. No obstante, en el razonamiento precedente Rawls parece haber descuidado un hecho fundamental del trasfondo cultural de una sociedad democrática constitucional: el hecho del pluralismo de las propias doctrinas religiosas, filosóficas y morales.<sup>395</sup>

---

395.- Esta importante característica de un régimen democrático moderno, aparece por vez primera en la obra de Rawls en “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” de 1985. En ella Rawls escribe: “el punto esencial es éste: en tanto que asunto político práctico ninguna concepción moral general puede proveer bases de reconocimiento público para una concepción de la justicia en un estado democrático moderno. Las condiciones históricas y

Desde la perspectiva de una doctrina filosófica como la de *Theory* esta omisión podría no tener mayor importancia, pues su cometido no es la descripción ni valoración de situaciones de hecho. Pero sí tiene mucha significación desde la perspectiva de una concepción política<sup>396</sup> que pretende resolver un problema práctico; sobre todo si se tiene en cuenta que en una democracia constitucional la idea de “pluralismo” no sólo entra en la teoría política como un hecho sino que además expresa un valor propio del sistema y

---

sociales de tal tipo de estado han tenido su origen en las Guerras de Religión seguidas a la Reforma, y el desarrollo posterior del principio de tolerancia y en la expansión de gobiernos constitucionales, y de las instituciones de amplias economías industriales de mercado. Esas condiciones afectan profundamente los requerimientos de una concepción política de la justicia realizable: tal concepción debe permitir una diversidad de doctrinas y una pluralidad de concepciones conflictivas, y en efecto inconmensurables, sobre el bien afirmadas por los miembros de sociedades democráticas existentes.” Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” en *Collected Papers*, Op.cit., p. 390. Más adelante, en “The Idea of an Overlapping Consensus” de 1987, Rawls no se limita a señalar la diversidad doctrinal como una característica entre otras de una sociedad democrática moderna, sino que la presenta como una nota “irreversible”. “La diversidad de doctrinas -el hecho del pluralismo- no es meramente una condición histórica que haya de pasar pronto; es, creo yo, una característica permanente de la cultura pública de una democracia moderna. En las condiciones sociales y políticas aseguradas por los derechos y libertades básicas históricamente asociados a tales regímenes, la diversidad de puntos de vista persistirá e incluso puede aumentar.” “The Idea of an Overlapping Consensus” en *Collected Papers*, Op.cit., p. 425. Una vez reconocido el hecho del pluralismo un fenómeno irreversible, la idea de estabilizar la sociedad política desde una doctrina filosófica general como la propuesta en *Theory* aparece como una idea incoherente, mientras que la noción primitiva de “sociedad bien ordenada” se muestra como utópica. La cuestión es ahora, en consecuencia, desarrollar una concepción política coherente consigo misma sobre la base de una sociedad bien ordenada políticamente realizable. En esto consiste la nueva empresa de Rawls.

396.- En *Political Liberalism*, Rawls traza una línea demarcatoria entre lo que él denomina “doctrinas comprensivas” y “concepciones políticas”. En términos generales lo que caracteriza a una “doctrina comprensiva”, sea religiosa, filosófica o moral es, por una parte, la amplitud de los principios rectores que sostiene: aplicables a todos los ámbitos de la vida humana. Por otra parte, toda doctrina comprensiva viene a dar respuesta a, por lo menos, tres preguntas fundamentales: ¿es accesible el conocimiento moral?, ¿cuál es el orden del cual se derivan los principios morales (interno o externo al sujeto)?, y, ¿los motivos a la base de las acciones con significación moral han de buscarse en el fuero interno del sujeto actuante o en constricciones externas a su conducta (recompensa o castigo)? (Vid. PL, pp. xxvi-xxvii). Una concepción política, en cambio, no tiene por objeto una respuesta a todos los aspectos de la vida moral de un individuo o comunidad, sino sólo a aquellos de naturaleza política. E incluso en este reducido ámbito, una concepción de la justicia tampoco da cuenta de todos los problemas de naturaleza política sino únicamente de aquellos referidos a las “elementos esenciales de la constitución” y los “problemas de justicia básica”. Su cometido es de naturaleza práctica: lograr la estabilidad de un sistema político plural desde la perspectiva de principios de justicia adecuados (Vid., PL, p. 156). En todo caso, la vocación práctica que manifiesta *Political Liberalism* ya se había hecho patente en Rawls desde *Kantian Constructivism in Moral Theory* de 1980. Vid., KC, p. 306 (fine).

además condiciona la solución del problema de la estabilidad del mismo. En tal sentido escribe Rawls: “el hecho de una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables pero incompatibles -el hecho del pluralismo razonable- muestra que, tal como se utilizaba en Teoría, la idea de una sociedad bien ordenada de la justicia como equidad no es realista. Ello porque es inconsistente con la realización de sus propios principios bajo las mejores condiciones previsibles. Por ello, la consideración de la estabilidad de una sociedad bien ordenada en la parte III tampoco es realizable y debe ser reestructurada.”<sup>397</sup>

En este nuevo escenario, el problema de la adecuada concepción de la justicia se ha desplazado desde la consideración de principios de justicia que den mejor cuenta de la naturaleza de individuos morales autónomos en una sociedad bien ordenada, entendida como expresión de una autolegislación de los individuos, hacia la consideración de unos principios de justicia que tienen por cometido, además de la regulación de las principales instituciones sociales, lograr la estabilidad política en una sociedad democrática constitucional caracterizada por el pluralismo razonable de sus ciudadanos (no todos los cuales están dispuestos, por lo mismo, a aceptar un tipo de doctrina moral autónoma). En otros términos, la cuestión es ahora, “¿cómo es posible que pueda persistir a lo largo del tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables aunque incompatibles? Puesto de otra forma, ¿cómo es posible que doctrinas comprensivas profundamente opuestas, aunque razonables, puedan todas coexistir y afirmar la concepción política de un régimen constitucional? ¿Cuál es el contenido y estructura de una concepción política capaz de ganar el apoyo de semejante consenso entrecruzado? Son estas las preguntas que el liberalismo trata de responder.”<sup>398</sup>

Rawls entiende, con todo, que Political Liberalism, no constituye un nuevo curso de pensamiento, sino una corrección a ciertas ideas vertidas en *Theory*. De acuerdo a él las principales correcciones que se introducen en la teoría original tienen que ver con la formulación y contenido de los principios de

---

397.- PL, p. xvii.

398.- PL, xviii

justicia, el modo como se organizan los argumentos a favor de dichos principios desde la posición original, y, finalmente, sobre el sentido preciso en el que ha de entenderse justice as fairness, a saber, de ahora en adelante, la justicia como equidad debe ser entendida como una concepción “política” de la justicia y sólo eso.”<sup>399</sup>

A estas variaciones, con todo, hay que agregar un aparato conceptual nuevo. Estas nuevas ideas según Rawls son las de “pluralismo razonable”; “consenso entrecruzado”; y “razón pública”.

La nueva perspectiva asumida por Rawls, junto con la incorporación de un aparato conceptual renovado, obedece, como decimos, al intento de desarrollar una teoría capaz de alcanzar la estabilidad social en un régimen caracterizado por el pluralismo razonable de diferentes doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, mediante la regulación de los elementos esenciales de la constitución y las cuestiones de justicia básica.<sup>400</sup> Esta

---

399.- Vid., JFRE, p. xvi.

400.- Por lo menos eso es lo que Rawls señala de manera expresa que está haciendo. Sin embargo, es posible apuntar, por lo menos, otras dos lecturas respecto al objetivo de la nueva empresa rawlsiana. Por una parte, y puesto que toda obra es de una u otra forma heredera de una época, algún autor ha apuntado, y a nuestro juicio de manera acertada, que algunas de las diferencias que median entre *Theory* y *Political Liberalism* se deben precisamente a los contextos histórico sociales en los cuales fueron gestadas una y otra. *A Theory of Justice* (1971) sería una obra que refleja la problemática de la justicia social propia de los años 60 caracterizada por los conflictos derivados de las diferencias de clases y razas y, sobre todo, por la discusión del rol de los gobiernos en las políticas de redistribución de la riqueza. Así, Rawls y su primera empresa “también reflejaban el tono general de los tiempos: una disposición amplia a creer que la actividad pública dirigida a disminuir las disparidades de ingresos (el corazón de tales requerimientos) no infringía la libertad liberal sino, más bien, representaba la expresión más apropiada de nuestros compromisos compartidos en relación a la equidad” [...] “A partir de los 70, en cambio, hubo una diferencia de énfasis. El movimiento de los derechos civiles desató un caudal de nuevas demandas provenientes de los grupos previamente marginados, definidos por género, orientación sexual, clase, edad, estado de salud, convicciones morales, y religión. Así, un asunto central de la política social comenzó a ser la legitimación de la diferencia” [...] “Ese movimiento por la diversidad provocó una reacción preocupada: la diversidad es una buena cosa, de seguro, pero entonces, ¿cuál es el pegamento que nos puede mantener juntos como sociedad?” [...] Los escritos recientes de Rawls (se refiere a los de la década del 80 en adelante), me parece, ejemplifican este cambio”. William A. Galston, *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, N.Y. 1991, pp. 141-142.

Otra dirección, también plausible, para entender el cambio de *Political Liberalism* en relación a *Theory* viene dado también por consideraciones exógenas a la obra, pero ahora no de naturaleza histórico culturales, sino teóricas. Como sabemos, en el ámbito de la filosofía política *A Theory of Justice* no fue del todo bien recibida por los llamados “comunitaristas”. Ellos formularon frente a la obra cumbre de Rawls un conjunto de objeciones que, al parecer,

perspectiva es, a su vez, demandada por el propio régimen democrático constitucional toda vez que en él la idea de pluralismo razonable no pretende ser anulada (como en otros tipos de regímenes políticos) sino integrada políticamente. Ahora bien, cómo ha de ser la concepción política de la justicia que mejor cumple el cometido precedente es precisamente de lo que trata *Political Liberalism*.

El cambio de enfoque que experimentó el pensamiento de Rawls, en todo caso, no fue súbito sino que responde a un proceso gradual dentro del cual *Political Liberalism* constituye una suerte de sistematización de ideas que Rawls había trabajado en diferentes artículos desde finales de los años 70. En efecto, “*The Basic Structure as Subject*” de 1978; “Kantian Constructivism in Moral Theory” de 1980; “The Basic Liberties and Their Priority” y “Social Unity and Primary Goods” ambos de 1982; “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical” de 1985; “The Idea of Overlapping Consensus” de 1987; “The Priority of Right and Ideas of the Good” de 1988, y “The Domain of the Political and Overlapping Consensus” de 1989, constituyen el antecedente conceptual de *Political Liberalism* y de alguna forma anuncian los desplazamientos teóricos que Rawls realiza a su propia teoría de la justicia. En tal sentido sería un error pensar que la publicación de *Political Liberalism* en 1993 representa una quiebra radical de su pensamiento precedente. De hecho, el propio término “*political liberalism*” aparece por vez primera en “The Idea of Overlapping Consensus” de 1987 en el mismo sentido en que será usado en la obra que nos ocupa. Dicho esto, estamos en condiciones de centrar nuestra atención en la noción de “liberalismo político”.

### **3.- Supuestos que especifican la noción de liberalismo político en *Political Liberalism***

Aun cuando los dos términos que designan la idea de “liberalismo-político” son

---

no pasaron del todo inadvertidas para el autor de *Theory*. En tal sentido, vid., Mulhall y Swift, *El Individuo Frente a la Comunidad*, Ediciones Temas de hoy, Madrid, 1996, Cap. 7. En todo caso estos autores no pretenden dar a entender que necesariamente la nueva obra de Rawls sea sólo una respuesta a sus críticos, sean estos comunitaristas o no; pero sí que de alguna manera la idea de “estabilidad” a la cual apela Rawls no parece suficiente para comprender de buena forma el cambio de énfasis de la obra.

familiares a la filosofía política desde hace mucho tiempo, el concepto mismo de “liberalismo político” es relativamente nuevo. Este hecho es, tal vez, el primero que llama la atención de Rawls. “No sé de ningún autor liberal de anteriores generaciones que haya expuesto claramente la doctrina del liberalismo político [...] Me resulta un gran misterio por qué la idea de liberalismo político no ha sido desarrollada mucho antes puesto que parece algo completamente natural dado el hecho del pluralismo razonable en la vida política.”<sup>401</sup>

De las palabras de Rawls se desprende que lo que caracteriza al liberalismo político es la toma de conciencia sobre las consecuencias que tiene el hecho del “pluralismo razonable” en la vida política y en la elección de una teoría de la justicia. En consecuencia, se entiende que un sistema es políticamente liberal en la medida en que admite en su seno un conjunto de cosmovisiones divergentes que, no obstante, conviven y aceptan un mismo sistema político. Ahora bien, esta aproximación a la noción de liberalismo político, pensamos, comporta tres ideas independientes pero conexas: *primera*, la idea de una concepción política independiente de las diferentes cosmovisiones presentes en el trasfondo cultural de una sociedad que se caracteriza, entre otras cosas, por la pluralidad de doctrinas (comprehensivas), y que incluso la fomenta como parte de su propia dinámica; *segunda*, la necesidad de limitar al poder político de manera tal que la pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables se halle garantizada; y, finalmente, *tercera*, una caracterización de las doctrinas comprehensivas como “razonables”. En tal sentido, esclareciendo estas ideas es posible lograr una adecuada comprensión de la noción de “liberalismo político” que, al parecer, maneja Rawls.

---

401.- John Rawls y Jürgen Habermas, *Debate sobre el Liberalismo Político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998, p. 76, nota 2. Rawls, con todo, entiende que al momento de escribir su *Political Liberalism* hay un conjunto de autores que ya han comenzado a trabajar este tema, incluso en direcciones muy similares a la suya propia. Los pensadores citados son Charles Larmore, Judith Shklar, Bruce Ackermann, y Joshua Cohen. Las afirmaciones de Rawls, obviamente, no pretenden desconocer la reflexión política y económica que desde el siglo XVI en adelante se desarrolló en el seno de la tradición liberal, sino simplemente poner de manifiesto que, hasta la fecha de la publicación de *Liberalismo Político*, la teoría liberal no ha trabajado con la profundidad requerida las consecuencias que trae el pluralismo razonable en la vida política. Para un estudio sobre el desarrollo de la teoría liberal general (política y económica) en el tiempo, véase John Gray, *Liberalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

### 3.1.- *Las notas definitorias de una concepción políticamente liberal*

En el contexto de *Political Liberalism* que una teoría sea política significa: (I) que los principios que la definen se aplican sólo a la estructura básica de una sociedad democrática constitucional; (II) que la teoría misma se presenta como independiente de las diferentes doctrinas comprensivas que constituyen el trasfondo cultural de la sociedad, y (III) que los principios que la informan expresan ideas latentes en el acervo cultural de la tradición democrática constitucional. A su vez, que una teoría sea liberal mienta la idea de que en ella (I) se establecen de manera expresa un conjunto de libertades y derechos; (II) las libertades, derechos y oportunidades personales tienen prioridad frente a otras consideraciones de carácter político, como el beneficio del Estado o el bienestar social agregado; (III) hay un especial interés en la provisión y aseguramiento de medios polivalentes para garantizar a todos los ciudadanos el desarrollo de los diferentes planes de vida individual dentro de una comunidad.

De la combinación de las notas precedentes se sigue que, para Rawls, una teoría es de naturaleza políticamente liberal cuando la regulación de los elementos esenciales de la constitución y los problemas básicos de justicia social son resueltos a la luz de principios de justicia (elegidos bajo condiciones selectas derivadas de las propias ideas presentes en el trasfondo de una cultura democrática constitucional) independientes de las diversas doctrinas religiosas, filosóficas o morales comprensivas, cuyo contenido básico es la protección de la libertad individual y la garantía del desarrollo individual.

Pues bien, una vez que se ha definido que el ámbito de aplicación de la teoría es lo político y que éste, a su vez, es independiente de doctrinas comprensivas de carácter filosófico, religioso o moral, y que el reconocimiento del valor del individuo conlleva necesariamente cierta limitación a los poderes públicos y la aceptación de la pluralidad social, resulta ser que las notas definitorias del liberalismo político quedan comprendidas en seis características básicas: (I) el objeto a ser regulado por los principios de justicia es la estructura básica de la sociedad, y más específicamente aún, los elementos

esenciales de la constitución y las cuestiones de justicia básica (*the importance of the basic structure of the society in social justice*); (II) el liberalismo político es una concepción política y no una doctrina comprensiva (*a political conception*); (III) las razones en que se apoya hay que buscarlas en el trasfondo cultural de una sociedad democrática y constitucional que admite en su seno un conjunto de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas pero razonables (*reasonable pluralism*); (IV) el liberalismo político representa un punto de vista libre e independiente de las diferentes cosmovisiones que pudieran sustentar los ciudadanos (*a free standing view*); (V) los argumentos ofrecidos en la arena política han de ser razonables, lo que no significa que sean afirmados por todos (*principle of conversational constraint*); (VI) la discusión política informada por el reconocimiento de la diversidad individual ha de ser orientada por un discurso político que esté en condiciones de hacer públicas las razones de apoyo a una concepción de la justicia social en condiciones que todas las personas razonables puedan aceptar (*the public reason*).<sup>402</sup>

Estas seis notas definitorias del liberalismo político en su conjunto tienen como trasfondo el problema al que se enfrenta la teoría política liberal una vez que asume el hecho del pluralismo razonable, a saber, ¿cómo lograr la unidad política en la diversidad social? La diversidad social, que a primera vista parece ser un elemento potencialmente desestabilizador del sistema político, no es para una concepción liberal sino la expresión del libre ejercicio de la razón humana y, por lo mismo, lejos de ser una amenaza para el sistema democrático constitucional (que es el que está de trasfondo) constituye el necesario producto del mismo cuando sus instituciones están adecuadamente diseñadas. En tal sentido, la pluralidad se convierte en un valor político y la tolerancia en un concepto normativo que constriñe al propio poder político.

---

402.- Una consideración más detallada de estos puntos se encuentra en Bruce Ackerman, "Political Liberalism", en *The Journal of Philosophy*, Vol. XCI, number 7, July 1994, pp. 365-368. Este autor, en todo caso, propone otra ordenación de los elementos.

### 3.2.- El principio de legitimación liberal y el hecho de la opresión

Desde el punto de vista de una concepción política liberal la pluralidad de perspectivas que se da en el seno de la sociedad es una consecuencia necesaria del libre ejercicio de la razón en condiciones adecuadas. Este hecho demanda, a su vez, de la concepción política de naturaleza liberal (es decir, de sus principios y las instituciones sociales diseñadas de acuerdo a ellos) cierta autonomía<sup>403</sup> en relación a las diferentes doctrinas comprensivas, sean éstas religiosas, filosóficas o morales. Con todo, la independencia o autonomía requerida por el liberalismo político no deriva de una idea escéptica respecto al contenido de las diferentes doctrinas y a la imposibilidad de la razón para dar cuenta de manera satisfactoria de ciertos valores morales.<sup>404</sup> Por el contrario, la independencia y distanciamiento de la teoría política frente a las variadas doctrinas comprensivas deriva de una base moral determinada: la afirmación de ciertos valores “políticos” presentes y reconocidos por la tradición democrática constitucional (específicamente las ideas de libertad e igualdad de los ciudadanos).

La independencia que asume la concepción política liberal demanda, por lo dicho, una cierta toma de posición, por un lado, respecto a los poderes

---

403.- En *Political Liberalism* la expresión “autonomía” tiene un sentido muy preciso: denota la presencia de un ámbito normativo independiente en cuyo seno es posible distinguir un conjunto de valores propios, o con un sentido independiente y característico para ese ámbito. En palabras de Rawls, “una visión es autónoma, entonces, porque en su representación de un orden, los valores políticos de la justicia y la razón pública (expresados por sus principios) no son simplemente presentados como un requerimiento moral impuesto externamente. Ni son exigibles a nosotros por otros ciudadanos de quienes no aceptamos sus doctrinas comprensivas. Más bien, los ciudadanos pueden entender que aquellos valores se fundan en su razón práctica en unión con la concepción política de ciudadanos libres e iguales y la de sociedad como sistema equitativo de cooperación social. En la afirmación de la doctrina política como un todo nosotros, en tanto ciudadanos, somos asimismo autónomos, políticamente hablando. Una concepción política autónoma, proporciona, entonces, una base apropiada y una ordenación de los valores políticos para un régimen constitucional caracterizado por el pluralismo razonable” (PL., pp. 98-99). Rawls, pensamos, mantiene esta misma idea de autonomía tanto para referirse a la “autonomía plena de los ciudadanos en la sociedad bien ordenada”; como para referirse a la “razonable psicología moral” que suponen los ciudadanos.

404.- En esta misma dirección apuntan las palabras de R. Dworkin: “El liberalismo no puede basarse en el escepticismo. Su moral constitutiva exige que los seres humanos sean tratados como iguales por su gobierno, no porque no exista lo correcto o lo incorrecto en la moral política, sino precisamente porque eso es lo correcto”. Dworkin, *Liberalismo*, Constitución y Democracia, Ed. La Isla de la Runa, Buenos Aires, 2003, p.39.

públicos institucionalizados y, por otro, respecto al contexto en el cual se desenvuelve la teoría. De ese modo está en condiciones de hacer frente a lo que Larmore ha conceptualizado como los dos problemas característicos de la teoría política liberal. Estos problemas son: a) el establecimiento de límites a los poderes gubernamentales, en virtud de la subordinación de dichos poderes a la idea rectora de bien común. Y, b) el reconocimiento de las diferentes cosmovisiones que afirman los ciudadanos y sus implicaciones sobre lo que ha de entenderse por “una buena vida”, o “una buena forma de vida”.<sup>405</sup>

En *Political Liberalism*, pensamos, ambos temas (el de los límites del poder institucional y de la pluralidad de doctrinas dentro de un sistema democrático) aparecen hábilmente conectados bajo las ideas de “principio de legitimación liberal” (*liberal principle of legitimacy*) y del “hecho de la opresión” (*the fact of oppression*).<sup>406</sup>

Conforme al ideario liberal, la legitimidad del poder político (que siempre es de naturaleza coercitiva) descansa en el hecho de que su ejercicio es “apropiado y, por tanto, justificable sólo cuando es ejercido conforme a una constitución cuyos fundamentos es razonable esperar que todos los ciudadanos afirmen a la luz de principios e ideas aceptables para ellos en cuanto razonables y racionales. Este es el principio de legitimidad liberal.”<sup>407</sup> Esta idea, como veremos más adelante, se conecta con la de “razón pública” y “estabilidad política”. De momento lo importante es destacar que el principio liberal de legitimidad del ejercicio del poder político impone desde la perspectiva de una teoría liberal como la de Rawls un límite interno al ejercicio del poder político mismo: su ejercicio ha de realizarse conforme a principios e ideales consagrados a nivel institucional que han sido objeto de consenso por parte de ciudadanos razonables y racionales. Esto, en todo caso, no es sino la consecuencia lógica de concebir al poder político mismo como “poder público,

---

405.- Vid., Charles Larmore, “Political Liberalism,” *Political Theory*, Vol. 18, number 3, August 1990, pp. 339-340.

406.- La limitación del poder público y el hecho del pluralismo son conectados por Rawls bajo la idea de legitimidad del uso de la fuerza del estado. De hecho, Rawls piensa que la única manera en que el pluralismo en una sociedad democrática puede desaparecer es, precisamente, mediante el uso opresivo de la fuerza del Estado por parte de una doctrina comprensiva determinada.

407.- PL., p. 217.

esto es, (el poder) de ciudadanos libres e iguales actuando como cuerpo colectivo”.<sup>408</sup>

A su vez, la idea del “hecho de la opresión”, supone que puesto que un sistema democrático, por su propia dinámica interna, propende al pluralismo de doctrinas, la supresión de tal pluralismo, que no es sino el resultado del ejercicio de la razón en un marco de derechos y libertades básicas, sólo es posible mediante el uso de la coacción estatal.<sup>409</sup>

En consecuencia, el límite de la intervención estatal viene dado por la garantía de derechos y libertades básicas a los ciudadanos; derechos y libertades cuyo ejercicio en un marco de instituciones libres y justas redundan en un razonable pluralismo de visiones de mundo que descartan imponerse mediante el uso del poder coercitivo del Estado. Ahora bien, si esto es así y si el pluralismo es una característica propia de un sistema democrático moderno es precisamente porque tras la limitación del poder institucional se encuentra la adopción de una concepción política independiente de las diferentes doctrinas comprensivas. En el caso específico de *Political Liberalism* esa concepción política hunde sus raíces en una determinada idea del ciudadano y sus relaciones con la comunidad y la cultura. En efecto, el reconocimiento de ciertos límites a la actuación de los poderes del estado y el reconocimiento y valoración de la diversidad razonable (que fuerza un punto de mira político independiente) descansan en la idea común a las teorías liberales de que el centro de la actividad política lo constituye el individuo-ciudadano y el desarrollo de sus intereses de orden superior. En tal sentido, “los individuos deben disponer de los recursos y libertades para vivir sus vidas conforme a sus

---

408.- PL., p. 216. (El paréntesis es nuestro).

409.- Un hecho general relacionado con el “hecho del pluralismo” es, dice Rawls, “que un entendimiento compartido a lo largo del tiempo sobre una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral, sólo puede ser mantenido mediante el uso opresivo del poder estatal. Si pensamos en la sociedad política como una comunidad unida por la afirmación de una y la misma doctrina comprensiva, entonces el uso opresivo del poder estatal es necesario para la comunidad política. En la sociedad de la Edad Media, más o menos unida por la afirmación de la fe Católica, la Inquisición no fue un accidente; la supresión de la herejía era necesaria para conservar la creencia religiosa compartida. Lo mismo vale, creo, para cualquier doctrina filosófica y moral comprensiva razonable, sea religiosa o no. Una sociedad unida por una razonable forma de utilitarismo, o sobre un liberalismo razonable como el de Kant o Mill, podría exigir de la misma forma las sanciones del poder estatal para mantenerse a sí misma. Llamo a esto ‘el hecho de la opresión’” PL., p. 37.

creencias sobre el valor, sin ser presionados o castigados por sus religiones no ortodoxas, sus prácticas sexuales, etc. Por ello, el liberal tradicional se ocupa de las libertades civiles y personales. Además, los individuos deben tener las condiciones culturales requeridas para lograr una toma de conciencia respecto de las diferentes visiones de la vida buena, a fin de adquirir la habilidad e inteligencia para examinar y reexaminar esas visiones.”<sup>410</sup>

### 3.3.- *Pluralismo razonable y doctrinas comprensivas razonables*

Sin embargo, para que pueda darse un consenso en torno a una concepción política no basta con que en la sociedad se de el “hecho del pluralismo”. En este punto las ideas de “pluralismo razonable” y “doctrina razonable” tienen un importante papel a la hora de entender en qué sentido una concepción política es “independiente” frente a las diferentes cosmovisiones que pueden sustentar los ciudadanos.

En un régimen político liberal una concepción política de la justicia ha de posibilitar el entendimiento entre diferentes doctrinas, cada una de ellas desde su propio ángulo. La posibilidad de este entendimiento compartido en la diferencia supone la idea de “tolerancia”,<sup>411</sup> pero no como mera aceptación de

---

410.- Will, Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Guildford and King's Lynn, 1991. Esta visión del sujeto como principio legitimador de la actividad social institucionalizada, incluso en un estado democrático y aún limitada sólo a lo político, no obstante, ha despertado desde antiguo un conjunto de críticas. Por citar sólo algunas, de acuerdo a los críticos del liberalismo, la concepción política de carácter liberal desconoce el papel modelador de la conducta moral que desempeña la comunidad social y política; pero, además, la teoría liberal pasa por alto el significativo hecho de que la posibilidad de elección individual viene dada por las posibilidades que brinda el entorno social. Además, la idea liberal de centrar la atención en la protección de libertades, derechos e instituciones jurídicas supone una cristalización de las sociedades que no permite dar cuenta del carácter dinámico de la vida social. En relación con este punto es especialmente interesante el capítulo I (*Liberalism*) del libro de W. Kymlicka. Con todo, muchos de los argumentos en contra de la teoría política liberal de Rawls son idénticos a los que los críticos comunitaristas habían esgrimido en contra de *Theory*. Pero además, a las viejas quejas comunitaristas ahora hay que agregar la aguda crítica que despertó *Political Liberalism* en el mundo de la filosofía política francesa. En tal sentido véase por ejemplo Paul Ricoeur, “The Plurality of Sources of Law”, en *Ratio Juris*, Volume 7, number 3, december 1994, pp. 272 ss.

411.- Dentro del pensamiento liberal la idea de “tolerancia” tiene una importancia capital. Es la expresión del valor del ciudadano en cuanto libre e igual y el punto de partida para la evaluación de la sociedad y su sistema de valores y preferencias. En este sentido, T.M. Scanlon ha hecho notar que tras el problema de la tolerancia política y la garantía formal del

una situación de hecho. En efecto, la idea de “tolerancia”, en este contexto, no puede ser entendida como un mero “*modus vivendi*”, es decir, un acuerdo estratégico y provisorio entre grupos rivales equiparados en fuerza, que se justifica única y exclusivamente por una cuestión de conveniencia práctica.<sup>412</sup>

Ahora bien, puesto que la idea de “*modus vivendi*”, con su manifiesto ascendente pragmático, no se presenta como la noción idónea para dar cuenta de un acuerdo respecto de una concepción política por las razones adecuadas, tanto por expresar una idea escéptica de la moral, como por aportar razones demasiado débiles para que un sistema político social pueda mantenerse estable en el tiempo, Rawls ha de buscar el fundamento de la independencia

---

libre ejercicio de los derechos ciudadanos, la idea misma de tolerancia supone, para el régimen liberal, un acuerdo profundo de las bases sociales en orden al “valor mismo” de la tolerancia como modeladora de la sociedad y sus miembros y de las posibles formas de ordenación y vida sociales. Así, “una sociedad tolerante, quiero decir, es una de carácter democrático en sus políticas informales. Este tipo de democracia supone cuestiones relativas al derecho y las instituciones (cuestiones, por ejemplo, sobre la regulación de la expresión). Pero supone también, de manera importante e irreductible, una cuestión de actitud”. (T.M. Scanlon, *The Difficulty of the Tolerance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 190). Esta “cuestión de actitud” supone el reconocimiento por parte de los ciudadanos de la legitimidad de los diferentes puntos de vista (no todos, claro está) al descartar que la sociedad per se tenga ciertos valores independientes de las diferentes visiones de los individuos que la componen. La tolerancia así entendida, comporta el valor del reconocimiento público de los valores políticos asociados a todo ciudadano; mientras que la intolerancia produce una suerte de alienación del mismo. Ahora bien, aun cuando la práctica de la tolerancia no es un asunto ni fácil ni trivial es, en todo caso, posible. Ello es así, porque los valores en que se funda (políticos) tienen, en el régimen político constitucional, un mismo significado, cosa que no sucede, por ejemplo, con los diferentes valores morales y su ordenación dentro de las diferentes doctrinas. “La tolerancia en el nivel de la sociedad política es un asunto diferente (a la que se demanda en un grupo privado). Los bienes en juego aquí, tales como el derecho a voto, el acceso a cargos públicos, y la participación en el foro público, no pierden su significado si ellos se aplican a personas con quienes no estamos de acuerdo respecto al tipo de sociedad que queremos tener, o incluso de aquellos que reniegan sus principios más básicos”. (T.M. Scanlon, Op.cit., p. 195. El paréntesis es nuestro).

412.- Es decir, como “un acuerdo estratégico entre grupos sociales antagonistas, ninguno de los cuales está en condiciones de imponer a los otros su visión sobre la vida sin asumir un costo que se presenta como intolerable. Que algunas veces sea posible desarrollar razones de peso en favor de la idea liberal de tolerancia sobre fundamentos pragmáticos de este tipo parece difícil de negar. Históricamente, el papel jugado por tales consideraciones ha sido a menudo crucial. Pero, una defensa de la tolerancia que descansa enteramente sobre fundamentos pragmáticos no parece idónea para considerar el contenido moral de la idea de tolerancia, y, en cualquier caso, ésta conserva su fuerza sólo en la medida en que el balance de fuerzas en el interior de la sociedad se mantiene. Si un grupo gana suficiente peso, de inmediato surge la tentación de una política de intolerancia y el argumento pragmático no tiene la aptitud de dar razones para resistir dicha tentación.” Samuel Scheffler, “The Appeal of Political Liberalism”, *Ethics*, Vol. 105, October 1994, number 1, p. 5.

de la concepción política y de la tolerancia entre las diferentes doctrinas comprensivas en ciertos valores políticos presentes en el acervo cultural de una sociedad moderna democrática y constitucional.<sup>413</sup> Es en este contexto donde cobran importancia las ideas de “pluralismo razonable” y “doctrinas comprensivas razonables”. Ambas ideas, más adelante, conectarán con la noción de “consenso entrecruzado”, concepto que constituye una de las piezas novedosas de *Political Liberalism*.

A la idea de “pluralismo razonable” llega Rawls tras una reconsideración de la noción de “sociedad bien ordenada”. En efecto, una vez que se ha abandonado la visión idealizada de una sociedad estabilizada mediante una sola doctrina comprensiva (tal como pasaba en *Theory*) es menester redefinir idea de sociedad bien ordenada con el fin de incorporar a ella el hecho del pluralismo de las doctrinas comprensivas.<sup>414</sup> Esto significa que la sociedad

---

413 .- No todos están de acuerdo en dotar a la expresión “modus vivendi” de un contenido negativo. De hecho, John Gray propone abandonar la idea liberal neutral o perfeccionista para adherir a un “ideal” de “modus vivendi”. Si no entendemos mal el razonamiento de este autor es el siguiente. El liberalismo, sea éste de naturaleza neutral o perfeccionista en lo que a valores concierne, ingenuamente intenta huir del conflicto que produce la diversidad de modos de vida. Este intento obedece a la creencia liberal de que es posible, con la debida diligencia, identificar un modelo de vida buena que admite, por cierto, alguna diversidad existencial. En el caso específico del liberalismo, este ideal de vida buena se relaciona con la idea de “autonomía” (sea ésta moral o política). Pero el liberalismo falla en su intento al no considerar de manera seria la noción misma de “pluralismo” (lo mismo hace el comunitarismo, en todo caso). En efecto, cuando se acepta que lo que está en juego es la idea misma de “vida buena” (sea esta individual o una que se pretenda asociar a un determinado tipo de comunidad) es menester renunciar a cualquier intento por definir o proteger una tal vida y limitarse a garantizar, mediante un ideal de modus vivendi, la producción constante y pacífica de diversos modos de vida inconmensurables entre sí y que han de ser necesariamente fuente inagotable de conflictos entre, por ejemplo, vidas liberales, comunitarias o, incluso, híbridas. Pues, “ningún cambio en la forma de pensar puede volver negociables todos los conflictos entre modos de vida. La coexistencia pacífica no es un valor a priori que necesariamente honrarán todos los seres humanos. Algunos conflictos sociales y políticos son insolubles por la vía de la razón. Los términos del modus vivendi entre modos de vida no pueden ser deducidos de verdades universales respecto del ser humano, como Hobbes imaginaba que podría derivarse su contrato con el soberano. Nada hay en la circunstancia humana o en la naturaleza del accionar humano en virtud de lo cual la coexistencia pacífica constituya siempre un bien predominante. Que esto es así, se sigue de la afirmación medular de la teoría ética de la pluralidad de valores, que niega que los bienes rivales respetados por los diferentes estilos de vida –o, para el caso, por cualquier modo de vida- puedan clasificarse en alguna jerarquía de tipo general”. John Gray, “Pluralismo de Valores y Tolerancia Liberal”, en *Estudios Públicos*, 80, 2000, pp. 90-91.

414.- Rawls incorpora también en el contexto de la sociedad bien ordenada aquellas dos ideas que hemos señalado constituyen dos de los grandes problemas de toda teoría política liberal: 1) El hecho de la opresión. Mediante esta noción, como ya dijimos, se quiere dar

bien ordenada, además de seguir singularizada por las tres notas que ya estaban presentes en la obra de 1971 –una sociedad en la que (1) cada uno de sus miembros acepta y sabe que los otros aceptan unos mismos principios de justicia; (2) en la que es de público conocimiento que su estructura básica satisface dichos principios o, por lo menos, hay buenas razones para pensar que así es, y (3) se trata de una sociedad en la que sus ciudadanos tienen un normalmente efectivo sentido de la justicia de manera tal que generalmente cumplen con las instituciones básicas de la sociedad– está caracterizada como una sociedad plural.

Esta pluralidad, en todo caso, no es producto de un mero disenso entre diferentes cosmovisiones derivadas de intereses y perspectivas individuales, sino que deriva precisamente del ejercicio libre de la razón en el seno de instituciones libres. En esta dirección “el hecho del pluralismo razonable debe ser distinguido del hecho del pluralismo como tal. El hecho del pluralismo razonable es el hecho de que las instituciones libres tienden a generar no simplemente una variedad de doctrinas y visiones, tal como uno podría esperar de los diferentes intereses de la gente y de su tendencia a centrar su atención en puntos de vista restringidos. Más bien, se trata del hecho de que entre las visiones que se desarrollan existe una diversidad de doctrinas comprensivas razonables. Esas son las doctrinas que ciudadanos razonables afirman y a las que el liberalismo político debe dirigirse. Ellas no son simplemente el resultado de intereses de clase o de la tendencia comprensible de la gente a ver el mundo político desde un punto de vista limitado. En efecto, ellas son en parte el producto de una razón práctica libre dentro de un marco de instituciones libres.”<sup>415</sup>

Así pues, una doctrina comprensiva es razonable cuando es sustentada por ciudadanos razonables. En *Kantian Constructivism* Rawls había caracterizado la razonabilidad como la capacidad para proponer y respetar términos equitativos de cooperación. Ahora agrega a ello el reconocimiento por

---

cuenta del hecho de que para que una doctrina comprensiva imponga la supresión de sus adversarios requiere necesariamente el uso de la fuerza. 2) El hecho del consentimiento general de los ciudadanos en orden a la mantenimiento del sistema político (principio de legitimación liberal). Vid., PL., pp. 37-38.

415.- PL., pp. 36-37.

parte de los individuos de los límites a los que está sujeta la actividad judicial. Ello quiere decir que tanto a nivel de la razón teórica como de la razón práctica es posible descubrir en la actividad judicial de los ciudadanos juicios de naturaleza problemática. Rawls señala tres tipos de juicios que generalmente los ciudadanos han de realizar y respecto a los cuales eventualmente se presentará algún tipo de problema: a) aquellos que dicen relación con la consideración de nuestros variados fines vitales y del lugar que ellos tienen en nuestro sistema general de preferencias; b) aquellos referidos a la valoración de las demandas propias y ajenas, y de las demandas que se suscitan entre terceros y, c) aquellos mediante los cuales valoramos nuestros sistemas de pensamiento y los límites de nuestra razón.

En estos tres tipos de juicios podemos encontrar desacuerdos razonables entre los ciudadanos incluso están sinceramente dispuestos a ventilar racionalmente sus diferencias. La explicación del desacuerdo razonable se encuentra en lo que Rawls denomina “las cargas del juicio”.<sup>416</sup> Por ellas entiende Rawls los obstáculos que conlleva el correcto ejercicio de las facultades racionales y judiciales de ciudadanos libres e iguales, con una estructura moral de personalidad desarrollada y un correcto sentido de la justicia, y que impiden el consenso entre ciudadanos racionales sinceramente dispuestos a ponerse de acuerdo. Esos factores son muy variados. Afectan a los criterios de evidencia y a la ponderación de los elementos relevantes en un caso particular, tienen que ver con problemas derivados de imprecisiones conceptuales y con los elementos que los sujetos extraen de su propia experiencia vital. En efecto, en muchos casos problemáticos la evidencia empírica o científica es conflictiva y compleja; aun cuando haya acuerdo sobre cuáles son las consideraciones relevantes del caso puede haber desacuerdo

---

416 «El primer aspecto básico de lo razonable [...] es la disposición a proponer términos equitativos de cooperación y a cumplir con ellos con tal que los demás también lo hagan. El segundo aspecto básico, tal como ahora lo reformulo, es la disposición a reconocer las cargas del juicio y a aceptar sus consecuencias para el uso de la razón pública a la hora de dirigir el ejercicio legítimo del poder político en un régimen constitucional. [...] La idea del desacuerdo razonable implica dar cuenta de las fuentes o causas de desacuerdo entre personas razonables tal como las hemos definido. A esas fuentes voy a referirme como “las cargas del juicio” [...] Las fuentes del desacuerdo razonable —las cargas del juicio— entre personas razonables son los múltiples obstáculos implícitos en el ejercicio correcto (y concienzudo) de nuestras facultades de razón y juicio en el curso ordinario de la vida política” PL., p. 54 ss.

en torno a la valoración de las mismas; los conceptos que usamos en nuestros juicios muchas veces son vagos e imprecisos; la manera en que valoramos los hechos y las ideas depende en gran medida de nuestra experiencia vital y, finalmente, nuestra experiencia vital misma y el sistema de valores que apreciamos depende del contexto socio-cultural en el que nacemos y nos desarrollamos, por lo que resulta ser que los juicios referidos a nuestro sistema de fines y el de los otros, nuestra valoración de las demandas propias y ajenas y la valoración de nuestros sistemas de pensamiento en su conjunto pueden resultar ser bastante problemáticos y razonablemente conflictivos. Todo ello dejando de lado los problemas que se suscitan de manera no razonable a propósito de estos juicios, es decir, aquellos desacuerdos que surgen de intereses particulares o de grupos, de inclinaciones personales o simplemente de prejuicios.<sup>417</sup>

Pues bien, ciudadanos razonables en el sentido precedente, esto es, conscientes de las cargas del juicio y por consiguiente de la posibilidad de discrepancias razonables, sólo afirman doctrinas comprensivas razonables. Este punto es fundamental en la concepción política de Rawls. En efecto, desde su perspectiva la divergencia se justifica razonablemente por el libre ejercicio de la razón, vale decir, la divergencia misma es racional y razonable, y no meramente producto de cierto error en la percepción de la realidad. En tal sentido, “muchos de nuestros juicios más importantes se realizan bajo condiciones en las que no es de esperar que personas conscientes en pleno uso de su razón, incluso luego de una discusión libre, hayan de arribar todas a la misma conclusión. Algunos juicios razonablemente conflictivos (especialmente importantes son los comprendidos bajo las doctrinas comprensivas de la gente) pueden ser verdaderos, otros falsos; es posible que todos sean falsos. Estas cargas del juicio son de primera importancia para la idea democrática de tolerancia.”<sup>418</sup> El pluralismo razonable se da cuando personas con creencias religiosas, morales y filosóficas comprensivas diferentes, que reconocen las cargas del juicio, están dispuestas a entenderse sobre los términos básicos de la convivencia sin invocar sus convicciones

---

417.- Vid., PL., pp. 56-57.

418.- PL., p. 58.

comprehensivas ni pretender imponerlas a los demás mediante el poder coactivo del Estado. El pluralismo razonable excluye doctrinas sectarias y credos integristas, que, creyéndose en posesión de la verdad, atribuyen a errores o mala fe las discrepancias con sus ideas y creen que es legítimo hacer uso del poder coercitivo del Estado para imponerlas.

Finalmente, Rawls se cuida mucho de precisar que la categoría de lo “razonable” que entra como atributo de una doctrina comprensiva tiene un carácter eminentemente político. Ello supone que (I) el reconocimiento de una doctrina como razonable no implica ningún tipo de superioridad epistémica en términos de pretensión de verdad; (II) las doctrinas razonables están llamadas a presentar sus argumentos en el espacio de la razón pública y allí defender el valor de sus ideas.

Que la categoría de lo razonable en este contexto se adscriba principalmente al ámbito de lo político genera lo que Raz ha denominado una abstinencia epistémica en Rawls. De acuerdo a esta idea, Rawls renuncia en *Political Liberalism* a presentar su teoría de la justicia desde la perspectiva de una doctrina comprensiva sobre lo correcto que tiene la pretensión solapada de presentarse como el discurso ético “verdadero” en desmedro de otras doctrinas comprensivas en competencia. Esta estrategia le permite a Rawls justificar su teoría en términos únicamente políticos y sustraer a *justice as fairness* de la contienda sobre el sentido último de la vida. Ahora, desprovista la justicia como equidad de una connotación ética comprensiva, la teoría está lista para resolver el problema de la necesaria unidad política en el contexto de una sociedad ideológicamente diversa.<sup>419</sup>

---

419.- Vid., Raz, Joseph, “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”, *Philosophy and Public Affairs*, number 19, 1990, p. 9. Junto con la idea de abstinencia epistémica, Raz caracteriza la concepción política de Rawls con otras tres ideas: la idea de “aplicación limitada” de la teoría; la de “autonomía”, y la de “fundamentación débil”. La idea de “aplicación limitada” de la teoría en el contexto de *Political Liberalism* distancia a Rawls, según Raz, de su propuesta de 1971. En efecto, ahora la concepción política de *justice as fairness* se circunscribe a “la estructura social básica de una sociedad democrática constitucional moderna”, con lo cual “la nueva limitación de la aplicabilidad de la teoría no sólo está diseñada para hacerla política y no metafísica, sino también para interpretarla de manera realista frente a las circunstancias contemporáneas, y remover cualquier traza de utopía”. (Op.cit., p.6) Pues bien, esas circunstancias contemporáneas de una sociedad democrática moderna entran en la teoría no sólo como un supuesto sobre el cual trabajar, sino que determinan el rol y función de la concepción misma. En efecto, en una sociedad democrática moderna caracterizada por el

Esta abstinencia epistemológica de *Political Liberalism* es congenial con otra idea propia de la teoría política liberal: es necesario sustraer de la discusión política aquellas materias respecto de las cuales existen buenas razones para pensar que ha de haber un profundo disenso. Si lo que se busca es alcanzar un consenso político por solapamiento, no parece razonable discutir sobre la “verdad” de los principios morales, toda vez que se trata de una cuestión sustancialmente controvertida que remite, por lo general, a posiciones irreconciliables entre las diferentes doctrinas comprensivas de naturaleza religiosa, filosófica o moral. En *Kantian Constructivism in Moral Theory* Rawls ya había adelantado el punto al señalar en su tercera lectura que “más que pensar los principios de justicia como verdaderos, es mejor decir que ellos son los principios más razonables para nosotros, dada nuestra concepción de las personas como libres e iguales y miembros plenamente cooperantes de una sociedad democrática.”<sup>420</sup> Esta estrategia le permite a Rawls enfocar la discusión sobre los principios de justicia desde una perspectiva únicamente política que, según él piensa, hace posible un consenso por solapamiento. Esta forma de proceder, propia de las concepciones políticas liberales, se conoce como método de la evitación

---

hecho del pluralismo de los diferentes agentes sociales, el rol y función de la teoría política, además de proponer principios rectores de justicia, ha de ser el de encauzar las diferentes cosmovisiones hacia un consenso político que genere estabilidad social. Para lograr tal fin es menester que la teoría renuncie a una fundamentación profunda de sus postulados y se concentre en una “fundamentación débil” de los mismos. Es decir, la teoría parte sólo desde algunas pocas ideas básicas presentes en la cultura política democrática, sin apelar a visiones comprensivas de la naturaleza humana y la sociedad. Con todo, esta fundamentación débil que demanda el hecho del pluralismo emana de otros elementos: “la autonomía de la teoría de la justicia” y “la abstinencia epistémica”. “Como Rawls explica, su teoría 'no ha de ser entendida como una concepción moral comprensiva que se aplica al orden político', o a nuestras circunstancias históricas concretas. Naturalmente, una teoría puede haber limitado su aplicabilidad simplemente mediante la estrategia de restringir a una materia particular o a circunstancias particulares una conclusión afirmada por una teoría universal. Pero la teoría de Rawls no es la aplicación de una doctrina moral general. Es una teoría política autosuficiente, que no se justifica por su relación con una doctrina moral amplia. Esta es la explicación de su fundamentación débil: ella no parte con verdades morales generales sino con el material dado en nuestra cultura común, el cual es tenido como un hecho, independiente de su validez o verdad. Y no va más lejos.” (Op.cit., p. 8)

Con todo, estas cuatro ideas que Raz cree presentes en *Political Liberalism* no están ajenas a la polémica. Más adelante, cuando tratemos sobre la relación entre las diferentes doctrinas comprensivas y la concepción política de justice as fairness volveremos sobre este punto.

420 .- KC., p. 340.

(*method of avoidance*) y permite, en teoría, un margen de comunicación y consenso razonable entre las diferentes doctrinas comprensivas presentes en la sociedad liberal. Más adelante volveremos con mayor detalle sobre el *method of avoidance*.

Recapitulando. *Political Liberalism* es una obra de teoría política que pretende, entre otras cosas, resolver el problema de la estabilidad de un sistema político caracterizado por el hecho del pluralismo razonable. Aunque en ella Rawls se aparta del enfoque que había dado al particular en *Theory*, no abandona el enfoque moral del problema en aras de un punto de mira sociológico del mismo, pues la cuestión de la estabilidad sigue siendo un problema “moral” que atañe a la justicia y que demanda una solución por “las razones correctas”.

Para lograr con éxito su cometido, en todo caso, la obra renuncia a fundamentar y desarrollar una visión comprensiva de la persona y la sociedad, limitando su ámbito de investigación, por un lado, a los principios de justicia llamados a informar una sociedad democrática constitucional y, por otro, al estudio de las bases de consenso efectivamente posibles en una sociedad así caracterizada. Rawls, en esta nueva empresa, combina dos estrategias de aproximación al problema: por una parte, centra la atención de la teoría en una esfera restringida del campo posible de lo político: las cuestiones relativas a los “elementos esenciales de la constitución” y a los “problemas de justicia básica”. Por otra parte, con el fin de propiciar un consenso entre personas que sustentan doctrinas comprensivas (razonables) diferentes, propone la elaboración de una teoría de la justicia que pueda presentarse como independiente de doctrinas de carácter religioso, moral e incluso filosófico comprensivas.

La estrategia de *Political Liberalism* –limitación del campo de investigación a las cuestiones políticas relativas a “los elementos esenciales de la constitución” y a los “problemas de justicia básica”, y búsqueda de un consenso limitado a dichas materias por parte de ciudadanos que abrazan doctrinas comprensivas diferentes, pero razonables– se completa mediante la renuncia a cualquier tipo de pretensión epistémica de la teoría misma. El eventual consenso que pueda generar la concepción política propuesta y la

estabilidad social que se pueda seguir de la implementación institucional de los principios de justicia propuestos no depende de la verdad de la teoría, sino más bien de su razonabilidad, es decir, con su capacidad para ser aceptada por ciudadanos razonables que abrazan doctrinas comprensivas diferentes.

Ahora que tenemos una visión general del trasfondo del que surge y de la problemática de la que se hace cargo, estamos en condiciones de reparar en el contenido de *Political Liberalism*. En tal sentido, a continuación ofreceremos una visión sobre las variaciones que experimenta la obra en relación *Theory* para luego, en el apartado siguiente, hacernos cargo de las nuevas ideas que forman parte de su núcleo argumentativo.

#### **4.- *Political Liberalism*: una aproximación general a la obra. Viejas ideas desde un nuevo punto de vista**

*Political Liberalism* intenta resolver un problema político práctico, a saber, cómo ha de ser una concepción política de la justicia que sea capaz de establecer justos términos de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales pero profundamente divididos por doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Para resolver este problema, la obra vuelve a la idea de contrato social, y, tal como ocurría en *Theory*, Rawls echa mano de un sofisticado dispositivo conceptual que sirve para conectar la teoría en diferentes momentos de su desarrollo.

Este dispositivo conceptual de representación es la “posición original” y los momentos que mediante él se conectan son, por una parte, la elección, en condiciones selectas, de principios de justicia para la estructura básica de la sociedad y, por otra, la idea de sociedad bien ordenada. A primera vista no parece haber mucha diferencia con el modelo filosófico de *justice as fairness*. En efecto, en cuanto estructura el diseño de la posición original que se presenta en *Political Liberalism* se mantiene muy próximo al de *Theory*. Sin embargo, cuando se repara con atención en las piezas de construcción del nuevo modelo las diferencias son notables.

Sin entrar aún en los nuevos conceptos introducidos en *Political Liberalism*, y centrando nuestra atención sólo en la nueva perspectiva con que

entran los ingredientes que informan a la posición original como concepción modélica que tiene por objeto poner en relación una cierta forma de entender a las personas y los principios que vertebrarían una sociedad bien ordenada, las novedades del modelo político vienen dadas por los siguientes desplazamientos conceptuales: a la noción de “sociedad bien ordenada” ahora se incorpora la de “pluralismo razonable”; y la idea de “persona moral”, definida en *Theory* y en *Kantian Constructivism* es reemplazada ahora por la de “ciudadano”, porque Rawls piensa que la caracterización de los sujetos morales como individuos cooperantes, libres e iguales corresponde a la dimensión política del sujeto moral en un régimen democrático constitucional. Ambas variaciones fuerzan, a su vez, a Rawls a introducir algunas modificaciones en la propia posición original. En definitiva, lo que varía de *Theory* a *Political Liberalism* no es otra cosa que la perspectiva desde la cual se aprecian y entienden las tres concepciones modélicas sobre las cuales se construye la teoría. Revisemos a continuación y de manera breve el nuevo sentido de estas ideas.

#### 4.1. *La idea de sociedad*

Rawls mantiene en la concepción política de *justice as fairness* un concepto normativo de sociedad. Este concepto es el punto de partida del diseño. Conforme a él la sociedad es un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales vistas como miembros plenamente cooperantes de la sociedad durante toda su vida”. Así “la idea organizadora fundamental de la justicia como equidad, dentro de la cual otras ideas básicas están conectadas sistemáticamente, es la de sociedad como sistema equitativo de cooperación social en el tiempo, de una generación a otra. Nosotros comenzamos la exposición con esta idea, que está implícita en la cultura de una sociedad democrática.”<sup>421</sup>

La idea de “cooperación social”, que constituye el corazón de la noción de sociedad, a su vez, se especifica por tres elementos: I) la existencia de

---

421.- PL., p. 15. Las otras ideas relacionadas de las cuales habla Rawls, y sobre las que más adelante volveremos, son las de “sociedad bien ordenada” y “ciudadanos”.

reglas y procedimientos públicamente reconocidos, aceptados y considerados como los apropiados para regular la conducta de quienes toman parte en la cooperación social. II) La existencia de términos equitativos de cooperación, que especifican una idea de “reciprocidad” asociada al aspecto de la cooperación social que Rawls denomina “lo razonable”. III) Una idea racional de bien o de beneficio que los miembros de la sociedad pueden perseguir en el marco de la cooperación social, y que va asociada al aspecto de la cooperación que Rawls denomina “lo racional”.

Detengámonos un momento en el segundo elemento: la idea de reciprocidad, que determina la razonabilidad de un esquema de cooperación. En *Political Liberalism* la idea de “reciprocidad” está relacionada con dos nociones diferentes, a saber, la de “imparcialidad” y la de “ventaja mutua”. Sin necesidad de entrar en una fundamentación profunda, podemos decir que la idea de “reciprocidad” se sigue del hecho de considerar a los miembros de la sociedad como razonables. En este contexto lo razonable es “un elemento de la idea de sociedad como sistema de cooperación equitativa y de que es razonable para todos aceptar términos equitativos de cooperación social. Como he dicho, la idea de reciprocidad se encuentra a mitad de camino entre las ideas de imparcialidad, que es altruista (estar movido por el bien general), y la idea de ventaja mutua entendida como que, tal como son las cosas, todos están en ventaja respecto a una situación presente o esperada.”<sup>422</sup>

En todo caso, especificando aun más la idea, “las personas razonables, decimos, no están movidas por el bien general como tal, sino que desean, por mor de ellos mismos, un mundo social en el cual ellos, como libres e iguales, puedan cooperar con otros en términos que todos puedan aceptar.”<sup>423</sup>

Finalmente, la reciprocidad bajo la que debe desarrollarse la cooperación social genera lo que Rawls denomina “tensiones del compromiso”. Es decir, puesto que en la teoría rawlsiana son las partes en la posición original las llamadas a elegir los términos equitativos de cooperación social de manera libre, ellas han de elegirlos de buena fe, esto es, con la intención de cumplirlos cualesquiera sean las circunstancias particulares en que pueda llegar a

---

422.- PL., p. 50.

423.- PL., p. 50.

encontrarse, sin posibilidad de volver a discutir principios elegidos en la posición original. Por lo mismo, dado este supuesto, es de esperar que las partes no elijan principios que no den suficiente garantía de equidad o que impongan cargas tales que su incumplimiento sea predecible.

Teniendo presente lo dicho, la sociedad en *Political Liberalism* es un sistema equitativo de cooperación social especificado por términos equitativos de cooperación públicamente conocidos y aceptados por ciudadanos razonables movidos por el deseo de hacer posible un mundo social en el cual ver satisfechos en el tiempo sus propios intereses y los de los otros gracias al trabajo común.

Ahora bien, aunque la idea de sociedad como “sistema equitativo de cooperación” es, como decimos, de naturaleza normativa, su adopción como punto de partida para el desarrollo de la teoría no es arbitraria. En efecto, Rawls, al igual que en *Theory*, se cuida de hacer explícitas las razones que hacen razonable adoptar en el diseño de su teoría una noción tal de sociedad. En el contexto de *Political Liberalism*, la primera razón es que la idea de sociedad como esquema de cooperación equitativo (que obviamente no es cualquier forma de cooperación social, mucho menos cualquier forma de actividad colectiva) es la que mejor da cuenta de una modo de considerar nuestras relaciones que forma parte de la tradición de una cultura democrática. La segunda razón, en cambio, viene señalada por las circunstanciales en las cuales es dable suponer que ha de desarrollarse cualquier sociedad: “las circunstancias de la justicia”.

En *Political Liberalism*, la idea de “circunstancias de la justicia” se encuentra matizada por un elemento adicional que no estaba presente en la caracterización que se nos ofrecía en *Theory*. Este elemento es el del “pluralismo razonable”. En palabras de Rawls: “Puesto que deseamos que la idea de una tal sociedad sea aceptablemente realista, partimos del supuesto de que existe en las circunstancias de la justicia. Esas circunstancias son de dos tipos: primero, las circunstancias objetivas de la escasez moderada, y segundo, las circunstancias subjetivas de la justicia. Esas últimas circunstancias vienen dadas, en general, por el hecho del pluralismo como tal, aunque en una sociedad bien ordenada en el sentido de la justicia como equidad, incluye

también el hecho del pluralismo razonable.”<sup>424</sup>

Es claro que una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones “modernas” está caracterizada por la existencia de una pluralidad de puntos de vista comprensivos (razonables). Por lo mismo este hecho debe formar parte de la idea misma de sociedad. Así, la incorporación del hecho del pluralismo razonable es un elemento necesario en *justice as fairness* como concepción política toda vez que la teoría pretende ser “realista”. Esta modificación en la caracterización de las circunstancias de la justicia comporta a lo menos dos desplazamientos que distancian a Rawls de su proyecto original. En primer lugar, por “términos equitativos de cooperación social” definidos por principios de justicia, ha de entenderse, a partir de ahora, términos que no sólo propenden al desarrollo de fines individuales de actores sociales que tienen unos mismos “intereses de orden superior” derivados de su persona moral autónoma, sino de actores sociales que se encuentran profundamente divididos por diferentes visiones religiosas, filosóficas y morales. En tal sentido, *Political Liberalism* toma muy en serio la diferencia individual de los ciudadanos, pero no hace desde una perspectiva comunitarista, pues caracteriza a la sociedad democrática como “pluralista”, esto es, compuesta por diferentes grupos sociales con filiaciones y compromisos inconmensurables. En consecuencia, desde esta perspectiva la cuestión es ahora cómo presentar una teoría de la justicia que, sin inhibir el razonable pluralismo presente en una sociedad democrática, suscite el consenso político suficiente para mantener la unidad social.<sup>425</sup>

Ya no se trata, pues, de establecer términos equitativos de cooperación entre individuos autónomos y aislados y con intereses de orden superior

---

424.- PL., p. 66.

425.- “En su modelo, cada uno de esos grupos es definido por una doctrina comprensiva que 'comprende la mayor parte de los aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de una manera más o menos consistente y coherente'. Una doctrina comprensiva así, por una parte, define una interpretación básica de cómo es el mundo y de qué es lo importante, y, por otra parte, provee las directrices para la acción correcta y para la resolución práctica del conflicto moral. Hay muchas doctrinas comprensivas existentes y posibles, de acuerdo a Rawls, y ellas posiblemente estarán en conflicto respecto a cuestiones de importancia pública. La cuestión es cómo las bases de cooperación social pueden ser fomentadas a pesar del diferente compromiso de valor.” Iris Marion Young, “Rawls's Political Liberalism”, en Ch. Kukathas (ed.) *Jonh Rawls, Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Vol. IV, Routledge, London, 2003, p. 20.

comunes, sino de establecer un sistema de justicia social entre grupos de individuos adscritos a diferentes doctrinas comprensivas cuyos fines últimos derivan, precisamente de tales doctrinas.

Este cambio de enfoque, a su vez, fuerza un segundo desplazamiento de igual importancia. En *Theory* el establecimiento de términos equitativos de cooperación social tenía como uno de sus principales objetivos la distribución de bienes primarios para garantizar el desarrollo de los diferentes planes de vida individuales de los miembros del cuerpo social. En *Political Liberalism*, por el contrario, el problema central no es sólo ni principalmente de justicia distributiva, sino de diseño de un sistema de cooperación justa entre individuos que no sólo tienen planes de vida divergentes, sino que además adhieren a diferentes doctrinas comprensivas con sistemas de valores incluso divergentes e irreconciliables. De modo tal que “*Political Liberalism* en contraste (con *Theory*), define el conflicto centralmente como un conflicto sobre creencias y compromisos. Este cambio se debe al cambio en el método filosófico. En la primera obra (*Theory*), el compromiso respecto a valores particulares y modos de vida cae tras el velo de la ignorancia. Para hacer la justicia como equidad política, no metafísica, Rawls hace del conflicto de valores un tema central de la discusión sobre los términos básicos de cooperación política.”<sup>426</sup>

El cambio de enfoque que obra en el proyecto político de Rawls supone el reconocimiento, por parte de su autor, de las implicancias políticas que se derivan de la pertenencia a diferentes grupos y de la adhesión a ciertos valores. Además, este punto de mira obliga a descartar cualquier concepción atomizada de la realidad política que conciba a la sociedad civil como un mero esquema de cooperación social para la satisfacción de intereses individuales, y a reparar en la efectiva fuerza socio-política de las diferentes doctrinas comprensivas en competencia y la forma en que ellas se articulan y relacionan con la teoría política en un régimen democrático constitucional. En el nuevo escenario, como se ve, los problemas de justicia distributiva de bienes primarios ya no tienen la misma importancia que tenían en *Theory*.

Con lo anterior no queremos afirmar que *Political Liberalism* no se haga cargo de los problemas relativos a las condiciones sociales del desarrollo de

---

426.- I.M. Young, Op.cit., p. 26.

los diferentes planes de vida individual o de las cuestiones relativas a la distribución y garantía de bienes sociales primarios, sino sólo que, además de estas importantes cuestiones, la teoría política tiene que resolver un conflicto fundamental anterior: asegurar la cohesión social entre individuos profundamente –e incluso irreconciliablemente– divididos por sistemas de creencias y valores divergentes. De manera tal que el problema de la unidad social, en virtud de la idea de pluralismo razonable, se ha trasladado del campo de la satisfacción de intereses individuales al de la comunión de los diferentes grupos sociales presentes en un sistema democrático constitucional moderno.

Para completar la caracterización que hace Rawls de la idea de sociedad que él introduce entre las “ideas fundamentales” de la teoría hay que agregar que, entendida como sistema de cooperación social intergeneracional entre ciudadanos libres e iguales que adhieren a diferentes doctrinas religiosas, filosóficas y morales, la sociedad es introducida en la teoría como una organización cerrada, existente a perpetuidad y de naturaleza más o menos autosuficiente. Igual que ocurría en *Theory*, no se trata de que Rawls efectivamente piense que las sociedades políticas de hecho se ajustan a esas características, sino más bien que caracterizando así el modelo social objeto de análisis resulta más simple considerar y evaluar la teoría. En otros términos, si el modelo político funciona en una sociedad simplificada es posible estudiar la posibilidad de extenderlo a situaciones más complejas; por el contrario, si el modelo se revela inepto para resolver los problemas de un esquema social simplificado difícilmente será idóneo para dar respuesta a los problemas que se suscitan en una sociedad política compleja.<sup>427</sup>

Una vez que tenemos presente la idea de sociedad que maneja Rawls podemos adelantar un paso más en el diseño de su concepción de la justicia analizando la idea que presenta *Political Liberalism* respecto de los actores sociales mismos. A diferencia de *Theory*, en el nuevo proyecto no se parte de una determinada concepción de la persona como sujeto moral autónomo. Esto es así, porque la formación y desarrollo de la personalidad moral depende en gran medida de las diferentes doctrinas comprensivas que forman parte del

---

427.- Véase a este respecto la caracterización que hemos realizado del método constructivista de Rawls en el capítulo primero de este trabajo.

pluralismo social de fondo. Por eso la búsqueda de un punto de mira común de la comunidad política para efectos de lograr el consenso (por las razones adecuadas) respecto a una concepción política debe trasladarse hacia una concepción política de la persona en tanto que ciudadano, tal como esta idea está concebida en un régimen político democrático y constitucional. Por lo demás, esta estrategia está en total armonía con lo que constituye el nuevo proyecto: elaboración de una concepción política y sólo política de la justicia. Dada la importancia de la idea modélica de ciudadano conviene que nos detengamos en ella.

#### 4.2.- *La idea de ciudadano*

Como hemos dicho, en *Political Liberalism* la idea de persona moral es reemplazada por la de ciudadano. Sin embargo, con ello Rawls no quiere significar que se trate de dos conceptos divergentes, sino que, en su nueva obra, sólo un determinado aspecto de la persona moral es relevante para la teoría, a saber, la dimensión política del individuo en la cultura democrática constitucional. En tal sentido, “decimos que una persona es alguien que puede ser ciudadano, esto es, un miembro normal y totalmente cooperante de la sociedad durante toda su vida”.<sup>428</sup>

El ciudadano, entendido como miembro plenamente cooperante de la sociedad, es caracterizado, a su vez, como un sujeto moral libre e igual. Estas ideas, a primera vista, nos resultan bastante familiares, sin embargo, en el proyecto político de Rawls adquieren, en algunos casos, un contenido y una significación diferente a la que tenían en el proyecto original. En efecto, en *justice as fairness* como concepción política, entre otras cosas, se precisan con mayor detalle las ideas de “poderes morales del ciudadano”, así como las ideas de “libertad” e “igualdad” de los ciudadanos; y se especifican, además, de un modo diferente la noción de “intereses de orden superior” a efectos de

---

428.- PL., p. 18. La idea de ciudadano como sujeto moral “libre” e “igual” es característica de la tradición democrática –constitucional; y no debe confundirse con la de “persona moral”, toda vez que un sujeto moral no necesariamente ha de ser ciudadano en el sentido que Rawls le atribuye a la expresión en *Political Liberalism*, aunque resulte claro que todo ciudadano de un régimen político democrático y constitucional también es “sujeto moral”.

direccionar el concepto hacia una nueva función.

Los ciudadanos de *justice as fairness* son sujetos morales. Ello significa que poseen en el grado mínimo requerido los dos poderes morales que caracterizan a las personas en general: **(I)** la capacidad para perseguir, alcanzar y desarrollar una determinada concepción del bien y **(II)** la capacidad para adquirir y desarrollar un sentido de la justicia. Rawls agrega un tercer elemento en conexión con estos dos poderes morales: los poderes de la razón –v. gr. la capacidad de juicio, de pensamiento y de inferencia– que son necesarios para poder ejercer los dos poderes morales. En este escenario, “la idea básica es que en virtud de los dos poderes morales (la capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y los poderes de la razón (de juicio, pensamiento e inferencia conectados con esos poderes), las personas son libres”.<sup>429</sup>

#### 4.2.1.- Ciudadanos racionales y razonables

Ahora bien, los “poderes de la razón” y los “poderes morales” conectan también con otras dos ideas bastante familiares: la de ciudadanos racionales y razonables. En la nueva empresa de Rawls, la idea de racionalidad mantiene, en términos generales, el carácter teleológico, instrumental con que aparecía en *Theory*. En tal sentido, lo racional “se aplica a un agente singular o unificado (tanto un individuo como una corporación de personas) con capacidades de juicio y deliberación, en lo referido a la búsqueda de sus peculiares fines e intereses propios. Lo racional se aplica al modo como esos fines e intereses son adoptados y afirmados, así como al modo como se les da prioridad. También se aplica a la elección de medios, en cuyo caso se orienta por principios familiares tales como: adoptar los medios más efectivos para los fines, o seleccionar la alternativa más probable, y otros semejantes”.<sup>430</sup>

Los principios de elección racional, empero, no determinan enteramente la elección racional misma de los ciudadanos, toda vez que los agentes racionales, por un lado, tienen que ponderar los diversos fines últimos que han

---

429.- PL., p. 19.

430.- PL., p. 50.

de integrar su plan de vida, y, por otro, no son sólo auto-interesados; pues aunque “cualquier interés es un interés del yo (agente), [...] no todo interés es en beneficio de quien tiene el interés. En efecto, los agentes racionales pueden tener todo tipo de afectos por personas y sentimientos hacia comunidades y lugares, incluido el amor al país y a la naturaleza; y pueden seleccionar y ordenar sus fines de varias maneras”.<sup>431</sup> Tampoco, el poder racional de los ciudadanos es suficiente para dar cuenta de la idea de sociedad como sistema de cooperación equitativa para el mutuo beneficio, porque “los agentes racionales carecen de la particular forma de sensibilidad moral que está detrás del deseo de comprometerse en una cooperación equitativa como tal, y hacerlo en términos que otros en tanto iguales puedan razonablemente afirmar”.<sup>432</sup>

La idea de “ciudadanos racionales” en *Political Liberalism*, en consecuencia, se mantiene muy próxima a como era usada en *Theory*<sup>433</sup> y, tal como ocurría en la obra de 1971, encuentra su complemento en la noción de lo “razonable”. No porque lo razonable represente en Rawls la forma completa de la sensibilidad moral, sino más bien porque ésta idea es la que permite dar cuenta de la noción de “términos equitativos de cooperación”.

Con la idea de “ciudadanos razonables” ocurre algo muy similar a lo que pasa con la idea de “ciudadanos racionales”. En efecto, en la gran obra de 1971 lo razonable, que aparecía vinculado a lo “correcto”, entraba en dos momentos diferentes pero conectados: (I) como un elemento de la estructura moral de la persona susceptible de ser desarrollado por una adecuada psicología moral de principios, y (II) como un elemento de la cooperación social que es necesario para resolver el problema de la estabilidad del sistema

---

431.- PL., p. 51.

432.- PL., p. 51.

433.- En realidad es correcto señalar que se mantiene simplemente “próxima” a la idea de lo racional contenida en la obra de 1971. En efecto, la idea de lo racional, como vimos en la primera parte de esta investigación, en *Theory* se vincula con una concepción instrumental de la razón cuyo propósito fundamental es la determinación acertada de los medios que hacen posible la realización de un determinado “plan de vida”. A su vez, esta última idea se vincula en *Theory* a lo que Rawls denomina una “concepción tenue del bien”, en oposición a una idea general del mismo. En *Political Liberalism*, por el contrario, la noción de lo racional se aparta de la idea de razón instrumental para introducir otros criterios de evaluación: la adhesión a “grupos”, por ejemplo, no es un añadido accidental. Por otra parte, en *Political Liberalism*, aun cuando se mantiene la idea de tenue del bien (*good as rationality*); la idea general de bien ya no tiene cabida en la teoría política. Esto es evidente, porque el punto de partida de la teoría es precisamente la divergencia en torno a ideas como esa.

político (en el ámbito de una sociedad bien ordenada), que depende de la capacidad de las instituciones justas para que los ciudadanos desarrollen el correspondiente sentido de la justicia. En ese sentido, en *A Theory of Justice* lo “razonable” es una exigencia del sujeto moral en orden a desarrollar adecuadamente sus intereses de orden superior en un esquema equitativo de cooperación social, en el cual pueden conciliarse las exigencias de la idea de bien como racionalidad y de la idea de lo correcto como expresión de lo razonable. En *Political Liberalism* Rawls mantiene estas ideas, aunque por una cuestión de economía no las reproduce de manera detallada en el texto.<sup>434</sup> En este punto Rawls vuelve a afirmar que se supone que los ciudadanos tienen una “psicología moral razonable”, lo que, en términos muy acotados, significa que “ i) junto a la capacidad para una concepción del bien, los ciudadanos tienen la capacidad de adquirir concepciones de la justicia y la equidad, y el deseo de actuar como esas concepciones demandan; ii) cuando creen que las instituciones o las prácticas sociales son justas, o equitativas (en la forma que especifican esas concepciones), están dispuestos a cumplir de buena gana su parte en los acuerdos a condición de que tengan garantías razonables de que los otros harán su parte; iii) si otras personas tienen la intención evidente de esforzarse por hacer su parte en los acuerdos justos o equitativos, los ciudadanos tienden a desarrollar confianza y seguridad hacia ellos; iv) esta confianza y seguridad se hace más fuerte y más completa a medida que el éxito de los acuerdos de cooperación se mantiene a lo largo del tiempo; y v) lo mismo vale a medida que las instituciones diseñadas para asegurar nuestros intereses fundamentales (los derechos y libertades básicas) se reconocen de forma más firme y de buena gana”.<sup>435</sup>

La idea de “ciudadanos razonables” se mantiene, pues, muy próxima a *Theory*, lo que no significa que no existan algunos interesantes cambios en una

---

434.- Vid., p. 143, nota al pie nº 9.

435.- PL., p. 86. Esta psicología moral razonable, en todo caso, es de naturaleza normativa. En consecuencia no intenta ser una descripción de cómo es en efecto la naturaleza humana desde la perspectiva de las ciencias experimentales. Sin perjuicio de lo anterior, los conocimientos de ese tipo de alguna manera pueden servir para perfeccionar nuestras ideas y concepciones sobre la persona, el ciudadano y las concepciones de la justicia; pero nunca han de señalar cuál concepción ha de ser la que debemos adoptar.

y otra obra. En efecto, pensamos que, a lo menos, dos variaciones sobre el tema merecen la atención. *En primer lugar*, aun cuando la idea de lo razonable se mantiene dentro del ámbito de lo moral, en *Political Liberalism* se la carga con un componente epistemológico que ha suscitado cierta confusión entre los lectores de Rawls. *En segundo lugar*, en la obra política de Rawls se suprime la adscripción de lo razonable a una idea de razón práctica al modo kantiano. Esta estrategia, como veremos, tiene ciertas consecuencias importantes.

El primer punto tiene que ver con la pretensión de verdad de las doctrinas comprensivas. Cuando abordamos, en las páginas precedentes, el problema del pluralismo razonable señalamos que éste era el que se producía entre “doctrinas comprensivas razonables”. Y éstas eran, a su vez, aquellas sostenidas por “ciudadanos razonables”. Ahora bien, desde la perspectiva del pluralismo razonable los ciudadanos son razonables toda vez que reconocen las cargas del juicio. Vale decir, es razonable para los ciudadanos reconocer la existencia de ciertos juicios “razonablemente” controvertidos a propósito de los cuales no es de esperar que se produzca entre nosotros un acuerdo. Esta situación se da no sólo en el ámbito práctico, haciendo que en muchos juicios resulte problemático determinar si son verdaderos o falsos, sino que también en el campo del conocimiento de la realidad empírica la razón teórica se ve forzada a reconocer ciertos límites a la hora de seleccionar los hechos relevantes y de evaluarlos, a la hora de elegir el marco de referencia teórica dentro del cual los hechos son evaluados e incluso percibidos, etc. En suma, los ciudadanos razonables reconocen la capacidad limitada de la razón para alcanzar de una forma inequívoca e indubitable la verdad en una gran variedad de situaciones prácticas y teóricas.

Las ideas precedentes resultan muy interesantes cuando se las pone en relación con la noción de “doctrina comprensiva razonable”. Una doctrina comprensiva razonable ha de medirse por su aptitud para la selección y ordenación coherente de fines y valores y para permitir la valoración consistente del sistemas de fines, así como el mantenimiento en el tiempo de una determinada cosmovisión. Pero, puesto que una doctrina comprensiva razonable es aquella que ciudadanos razonables afirman, ha de entenderse que aunque quienes la afirman lo hacen bajo la suposición de que es

“verdadera”, si aceptan las “cargas del juicio” aceptarán también no presentarla en el foro público como si representará “toda la verdad” y estuviera más allá de toda controversia.

Ahora bien, cuando la idea de lo razonable se lee en clave epistemológica, que, por lo demás, es la lectura adecuada para comprender parte del significado (aunque no todo ni el más importante) que tiene esa noción en *Political Liberalism*, la consecuencia lógica es poner de manifiesto una cierta abstinencia epistémica en la obra, es decir, el reconocimiento de que ciertos juicios, en virtud de las cargas del juicio, pueden volverse problemáticos y que, en tal evento, lo razonable parece ser simplemente abstenerse de emitir una aserción en términos epistémicos de verdad o falsedad. Esa abstinencia epistémica, en todo caso, no supone que Rawls sea escéptico o que esté dispuesto a entregar el mismo valor a “cualquier” tipo de juicio (equivalencia epistemológica). En ese sentido, pensamos, la lectura que hace, por ejemplo, Burton Dreben en su “*On Rawls and Political Liberalism*” equivoca un poco el norte.

B. Dreben, en efecto, detecta en la nueva empresa rawlsiana tres ideas que, en su opinión, conducen en dirección del escepticismo: la del “hecho de la opresión”, la de los “cargas el juicio”, y la de la “condición” (*the proviso*).<sup>436</sup> Conforme a la primera de estas ideas Rawls “afirma que es inevitable -no inevitable por alguna falta nuestra sino inevitable por el libre uso de la razón humana- que gente racional y razonable inevitablemente diferirá en 'doctrinas fundamentales'. A esto lo llama 'el hecho del pluralismo'. Y la única manera de poder tener una comunidad unida por una sola doctrina, sea kantiana, milliana o rawlsiana- supone el uso opresivo del poder estatal. Esto es lo que él pensó que había fallado en el argumento de la estabilidad en *Una Teoría de la Justicia* y a lo que se ha entregado los últimos veinte y algo años en un intento de rectificación”<sup>437</sup>

---

436 .- “The proviso” es un término que usa Rawls a propósito de la posibilidad de introducir en la discusión pública (que tiene reglas específicas) argumentos provenientes de las doctrinas comprensivas. Qué tipo de argumento es admisible y cómo y en qué momento es una cuestión que Rawls resuelve a nivel de la idea de “razón pública”, de la cual más adelante hablaremos en extenso.

437.- Burton Dreben, “On Rawls and Political Liberalism”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, N.Y., 2003, p. 318.

Pero no es el simple uso libre de la razón lo que posibilita la divergencia, sino una característica inherente a los poderes de la razón humana misma: las cargas del juicio. Éstas como hemos visto imponen ciertas restricciones a las afirmaciones que ciudadanos razonables pueden realizar, y en tal sentido muchos juicios son razonablemente problemáticos. Finalmente, uniendo estas dos ideas (la imposibilidad de imponer una doctrina única sin la ayuda del poder estatal y las cargas del juicio), resulta que los ciudadanos razonables son conscientes de que en el dominio de lo político no pueden apelar directamente a sus respectivas doctrinas comprensivas, en tanto doctrinas comprensivas, pues sólo pueden desarrollar sus argumentos aceptando las limitaciones de la razón pública y ciñéndose a las reglas que impone la razón pública. Y sólo pueden invocar sus doctrinas comprensivas en la medida en que ello pueda reforzar la razón pública y “a condición” de que a su debido tiempo ofrezcan sus argumentos exclusivamente en términos de la razón pública. Pues las decisiones que se adopten en el dominio de lo político no pueden basarse en argumentos no públicos. Estas limitaciones señalan la “condición” de acceso de ideas originariamente no públicas en el dominio de la argumentación política.<sup>438</sup> Con lo anterior, lo razonable también satisface la exigencia del principio de legitimación liberal.

El problema con la lectura de Dreben sobre *Political Liberalism* es “que ésta vincula a Rawls con una posición filosófica controversial -una suerte de escepticismo frente a la metafísica, la epistemología, y otros dominios filosóficos- y esta posición es incompatible con la idea de razón pública.”<sup>439</sup> Más adelante volveremos sobre las razones por las cuales la idea de razón pública no es compatible con las ideas del escepticismo. De momento, con todo, la solución al aparente problema que genera el concepto de lo “razonable” hay que buscarla en otra parte.

Como adelantábamos hace un momento, la idea de lo razonable efectivamente comporta un elemento epistemológico, que, pensamos, también se mantiene a propósito de las doctrinas comprensivas razonables. Sin embargo, se trata de un componente dentro de otros que, en su conjunto,

---

438.- Vid., Dreben, Op.cit., pp. 319-325, y pp. 341-346.

439.- S. Freeman, *Rawls*, Op.cit., p. 346.

caracterizan lo que Rawls está entendiendo por “ciudadanos razonables”.

De acuerdo a *Political Liberalism*, los ciudadanos son razonables en, al menos, cuatro sentidos: **i)** tienen la capacidad de proponer términos justos de cooperación y esperar que otros razonablemente los puedan aceptar, así como tienen la capacidad de cumplir voluntariamente esos términos a condición de que los otros también lo hagan; **ii)** tienen la capacidad de reconocer las cargas del juicio (aspecto epistemológico); **iii)** tienen el deseo de ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad y de ser reconocidos como tales (lo que constituye la base del auto-respeto), y, por último, **iv)** tienen una psicología moral razonable. Estos cuatro aspectos de la razonabilidad de los ciudadanos conectan con la idea de “bases morales de motivación”, y con la idea de “sensibilidad moral”.

Aunque esos aspectos no son los únicos que definen la razonabilidad de los ciudadanos,<sup>440</sup> la importancia de esta caracterización reside en que hacer ver que para Rawls los ciudadanos son razonables en un sentido “moral” y no meramente epistemológico. Y esto, que a nuestro entender olvida Dreben, es menester tenerlo presente desde un primer momento.

No obstante, afirmar que la idea de lo “razonable” es de naturaleza moral, como es la intención explícita de Rawls, nos conduce a la *segunda alteración* que, pensamos, experimenta esta idea en *Political Liberalism*. En efecto, en *A Theory of Justice* y su ulterior interpretación a la luz de la filosofía kantiana la base moral del concepto de lo razonable aparece vinculada a la idea de “razón práctica”. Y, aunque en el caso de Rawls la razón práctica no es como en Kant una característica de un sujeto moral trascendental y, por lo mismo, no hay algo así como una idea de “razón pura práctica”, por lo menos explícitamente, sí la idea juega un importante papel a la hora de unir la idea de “principios de justicia” con la de “sujeto moral autónomo”. En tal sentido, en *Kantian Constructivism*, Rawls escribió: “La tarea es articular una concepción pública de la justicia con la que puedan vivir todos los que consideren su persona y su relación con la sociedad de una cierta manera. Y aunque hacer esto puede implicar resolver dificultades teóricas, la tarea social práctica es

---

440.- Para una caracterización más detallada vid. S. Freeman, *Rawls*, op.cit., pp. 348-351.

primordial. Lo que justifica una concepción de la justicia no es el que sea verdadera en relación con un orden anterior a nosotros y que nos viene dado, sino *su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y nuestras aspiraciones.*<sup>441</sup> Más adelante agrega, “finalmente, el modo como lo Razonable estructura a lo Racional en la posición original representa una característica de la unidad de la razón práctica. Dicho en términos kantianos, la razón práctica empírica está representada por las deliberaciones racionales de las partes; la razón práctica pura está representada por las restricciones dentro de las cuales tienen lugar esas deliberaciones. La unidad de la razón práctica queda expresada al definir lo razonable de modo que estructure a lo Racional y lo subordine absolutamente; esto es, los principios de justicia acordados son, en su aplicación en una sociedad bien ordenada, lexicográficamente previos a las pretensiones del bien. Esto significa, entre otras cosas, que los principios de la justicia, los derechos y las libertades definidos por ellos, no pueden en tal sociedad ser postergados por consideraciones de eficiencia y un mayor saldo neto de bienestar social. Esto ilustra una característica de la unidad de la razón: lo Razonable y lo Racional están unificados dentro de un esquema de razonamiento práctico que establece la estricta prioridad de lo Razonable con respecto a lo Racional. Esta prioridad de lo correcto sobre lo bueno es característico del constructivismo kantiano”.<sup>442</sup>

Conforme a estas ideas, los principios de justicia son expresión de la autonomía individual de sujetos morales que se reconocen como libres e iguales y cuya razón práctica los conduce, en virtud de sus propias leyes, a la adopción de máximas generales y universales de acción. Así el sujeto moral, aunque no trascendental, en *Theory* necesariamente es la fuente del orden moral (que, dada su génesis, ha de contener las mismas máximas de acción para todos), dentro del cual los principios de justicia constituyen un ámbito relevante.

En *Political Liberalism*, en cambio, Rawls sostiene que desde el punto de vista de su teoría política la idea de “autonomía moral”, al modo kantiano es

---

441.- KC., pp. 306-307. (Las cursivas son nuestras).

442.- KC., p. 319.

inaceptable. Con esto pretende tomar distancia de lo que constituye el núcleo de la teoría moral de Kant, el sentido más profundo de su noción de autonomía moral. Con arreglo a la concepción de Kant, la autonomía del sujeto moral es posible debido al carácter “constitutivo” de la razón práctica, es decir, ella (la razón práctica) es la fuente última de valores morales y de los criterios conforme a los cuales éstos se ordenan y jerarquizan y, por lo mismo, actuar de manera autónoma no es otra cosa que obrar conforme a una máxima de la razón pura práctica del sujeto moral.<sup>443</sup>

Es verdad que esta toma de distancia respecto a la filosofía kantiana no es nueva en Rawls. De hecho ya en *Theory* no pretendía estar siguiendo a Kant. Sin embargo, como muchos de los lectores de la primera obra hicieron notar, había en el trabajo de 1971 algo muy parecido a una concepción de la persona moral de tipo kantiano. Si en *Political Liberalism* Rawls parece empeñado en agrandar aún más la distancia respecto de Kant es porque quiere descargar su teoría de todo vestigio filosófico de naturaleza comprensiva con el fin de presentarla como objeto posible de un consenso entrecruzado. Sin embargo, esta estrategia presenta, al menos, dos problemas, uno de naturaleza filosófica y otro político.

El problema filosófico consiste en cierta incoherencia entre la supuesta “neutralidad” de la concepción política de *justice as fairness* respecto a las diferentes concepciones filosóficas posibles en un régimen democrático constitucional. Samuel Scheffler ha llamado la atención sobre este punto

---

443.- “El orden de los valores morales y políticos tiene que alcanzarse, o estar él mismo constituido, por los principios y las concepciones de la razón práctica. Nos referimos a ella como autonomía constitutiva. A diferencia del intuicionismo racional, la autonomía constitutiva dice que el llamado orden independiente de valores no se constituye a sí mismo, sino que es constituido por la actividad, real o ideal, de la razón práctica (humana) misma. Creo que esta o algo muy parecido, es la posición de Kant. Su constructivismo es más profundo y se dirige a la existencia y constitución misma del orden de valores. Eso forma parte de su idealismo trascendental. El orden de valores independientemente dado de los intuicionistas es parte del realismo trascendental al que Kant opone su idealismo trascendental [...]

El liberalismo político, por supuesto, tiene que rechazar la autonomía constitutiva de Kant; aunque su constructivismo moral puede aceptar hasta el final los resultados del constructivismo político. Y ciertamente el liberalismo político acepta su visión de que los principios de la razón práctica se originan, si insistimos en decir que surgen en alguna parte, en nuestra conciencia moral informada por la razón práctica. No surgen de ningún otro sitio. Kant es la fuente histórica de la idea de que la razón -tanto la teórica como la práctica- surge de sí misma y es autoautentificatoria. Mas, incluso aceptando esto, una cuestión diferente es que los principios de la razón práctica sean constitutivos del orden de valores”. PL., pp. 99-100.

tomando pie en una afirmación incidental de Rawls en la que sostiene que *también* un utilitarista podría formar parte de un consenso entrecruzado en torno a sus principios de justicia.<sup>444</sup> Rawls, cree Scheffler, supone que la idea de consenso entrecruzado comporta dos tipos de acuerdo: uno sobre los principios que definen a la concepción de la justicia; otro sobre las ideas directrices que pertenecen al trasfondo político-cultural desde el que surge la concepción de la justicia misma. El problema con la nueva propuesta rawlsiana, afirma Scheffler, se verifica en el nivel de justificación de *justice as fairness* desde el “núcleo” de ideas compartidas presentes en la cultura político-democrática de una sociedad liberal, pues conforme a las propias ideas de Rawls, muchas de estas ideas expresan por su propia naturaleza un rechazo a cualquier concepción utilitarista (no disponibilidad de las libertades políticas, por ejemplo). Pero si ello es así, cómo puede un utilitarista participar en el consenso entrecruzado que propone *Political Liberalism*. Algo parece fallar en el el discurso de Rawls.<sup>445</sup>

Cuestiones como la anterior, hacen sospechar que más allá de las declaraciones de *Political Liberalism*, *justice as fairness* como concepción política sigue comportando una cierta filosofía política que, de hecho, parte del acervo cultural de una sociedad democrática y constitucional que hace que la posibilidad de un consenso quede restringida a una bien delimitada esfera de concepciones filosóficamente familiares. En tal sentido, no extraña la afirmación de que una doctrina comprensiva como la de Kant pudiese aceptar los principios políticos de *justice as fairness*, cosa que ya no resulta tan evidente respecto a otras cosmovisiones más lejanas al ideario de Rawls.<sup>446</sup>

---

444.- Vid., PL., p.168.172.

445.- Vid., Samuel Scheffler, “The Appeal of Political Liberalism”, *Ethics*, Vol. 105, October 1994, number 1, pp. 9-10.

446 .- Bruce Ackerman ha mostrado de manera clara que tras la supuesta “neutralidad” de las teorías contractualistas se esconde un conjunto de supuestos ideológicos encubiertos que no pueden ser legitimados por la propia teoría. Según él, aunque la inclusión de la idea de “velo de la ignorancia” atenúa la crítica hacia su teoría, no logra dar cuenta de manera satisfactoria de la idea misma de neutralidad entendida como la negación del carácter moralmente superior de una determinada concepción del bien por sobre aquellas respecto de las cuales compite. Vid., Bruce Ackerman, *La Justicia Social en el estado Liberal*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 43-48, 367-388. En esta misma dirección se ha señalado de Rawls que “los principios liberales de su conocida teoría de la justicia incorporan la situación de elección social que él mismo concibe, y la clase de bienes que define, todo ello

Pero incluso aceptar que la teoría política de Rawls no apela a ninguna concepción moral sustantiva para organizar sus ideas nos conduce a otro problema de igual difícil solución. Este es, por darle un nombre, el “problema político” de *Political Liberalism*.

Desde la perspectiva de una idea constructivista meramente política, la teoría de Rawls, aparece ahora más que nunca desprovista de una base moral comprensiva y eso corresponde a una estrategia deliberada de su autor. Ya no se trata simplemente de que exista una posible base (kantiana o intuicionista) solapada en la teoría y simplemente no se la quiera reconocer de manera explícita, sino que, en virtud de la misma estructura del nuevo proyecto, no se puede reconocer que tal base exista. Esta estrategia conecta de manera coherente con la idea de tolerancia democrática y neutralidad del estado en relación al pluralismo. Sin embargo, algunos han querido ver en esta opción una falta en la teoría. Entre ellos de forma particularmente explícita Chantal Mouffe en los siguientes términos: “Los políticamente liberales (se refiere a Rawls y Larmore) insisten en la necesidad de respetar lo que ellos llaman 'el hecho' del pluralismo, entendido aquí como la multiplicidad de concepciones del bien que existe en una sociedad democrática moderna. Este 'hecho' del pluralismo es importante, al parecer, no porque ellos lo vean como particularmente valioso, sino porque argumentan que el pluralismo sólo puede ser erradicado por el uso de la fuerza estatal [...] En este contexto, la neutralidad es entendida como una clase de no interferencia, mientras que el pluralismo viene a ser identificado con la tolerancia”.<sup>447</sup>

---

orientado a la búsqueda de planes de vida individuales. Lejos de ser neutral, la idea liberal presupone un compromiso con una concepción individualista de la bondad, lo cual tiene efectos no-neutrales sobre las concepciones del bien que dependen de lazos sociales o grupales. Por ello se dice que la concepción liberal de la neutralidad es fraudulenta, ya que muchas concepciones de la vida buena presuponen una estructura de relaciones políticas, económicas y sociales de tipo comunitario. Y ya que los liberales están comprometidos en no tolerar la determinación de las estructuras sociales por ideales éticos o religiosos, estas concepciones deberían quedar fuera de su ámbito, de modo que la doctrina liberal de la neutralidad es inconsistente y autofrustrante”. Juan Ramón de Páramo Argüelles, *Tolerancia y Liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993. En este trabajo Juan Ramón de Páramo, además, realiza una fina interpretación de la idea tolerancia a través de la historia y de las diversas fundamentaciones liberales que ella ha recibido en el tiempo.

447.- Mouffe, Chantal, “Political Liberalism. Neutrality and the Political”, *Ratio Juris*, Vol. 7, December 1994, number 3, p. 316.

Pero según Chantal Mouffe, al conceptualizar, por un lado, al pluralismo como un “hecho”, y al descargar, por otro, su concepción de cualquier carga moral doctrinaria, Rawls estaría practicando una política de la evasión. Con ello “se espera que, mediante la ignorancia de las controversias filosóficas y morales, pueda alcanzarse un 'acuerdo libre' mediante la razón pública, en el seno de una concepción política de la justicia, tendente a regular la estructura básica de la sociedad”.<sup>448</sup> Esta estrategia trae como consecuencia que la divergencia sustantiva derivada de puntos de vista religiosos, filosóficos y morales se reserve para la vida privada de las personas, con lo cual, según esta autora, se expulsa del dominio de lo político lo que constituye su principal característica: la pluralidad.

Ahora bien, ambos problemas (el filosófico y el político), se producen, al parecer, por disociar en *Political Liberalism* el concepto de “ciudadanos razonables” de una determinada doctrina moral comprensiva (en el caso específico de Rawls, una doctrina sobre la autonomía del sujeto moral), algo que no ocurría en *Theory*. En efecto, desde una perspectiva moral comprensiva como la de *Theory* se puede descartar las opciones incompatibles con ella de manera coherente y consistente con sus principios. Pero este es, precisamente, el camino que Rawls abandona. Por otra parte, una doctrina moral comprensiva, necesariamente, ha de poner en el centro de la discusión filosófica y política aquellos elementos que la definen y respecto de los cuales se diferencia de otras. Sin embargo, nuevamente, es esto lo que parece excluirse en la nueva obra. Sin embargo, pensamos, ambos problemas se resuelven en el nuevo proyecto de manera satisfactoria cuando Rawls trata los temas del “*overlapping consensus*” y de la “razón pública”, de los que más adelante hablaremos.

#### 4.2.2.- *De los intereses de orden supremo a los intereses de orden superior*

Como acabamos de ver, en el modelo político de Rawls, los ciudadanos se conciben a sí mismos como racionales y razonables. Ambas ideas conectan con los poderes del sujeto moral y éstos, a su vez, con ciertos intereses que se

---

448.- Mouffe, Ch., Op.cit., p. 318.

atribuyen característicamente a los ciudadanos.

Por “intereses de orden superior” Rawls entiende los intereses en la adquisición, desarrollo y efectivo ejercicio de los poderes morales de individuos libres e iguales, vale decir, intereses en la adquisición, desarrollo y efectivo ejercicio de la capacidad para un sentido de la justicia y de una concepción del bien. Expresado en palabras de Rawls: “un sentido de la justicia es la capacidad para entender, aplicar y actuar desde una concepción pública de la justicia caracterizada por términos equitativos de cooperación. Dada la naturaleza de la concepción política en tanto que especifica unas bases públicas de justificación, un sentido de la justicia expresa también la voluntad, si no el deseo, de actuar en relación a otros conforme a términos que ellos también pueden públicamente aceptar. La capacidad para una concepción del bien es la capacidad para formar, revisar, y perseguir racionalmente una concepción que para uno representa una ventaja racional o bien”.<sup>449</sup> Junto a estas capacidades, Rawls señala la aptitud de los sujetos (que se consideran moralmente desarrollados) para adherir y desarrollar una “determinada” concepción de bien con su sistema de fines últimos. En efecto, “además, suponemos que las partes (en la posición original) representan a ciudadanos que se considera tienen en todo momento una concepción del bien, esto es, una concepción especificada por ciertos fines últimos, sentimientos y lealtades a personas particulares e instituciones, interpretada a la luz de alguna doctrina comprensiva de naturaleza religiosa, filosófica o moral. Naturalmente las partes (en la posición original) no conocen el contenido de esas concepciones determinadas, o las doctrinas usadas para interpretarlas”.<sup>450</sup> A esta capacidad le corresponde también un interés superior. En tal sentido, se da por supuesto que los ciudadanos a quienes representan tienen un tercer interés de orden superior que los obliga a “intentar adoptar principios de justicia que permitan a las personas representadas la protección y desarrollo de alguna concepción determinada del bien (pero no una específica) durante toda su vida, permitiendo eso sí, posibles cambios de mentalidad y conversiones entre las

---

449.- PL., p. 19.

450.- PL., p. 74. (El paréntesis es nuestro).

diferentes concepciones comprensivas”.<sup>451</sup>

Las ideas precedentes no son una novedad en el pensamiento de Rawls. Sin embargo en el nuevo proyecto político sí hay una sutil variación en la valoración que se confiere a estos tres tipos de intereses. En efecto, en *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls había establecido una clara diferencia entre los dos intereses que se vinculan a los dos poderes del sujeto moral y aquél tercero que se relaciona con una determinada concepción del bien. Los derivados de los poderes morales (sentido de la justicia y capacidad para una concepción de bien) eran considerados “intereses de orden supremo”; mientras que el interés en desarrollar una determinada concepción de bien con su sistema específico de fines últimos sólo era considerado un “interés de orden superior”, subordinado a los anteriores.<sup>452</sup> En *Political Liberalism*, en cambio, esos tres intereses son considerados simplemente como “intereses de orden superior”, sin que entre ellos exista ninguna relación de subordinación-supraordenación. Esta estrategia, pensamos, es coherente con el nuevo proyecto que, al restar densidad a una determinada caracterización del sujeto moral como fundamento del acuerdo sobre principios de justicia, desplaza las bases de acuerdo sobre una concepción política desde el campo de la autonomía personal al del consenso entre sujetos divididos por diferentes doctrinas comprensivas. Este movimiento descarga la teoría de una concepción demasiado fuerte de la persona moral.

Ahora bien, debido a la forma en que son caracterizados los ciudadanos, se considera que estos intereses de orden superior son fundamentales para garantizar que los individuos puedan, en efecto, participar en la sociedad como miembros plenamente cooperantes. En otras palabras, alguien que no desarrolla ni puede ejercitar los poderes morales en el grado mínimo requerido no puede ser un miembro plenamente cooperante de la sociedad durante toda su vida.

Para garantizar el desarrollo y ejercicio de los poderes morales y así asegurar la satisfacción de los intereses de orden superior, entra en escena la noción de bienes sociales primarios. Ya hemos hablado de ellos en las

---

451.- PL., p. 74.

452.- Vid., KC., Op.cit., p. 313.

secciones precedentes, por lo tanto no volveremos sobre esta idea. Con todo, valga decir que si la noción de bienes sociales primarios era bastante problemática en *Theory* lo es aún más en *Political Liberalism*. La razón es muy simple. Al ser ahora los tres intereses sólo de “orden superior” surge, con más fuerza, la duda sobre los tipos de doctrina que han de ser considerados “razonables”. Nuevamente la pregunta es qué medida es neutral la teoría de Rawls.<sup>453</sup>

Las ideas de poderes morales e intereses de orden superior, como decimos, derivan de la idea misma de ciudadanos de un régimen democrático constitucional: personas morales, libres e iguales. En las líneas precedentes hemos dotado de contenido a las nociones de lo racional y lo razonable en el contexto del proyecto político de Rawls. A continuación nos haremos cargo, brevemente, de las otras dos ideas que faltan para completar la noción modélica de ciudadano: las de libertad e igualdad.

#### 4.2.3.- *la libertad y la igualdad de los ciudadanos*

Conforme a *Political Liberalism*, en el marco de la cultura política de una sociedad democrática los ciudadanos se ven a sí mismos y unos a otros como libres, en tres sentidos diferentes. En primer lugar, los ciudadanos se atribuyen a sí mismo el poder moral de escoger, perseguir, desarrollar, y llegado el caso abandonar una determinada concepción del bien. En la medida en que pueden revisar y cambiar su propia concepción del bien, su identidad pública es independiente de la concepción del bien que en un momento puedan tener, y no se ve afectada por los cambios que puedan introducir allende su identidad pública.

---

453.- En *Theory*, de alguna manera los “bienes sociales primarios” cumplen de manera satisfactoria su papel como criterio de comparación intersubjetivo en un esquema de justicia distributiva, toda vez que se entiende que ellos permiten el desarrollo y ejercicio efectivo de los poderes de orden supremo del sujeto moral, con prescindencia de su específico plan de vida. Sin embargo, en el proyecto político de Rawls, el plan de vida de cada sujeto, vinculado a una doctrina comprensiva razonable, es indirectamente elevado a la categoría de interés superior (por su conexión con la doctrina). Esta equiparación de los intereses superiores del sujeto moral, pensamos, de alguna manera determina la ponderación de los bienes sociales primarios mismos, cuestión que nos lleva a preguntarnos por la justificación de la selección de dichos medios polivalentes y no otros.

En segundo lugar, los ciudadanos son libres en el sentido de concebirse a sí mismos como “fuentes auto legitimadoras” de pretensiones válidas. En tal sentido se consideran autorizados a dirigir a las instituciones sociales pretensiones en su propio nombre y a reclamar las garantías y medios necesarios para perseguir, realizar y desarrollar su concepción de bien.

En tercer lugar, los ciudadanos son libres en cuanto a la elección de los medios adecuados para la obtención de sus fines y, en tal sentido, responsables por el curso de acción adoptado dentro de la sociedad como sistema equitativo de cooperación. En términos concretos esta libertad se especifica por la posibilidad efectiva de los ciudadanos de precisar sus fines de manera tal que ellos puedan ser perseguidos y desarrollados con los medios que razonablemente esperan adquirir como retribución a lo que ellos esperan razonablemente contribuir.

Aunque esta caracterización de la libertad de los ciudadanos estaba ya presente en *Theory* y sobre todo en *Kantian Constructivism*, quisieramos hacer notar que Rawls ha introducido ahora un elemento significativamente diverso al proyecto original. La noción de libertad individual en *Theory*, como se recordará, hundía su fundamento en la idea de autonomía individual atribuida a las personas en general en tanto que agentes morales. En *Political Liberalism*, como vemos, la libertad es considerada una idea política que se supone que se encuentra arraigada en la cultura política de las sociedades democráticas. En efecto, “cuando nosotros –escribe Rawls- describimos la manera en que los ciudadanos se consideran a sí mismos libres, nosotros describimos cómo piensan respecto de sí mismos ciudadanos en una sociedad democrática cuando surgen cuestiones de justicia política. Que este aspecto pertenece a una concepción política particular es claro cuando se lo contrasta con una concepción política diferente en la que la gente no es vista como fuente auto-autentificante de pretensiones legítimas. Más bien, sus pretensiones no tienen peso excepto en la medida que ellas puedan ser derivadas de deberes y obligaciones propios de la sociedad, o de los roles a los que están adscritos en una jerarquía social justificada por valores religiosos o aristocráticos.”<sup>454</sup>

Con todo, de momento repárese en la forma en que Rawls descarga, en

---

454 .- PL., p. 33.

su teoría política, de peso relativo a la idea de sujeto moral para traspasar dicha carga a la noción de “sociedad bien ordenada” de un régimen democrático constitucional.

De la caracterización de la libertad pasemos a la de la igualdad. Los ciudadanos son iguales “en virtud de poseer, en el grado mínimo requerido, los dos poderes morales y las otras capacidades que nos permiten ser miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad. Todos los que reúnen dichas condiciones tienen los mismos derechos y libertades básicas, y las mismas oportunidades y protección de parte de los principio de justicia”.<sup>455</sup>

En *Political Liberalism* la igualdad de los ciudadanos deriva de una base moral. Se trata de una idea normativa muy diferente, por ejemplo a la que en su época defendiera Hobbes, para quien la igualdad de los hombres tiene simplemente una base empírica que deriva ya de la similitud de los cuerpos, la inteligencia o la esperanza en la satisfacción de similares fines, ya, de manera radical, del hecho de la vulnerabilidad de todos los hombres, pues “en lo que se refiere a la fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupado con otros que se ven en el mismo peligro que él”.<sup>456</sup>

Sin embargo, en *Political Liberalism* la base moral de la que deriva la fuerza normativa de la idea de igualdad es de suyo problemática. En efecto, sabemos que el método que adopta Rawls para el diseño de su concepción política es simplificado: trabaja sobre ciertas concepciones modélicas bastante idealizadas con la intención de, en una segunda etapa y en el caso de tener éxito la propuesta, hacer extensiva las conclusiones del modelo simple a casos más complejos. No obstante, este procedimiento a propósito de la caracterización de los ciudadanos se muestra problemático, toda vez que plantea dudas sobre la extensión efectiva del concepto de. Vale decir, ¿qué pasa en *Political Liberalism* con aquellos que no reúnen las condiciones en el grado mínimo requerido? ¿Qué pasa, por ejemplo, con los niños y los mentalmente discapacitados?

---

455.- PL., p. 79.

456.- Thomas Hobbes, *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 105.

En todo caso, dejando de lado el problema de la “extensión”<sup>457</sup> de la idea de “ciudadano, la caracterización que hemos ensayado en las páginas precedentes, pensamos, nos permite comprender, desde la óptica de Rawls, qué significa que los ciudadanos i.- tengan la capacidad de proponer justos términos de cooperación; ii.- puedan razonablemente esperar que otros ciudadanos acepten dichos términos; iii.- cumplan voluntariamente los acuerdos a condición de que los otros también lo hagan; iv.- reconozcan las cargas del juicio; v.- tengan el deseo de ser miembros plenamente cooperantes de su sociedad; vi.- se consideren dignos en razón de su auto-respecto y; vii.- se los conciba dotados de una razonable psicología moral.<sup>458</sup>

---

457.- Para algunos críticos el problema de la “extensión” de la noción de persona moral o de ciudadano en la teoría de Rawls es uno de los aspectos más débiles de la misma, pues la simplificación de la idea comporta descuidar, por lo menos, tres aspectos fundamentales que toda teoría de la justicia ha de considerar y resolver, a saber, los problemas de justicia referidos a los discapacitados; a los miembros de otras nacionalidades o etnias, y las cuestiones de justicia que se suscitan a propósito de nuestras relaciones con otras especies animales. El punto de partida de la crítica a la teoría de Rawls es su noción de persona moral (o ciudadano) entendida como miembro plenamente cooperante de la vida social (normal). Esta idea, entienden los críticos, hace imposible resolver los diversos problemas que se presentan a una teoría de la justicia. Pero además, el desarrollo ulterior que presenta la teoría de Rawls tanto en *Political Liberalism* como en *The Law of Peoples*, no sólo mantiene la deficiencia antes indicada sino que profundiza en la misma al circunscribir, por una parte, un conjunto de derechos fundamentales a la órbita sólo política y, por otra, al limitar el horizonte de algunos de los derechos humanos fundamentales al contexto de una sociedad únicamente liberal. Vid., a este respecto Martha Craven Nussbaum, *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass. The Belknap Press, Harvard University Press, 2006; Eva Feder Kittay, *Love's Labor : Essays on Women, Equality, and Dependency*, Thinking gender, Routledge, New York, 1999; Christie Hartley, “An Inclusive Contractualism: Obligations to the Mentally Disabled”, *Disability and Disadvantage* in Adam Cureton and Kimberley Brownlee eds., Oxford University Press, 2009. Sin embargo, no todos los críticos han querido ver en la obra de Rawls un descuido insuperable a propósito de los problemas de discapacidad, género, multiculturalismo, etc. En tal dirección, vid., Adam Cureton, “A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled”, *Essay in Philosophy*, Vol. 9, January 2008; Samuel Freeman, “Frontier of Justice: ‘The Capabilities Approach vs. Contractarianism’”, *Texas Law Review*, Vol. 85, n° 2, December 2006. Desde nuestra perspectiva, con todo, la crítica realizada a Rawls no es del todo pertinente. Es cierto que Rawls avanza en el desarrollo de su teoría desde los casos simples a los complejos; la idea, lo sabemos, es que si la teoría funciona para los supuestos simplificados se puede extender a los casos difíciles. Se trata, por cierto, de una estrategia metodológica de diseño de sistema y no de una descripción de la realidad social. Sin embargo, además y como consecuencia de preterir lo anterior los críticos descuidan un elemento esencial de la teoría rawlsiana: la distinción entre la fase de selección de principios de justicia y la etapa de implementación institucional de los mismos. En la etapa de selección, obviamente ha de suponerse a los sujetos electores en pleno uso de sus capacidades humanas básicas, ¿de qué otra forma se lograría un acuerdo racional y razonable en la posición original?

458.- Vid., PL., pp. 81-82.

Ahora que tenemos relativamente claro el contenido de la idea marco de sociedad como esquema de cooperación equitativa entre ciudadanos que se conciben a sí mismos como sujetos morales, libres e igual, y plenamente cooperantes de la sociedad durante todas sus vidas, corresponde preguntarnos por el procedimiento que mejor se aviene a este esquema para la determinación de los principios de justicia que han de gobernar a tales individuos.

Sabemos que la respuesta a la pregunta precedente es la “posición original” como concepción modeladora de las ideas revisadas. Empero, dados los cambios que han experimentado los componentes del diseño (las ideas de ciudadano y de sociedad (considerando el hecho del pluralismo) es de suponer que la posición original se ha visto afectada en alguna medida. En lo que sigue veremos cómo acontece esto en la nueva empresa rawlsiana.

#### 4.3.- *La posición original*

La idea de “posición original”, en cuanto dispositivo de representación<sup>459</sup> y concepción modélica, nos es bastante familiar y, a decir verdad, en *Political Liberalism* no se avanza mucho más en ella. Sin embargo, el nuevo proyecto de Rawls obliga a realizar en este dispositivo algunas precisiones que, sin alterar su sustancia, intentan incorporar en él los elementos normativos necesarios para obtener un resultado adecuado.

A propósito de la función de la posición original Rawls no hace sino

---

459.- Hay que advertir que en el ámbito de análisis abierto por *Political Liberalism* se ha discutido la pertinencia de referirse al dispositivo de la posición original como mero mecanismo de “representación”. Ello se debe a que en la cultura democrática las ideas de “sociedad como un sistema de cooperación”, “ciudadanos como personas morales libres e iguales”, etc; son algo más que ideas intuitivas. En efecto, ellas constituyen una declaración pública que da forma al “nosotros público” dentro de un marco institucional bien definido. En tal sentido, “la noción de contrato, en el sentido que tiene en la filosofía moderna, no puede ser reducido, como a veces hace Rawls, a la idea de ‘dispositivo de representación’, o a “un experimento mental’ para la demostración de representaciones, convicciones o juicios presentes en la ‘conciencia’ o en las ‘opiniones’. El contrato, expresado en cláusulas que recogen las ‘ideas intuitivas’ que Rawls cree ‘encontrar’ en el fondo de la cultura democrática, está oficialmente pronunciado en la forma de un discurso constitucional, y existe in actu en las demandas que los miembros de la sociedad expresan. Uno puede, claro está, infringir el contrato social, pero no actuar como si éste no existiese”. Jacques Bidet, “A Metastructural Reinterpretation of the Rawlsian *Theory*”, *Ratio Juris*, Vol 8, No. 1, March 1995, p. 70.

reiterar lo que ya había dicho en *Kantian Constructivism*: “la idea rectora es que la posición original conecta la concepción de persona y la concepción de cooperación social a ella asociada con ciertos principios específicos de justicia”.<sup>460</sup> Con todo, en *Political Liberalism* los conceptos en juego en la posición original son diferentes a los de *Theory*. En efecto, la idea de “persona moral autónoma” es sustituida por la de “ciudadano”, y la de “sociedad” como “sistema de cooperación social” debe incorporar el hecho del pluralismo como trasfondo a la idea de cooperación. Ambas diferencias dan como resultado que los principios de justicia que las partes (como representantes de los ciudadanos) han de elegir en la posición original son sólo principios para una sociedad democrática, con todo lo que ello significa.

Ahora bien, sabemos que lo que caracteriza a una sociedad política de carácter democrático es, entre otras cosas, el hecho del pluralismo. En tal sentido, el objetivo de una concepción de la justicia, en este contexto, no puede consistir sólo en la especificación de principios de justicia, sino también en proporcionar las garantías adecuadas de que la institucionalización de los principios genere la estabilidad necesaria en una sociedad en la que se ha instalado el hecho del pluralismo. Esta exigencia fuerza a Rawls a introducir una morificación aparentemente menor en el contenido de uno de los elementos claves en la posición original, a saber, “el velo de la ignorancia”.

En *Political Liberalism*, las partes en la posición original siguen tras el velo de la ignorancia en términos muy similares a los de *Theory*, pero ahora, además, saben que dentro de las “circunstancias de la justicia” hay que incluir el hecho del pluralismo razonable. Esto, como bien lo ha hecho notar Miguel Ángel Rodilla, es un cambio significativo en la posición original. En efecto, ésta, ahora, es pensada como un dispositivo de elección de principios de justicia propios de un régimen democrático constitucional. En este sentido, puesto que una sociedad democrática está caracterizada por el hecho del pluralismo, la posición original debe estar en condiciones de garantizar dos cosas: i.- la elección adecuada de principios de justicia, y ii.- la estabilidad de tales principios una vez institucionalizados en una sociedad democrática en curso. Las partes en la posición original, en consecuencia, por la propia dinámica de

---

460.- PL., p. 304.

la sociedad para la cual se conjetura la elección, deberán conformarse con elegir principios de justicia que susciten un consenso entre cruzado, esto es, un acuerdo poco profundo de naturaleza exclusivamente política.<sup>461</sup>

La inclusión del conocimiento del hecho del pluralismo razonable en la posición original, por una parte, prefigura en la idea modélica misma el tipo de consenso que es posible esperar a propósito de los principios de justicia elegidos y, por otra parte, adelanta la naturaleza de los argumentos que han de ser admisibles en una sociedad política ya informada por principios de justicia. Por decirlo de alguna manera, el tipo de argumentos admisibles en la posición original marca el camino que ha de seguir la discusión pública en su esfuerzo por alcanzar el consenso político en una sociedad bien ordenada caracterizada por el hecho del pluralismo razonable.

La atenuación que experimenta el velo de la ignorancia en la posición original, en todo caso, hace que las consideraciones relativas a la estabilidad, que desde luego estaban presentes en *Theory*, cobren un mayor peso en las deliberaciones que se producen en la posición original.<sup>462</sup>

Salvo esta importante diferencia, el velo de la ignorancia se mantiene cumpliendo la misma función que realizaba en *Theory*, es decir, busca lograr una perspectiva imparcial y objetiva de las partes en la posición original, a fin de producir el tan anhelado *statu quo* en la teoría contractual. En tal sentido, Rawls escribe: “Que las partes estén simétricamente situadas es un requisito si han de ser vistas como representantes de ciudadanos libres e iguales que han de alcanzar un acuerdo bajo condiciones equitativas. Además, asumo que una de nuestras convicciones consideradas es ésta: el hecho de que ocupemos una posición social particular no es una buena razón para que propongamos, o esperemos que otros acepten, una concepción de la justicia que favorezca a quienes se encuentran en esa posición. Asimismo, el hecho de que afirmemos una particular doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral, con su

---

461.- Vid., Rodilla, *Leyendo a Rawls*, Op.cit., p. 292.

462.- Rawls siempre distinguió, en todo caso, entre la selección ideal de principios de justicia y estabilidad que estos pueden suscitar. La novedad, creemos, consiste en la intensidad con que en *Political Liberalism* se introducen en la propia posición original consideraciones de naturaleza práctica propias de la estabilidad de un sistema, cuestión que en *Theory* acontecía pero con menor fuerza (a propósito de los argumentos basados en las “tensiones del compromiso”).

respectiva concepción del bien no es una razón para que propongamos, o esperemos que otros acepten, una concepción de la justicia que favorezca a aquellos que tienen dicha creencia”.<sup>463</sup> En otras palabras, el velo de la ignorancia fuerza a los representantes de las partes a elegir conforme a “buenas razones”, esto es, con arreglo a razones que otros podrían aceptar.

Ahora bien, puesto que en todo lo demás la posición original conserva la fisonomía que había alcanzado en las sucesivas reinterpretaciones rawlsianas sobre *Theory*, y que ya hemos incorporado a la sección precedente, no es necesario que digamos más sobre ella. Más bien, a continuación repararemos en los principios de justicia de *Political Liberalism*, que sí contienen importantes novedades.

#### 4.4.- Principios de justicia

El proyecto político de Rawls en muchos sentidos es menos ambicioso que su equivalente filosófico. No sólo es ajena a su propósito la elaboración de una doctrina comprensiva y universal de la justicia, sino que, limitado su análisis al espectro de lo político, su estudio se circunscribe a un tipo específico de régimen político bajo unas circunstancias bien acotadas.

En efecto, en *Political Liberalism* el régimen político objeto de estudio es el de una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones “modernas”. En tal sentido, la especulación en torno a los problemas de justicia en el interior de sociedades políticas no democráticas o que no han alcanzado el grado de desarrollo que demanda una sociedad moderna quedan al margen de la indagación. El resultado de esta estrategia es que en el proyecto político de Rawls se suprime la distinción entre una concepción general y una especial de la justicia, distinción que estaba presente en *Theory* y que suponía más de un problema.

La supresión de la concepción general de la justicia, en virtud del nuevo escenario de indagación, da como resultado que *justice as fairness* como concepción política queda totalmente expresada en los siguientes dos principios:

---

463.- PL., p. 24.

“a) Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de iguales derechos y libertades básicas, compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema las iguales libertades políticas, y sólo esas libertades, han de tener garantizado su valor equitativo.

b) Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primera, han de estar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos bajo condiciones de equitativa igualdad de oportunidad; y segunda, han de ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”.<sup>464</sup>

Tras la reformulación de los principios (que estilísticamente se presentan ahora conforme al orden lexicográfico propuesto por Rawls) y, sobre todo, tras la supresión de la concepción general, con todo, creemos que en *Political Liberalism* hay algo más que una simple delimitación del campo de indagación.

Es cierto que el abandono de la concepción general de la justicia está justificado para una teoría que explícitamente pretende dar cuenta de un sistema político democrático que se desenvuelve en condiciones normales y modernas. Sin embargo, tras este abandono y la reestructuración de los principios también es posible encontrar razones más profundas que tienen que ver con el mayor peso relativo que en el seno de *Political Liberalism* cobran los problemas referidos al ejercicio de las libertades en un régimen político democrático razonablemente pluralista, en desmedro de los problemas atinentes a cuestiones de justicia distributiva.

En efecto, en *Political Liberalism* Rawls no sólo establece un orden lexicográfico entre los principios, sino que los sitúa en diferentes planos. En este punto es decisiva la diferencia que ahora introduce Rawls entre “elementos esenciales de la constitución” y “cuestiones de justicia básica”. En efecto, aun cuando en *Theory* se había señalado una clara línea divisoria entre, por un lado, cuestiones relativas a la organización política y a la consagración y protección de derechos y libertades básicos y, por otro, cuestiones referidas a la regulación de materias de carácter económico; la diferencia era más bien metodológica que práctica: se suponía que mediante la debida argumentación, dado los supuestos de la teoría y los mecanismos de selección de principios de

---

464.- PL., pp. 5-6.

justicia, los principios de libertad, igualdad de oportunidades y diferencia concitarían el mismo grado de consenso. En *Political Liberalism*, en cambio, Rawls parece avanzar en otra dirección. No se trata de que reniegue de sus principios, o que considere que unos son de naturaleza política y otros no, o unos más importantes que otros. Más bien le parece ahora dudoso que las materias de que tratan los principios sean capaces de despertar el mismo grado de consenso sobre todo al momento de discutir problemas relativos a su implementación. Sobre esta cuestión volveremos con mayor detalle cuando estudiemos la idea de “razón pública”.

De acuerdo con el proyecto político de Rawls, los elementos esenciales de la constitución quedan comprendidos en dos grupos: el primer grupo lo forman las cuestiones referidas a la organización del gobierno y a los procedimientos democráticos. El segundo grupo está conformado por la protección de los derechos y libertades fundamentales (entre éstos: derecho de voto y sufragio pasivo, libertad de conciencia, pensamiento y asociación, junto al respeto del principio de legalidad). La diferencia entre ambos grupos no viene dada por una distinción entre materias de naturaleza procesal y cuestiones de carácter sustantivo, sino por el nivel de variación admisible en uno y otro caso: las materias del primer grupo admiten una variación considerable en sus formas (sistema presidencial o parlamentario; control constitucional difuso o concentrado, etc.) mientras que las del segundo grupo no. “Los elementos esenciales del segundo tipo conciernen a derechos y libertades básicos y sólo pueden ser especificadas de una manera, con variaciones relativamente pequeñas. La libertad de conciencia y la libertad de asociación, así como los derechos políticos de expresión, voto y competencia por los cargos públicos son caracterizados de manera más o menos similar en todos los regímenes libres”.<sup>465</sup>

Ahora bien, a diferencia de los elementos esenciales de la constitución, las cuestiones de justicia básica tienen por objeto cubrir el espectro referido a los problemas propios de justicia distributiva (social y económica). Rawls piensa que en este ámbito, dentro del que se encuentra el principio de diferencia, es más difícil averiguar si los principios propuestos lograrán el

---

465.- PL., p. 228.

debido consenso a propósito de su aplicación. “Estas materias -escribe- están muy a menudo abiertas a grandes diferencias de razonable opinión; ellas descansan en complicadas inferencias y juicios intuitivos que demandan de nosotros la valoración de información económica y social compleja sobre asuntos vagamente comprendidos. Así, aunque cuestiones de ambos tipos han de ser discutidas en términos de valores políticos, podemos esperar mayor acuerdo sobre si los principios referidos a derechos y libertades básicas cumplen su cometido que sobre si los principios de justicia económica y social hacen lo propio”.<sup>466</sup>

El tratamiento diferenciado que Rawls realiza de los principios de justicia en *Political Liberalism* responde, creemos, a dos motivos. Por una parte, se trata de la respuesta al problema planteado por Herbert Hart a propósito de la distinción conceptual entre las ideas de “libertades” y “valor de las libertades”. En este sentido, Rawls introduce ahora en el primer principio la exigencia de que “las iguales libertades políticas, y sólo esas libertades, han de tener garantizado su valor equitativo”. En todo caso, como vimos en el capítulo anterior, esta precisión conceptual ya estaba implícita en *Theory* y formulada de forma explícita en *The Basic Liberties and Their Priority* de 1982. Por otra parte, puesto que en *Political Liberalism* Rawls está intentando desarrollar una teoría política con una fuerte vocación práctica, respecto de la cual las ideas de “consenso” y “estabilidad” tienen un peso relativo mayor al que podrían haber tenido en *Theory*, la diferencia entre “elementos esenciales de la constitución” y “cuestiones de justicia básica” permite distinguir materias en las que razonablemente, incluso en una sociedad liberal en curso, es posible esperar algún grado significativo de desacuerdo.

El cambio de perspectiva es bastante lógico si se tiene en consideración que uno de los problemas principales de *Political Liberalism* es precisamente el de la estabilidad de un sistema político pluralista que demanda, para el mantenimiento de la unidad social, consensos razonables en torno a los principios que han de institucionalizarse en órganos y procedimientos políticos.<sup>467</sup>

---

466.- PL., pp. 229-230.

467.- Para un análisis crítico respecto a la procedencia y aceptación del principio de

De acuerdo con el ideario de Rawls, en todo caso, serían los principios de *justice as fairness* como concepción política los que ciudadanos, debidamente caracterizados en la posición original, elegirían para los efectos de regular su vida política. La argumentación en favor de esos principios se mantiene en los mismos términos que en *Theory* y, el corolario, es que los tres principios en su conjunto son los que mejor dotan de contenido a la noción normativa de sociedad como sistema de cooperación equitativa entre ciudadanos libres e iguales en un régimen democrático constitucional que se desenvuelve en condiciones modernas. Sin embargo, como bien ha apuntado Samuel Freeman, “los principios de justicia de Rawls no son actualmente parte de nuestra razón pública. Él espera que algún día lo sean. Antes de que esto ocurra, necesariamente habrá muchas revisiones respecto de los juicios de la gente sobre la justicia, especialmente sobre la justicia económica. Es en este contexto en el que Rawls señala que es bueno que los ciudadanos afirmen y discutan ‘sus diferentes puntos de vista como la más apropiada concepción de la justicia’. ‘Una contienda ordenada entre aquellos en el tiempo’ necesariamente llevará a la toma de conciencia y la razón pública de los principios de justicia implícitos en nuestra cultura democrática. Cuando el debate esté totalmente concluido (si eso sucede alguna vez), Rawls espera que su concepción de la justicia será aceptada como la base de nuestro razonamiento público, toda vez que él está confiado como siempre en que ésta es la concepción de la justicia más razonable para una sociedad democrática.”<sup>468</sup>

Resta, pues, que consideremos cómo se especifica en *Political Liberalism* la idea de sociedad bien ordenada. Hemos reservado su análisis para este momento de manera premeditada. Como el eje del nuevo texto de Rawls lo constituye la idea de “estabilidad” del sistema político, la posibilidad de organizar una “sociedad bien ordenada” constituirá un importante criterio de evaluación de los principios de justicia; es decir, si tienen, entre otras cosas, la aptitud de generar la estabilidad por las razones adecuadas. Como es lógico,

---

diferencia en el contexto de *Political Liberalism*, véase Ackerman, “Political Liberalisms”, Op.cit., pp. 371-375.

468 .- Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract*, Oxford University Press, N.Y., 2003, pp. 202-203.

las nuevas ideas que introduce Rawls sobre “consenso entrecruzado” y “razón pública” sólo cobran pleno sentido a la luz de la idea de “sociedad bien ordenada”. Por eso, precisar, aunque sea de manera somera, el nuevo diseño de esta tercera concepción modelo se impone como un paso necesario.

#### 4.5.- *La idea de sociedad bien ordenada*

Las notas que caracterizan a la sociedad bien ordenada rawlsiana son bien conocidas. De acuerdo a *Political Liberalism*, “decir que una sociedad está bien ordenada implica tres cosas: primera (implicada por la idea de reconocimiento público de la concepción de la justicia), es una sociedad en la que todos aceptan, y saben que todos los demás aceptan, los mismos principios de justicia; segunda, (implicada por la idea de regulación efectiva de tal concepción), es públicamente conocido que su estructura básica -esto es, sus principales instituciones políticas y sociales y la manera en que ellas interactúan como sistema de cooperación- satisface dichos principios, o hay buenas razones para creer que así ocurre. Tercera, sus ciudadanos tienen un sentido de la justicia normalmente efectivo y por eso generalmente acatan las directrices de las instituciones sociales básicas, que consideran justas. En tal sociedad el reconocimiento público de la concepción de la justicia establece un punto de vista compartido desde el cual las demandas de los ciudadanos pueden ser satisfechas”.<sup>469</sup>

Estas notas definitorias ya se encontraban presentes en *Theory*, así como la idea de que la sociedad bien ordenada es una sociedad política. Sin embargo, al incorporarse en el nuevo proyecto como cuestión central el problema del pluralismo razonable, resulta que este elemento le otorga una renovada fisonomía a la noción modélica. En efecto, como resultado de la incorporación del hecho del pluralismo razonable, la sociedad bien ordenada es entendida ahora como un sistema de cooperación social equitativo entre ciudadanos profundamente divididos por doctrinas comprensivas, dentro del cual adquirimos nuestro carácter y la concepción de nosotros mismos en cuanto ciudadanos, así como nuestras visiones comprensivas e ideas del

---

469.- PL., p. 35.

bien, y en el cual realizamos nuestros poderes morales.<sup>470</sup>

En este contexto se entiende que una sociedad bien ordenada además de estar caracterizada por el hecho del pluralismo razonable, en cuanto sociedad política, está sometida a otros dos hechos: “el hecho de la opresión”, y “el hecho del consentimiento general”. En el contexto de una sociedad bien ordenada de naturaleza democrática y constitucional, estos hechos demandan, a su vez, un principio rector que justifica el uso del poder coercitivo del Estado: el “principio de legitimación liberal”.

La especial caracterización que hace Rawls de la sociedad bien ordenada en el nuevo proyecto le permite, a su vez, establecer diferencias precisas entre la sociedad política y otro tipo de formas asociativas. En tal sentido, Rawls distingue la idea de sociedad bien ordenada de las nociones de comunidad y asociación. A diferencia de una comunidad, una sociedad bien ordenada no recibe su unidad estructural por postular una determinada doctrina comprensiva; a diferencia de una asociación, no persigue fines últimos propios independientes de los fines de los individuos que la componen ni discrimina a sus miembros dependiendo de la contribución que pueda hacer al conjunto. La sociedad bien ordenada, a diferencia de las comunidades y asociaciones, se presenta más bien como el espacio público idóneo para que ciudadanos libres e iguales puedan desarrollar y ejecutar sus poderes morales y realizar sus intereses en el marco de la cooperación social.

Ahora bien, para poder cumplir su cometido la concepción de la justicia que informa su estructura básica tiene que suscitar un grado de consenso adecuado entre los ciudadanos (el hecho del consenso); cuestión no menor si se tiene en cuenta que los miembros de una sociedad bien ordenada ya no abrazan, como en *Theory*, una misma doctrina comprensiva de naturaleza moral, sino que se encuentran profundamente divididos por doctrinas comprensivas inconmensurables (el hecho del pluralismo). Para que el consenso que demanda la teoría sea posible es necesario que las doctrinas dentro de las cuales se suscita el consenso sean “razonables”, lo que permite un consenso entrecruzado respecto a los principios de justicia. Pero, además, es necesario que la propia noción modélica de “sociedad bien ordenada” esté

---

470.- Vid., PL., p. 41.

estructurada de modo que el consenso pueda ser alcanzado por las razones adecuadas. En tal sentido, la condición de publicidad es un elemento esencial a la idea de sociedad bien ordenada.

En la sociedad bien ordenada, por tanto, ha de verificarse una condición de publicidad que Rawls denomina “plena”. Esto quiere decir que, en primer lugar, es una sociedad regulada efectivamente por principios de justicia aceptados por todos de modo que hay un entendimiento público a propósito de qué ha de considerarse justo e injusto en esa sociedad. En segundo lugar, ese entendimiento público en torno a los principios de justicia no se apoya en creencias particulares sobre la naturaleza humana o sobre la sociedad, controvertidas o sustraídas a la discusión racional, sino en creencias compartidas apoyadas en procedimientos racionales comúnmente reconocidos. En tercer lugar, la justificación de la concepción de justicia compartida es públicamente conocida, o al menos públicamente disponible en el sentido de que se encuentra presente en la cultura pública. En este nivel la exigencia de publicidad requiere lo que Rawls denomina una “justificación pública” de los principios de justicia.

La exigencia de publicidad plena, además, es una condición para que los ciudadanos alcancen la plena autonomía política. Por autonomía política plena de los ciudadanos Rawls entiende aquella que se produce entre los miembros del cuerpo político por actuar a partir de principios de justicia que especifican justos términos de cooperación social entre individuos que se conciben a sí mismos como libres e iguales políticamente hablando.<sup>471</sup>

A Rawls le interesa dejar muy claro que la autonomía que demanda para los ciudadanos es únicamente política. Esta estrategia es coherente con una teoría cuyo principal problema es la posibilidad de consenso entre individuos que sostienen diferentes doctrinas comprensivas, dentro de las cuales no todas aceptan la idea de “autonomía moral” de las personas. Sin embargo, aun hay algo más tras la idea que resulta muy interesante.

En efecto, la idea de autonomía, al igual que en *Theory*, depende de ideas que nos son familiares: las de libertad e igualdad de los agentes sociales. Pero la libertad y la igualdad que reclama la autonomía política no derivan

---

471.- Vid., PL., p. 77.

ahora de una determinada concepción comprensiva de la persona sino de una concepción *política* de los ciudadanos. Hay aquí un cambio de perspectiva: para la concepción política sustentada en *Political Liberalism* los ciudadanos son sujetos morales libres e iguales y dichas calidades demandan la noción de tolerancia propia de un sistema liberal. Se trata de una idea política relativa al sujeto en cuanto ciudadano, que está ligada a una “identidad invariable que el sistema le garantiza”, pero cuyo dominio está circunscrito a la muy acotada esfera de lo político. Por ello, la cuestión sobre cuán libres e iguales puedan ser los sujetos allende el sistema, o cuán autónomos puedan considerarse a sí mismos a la hora de determinar sus ideas comprensivas de bien y sus respectivos planes de vida, es irrelevante para el proyecto político de Rawls.<sup>472</sup>

---

472.- La idea precedente constituye una variación significativa del nuevo proyecto de Rawls en relación a sus trabajos anteriores. En efecto, aunque el tema de la “tolerancia” había llamado la atención de Rawls ya en 1963, en su “Constitutional Liberty and the Concept of Justice” (vid., pp. 86-88 *Collected Papers*, Op.cit.), y luego en *A Theory of Justice* le había dedicado incluso una sección (vid., sec. 35 *Theory Original*), lo cierto es que se había limitado al análisis de la “tolerancia religiosa” y a los problemas que ésta puede producir en un régimen liberal. La solución propuesta por Rawls al problema de la “tolerancia con el intolerante” descansaba en una doble estrategia. Por una parte, Rawls desarrolla una argumentación de tipo analítico derivada de la idea de velo de la ignorancia en la posición original, que forzaba a las partes a elegir principios neutrales frente a sus propias creencias religiosas; por otra, vincula la idea de tolerancia a la de “estabilidad del sistema en una sociedad bien ordenada”: “La cuestión de la tolerancia está directamente relacionada a la de la estabilidad en una sociedad bien ordenada regulada por los dos principios de justicia” (*Theory Original*, p. 219). En este segundo argumento la idea es que el funcionamiento de instituciones “libres”, que propenden a la libertad y, en consecuencia, no excluyen por el uso de la fuerza ni siquiera al intolerante (de buena fe), llevaría con el tiempo, en virtud de las leyes de psicología moral por él propuestas, a la valoración positiva del sistema en su conjunto y a la adhesión a la concepción de la justicia. En *Political Liberalism*, se mantiene el argumento de naturaleza analítica, pero al plantearlo en relación con la cuestión de la estabilidad en una sociedad bien ordenada, el problema de la tolerancia se desplaza hacia la idea de “pluralismo razonable de las doctrinas comprensivas” que descansa en la idea de “las cargas del juicio”. Rawls reconoce que el hecho del pluralismo es inherente a las sociedades democráticas y, por lo mismo, será un elemento necesario de la sociedad bien ordenada. Sin embargo, y he aquí la sutileza de Rawls, la divergencia no es vista ahora tanto como un problema al que un sistema liberal tiene que hacer frente, cuanto, más bien, como la posibilidad misma de un consenso “razonable” en el ámbito de lo político. Es cierto que el pluralismo razonable pone de manifiesto cierta divergencia, “pero también puede mostrar a la gente que no sólo sus doctrinas comprensivas son razonables, sino que también otras personas razonables sostienen diferentes visiones sobre las cuestiones importantes. La gente razonable, por tanto, reconoce la existencia del pluralismo razonable. Así, la inicial apariencia de desacuerdo es reemplazada por un acuerdo razonable más amplio, un 'consenso entrecruzado', sobre principios de justicia que mediarán entre nosotros, dado que afirmamos diferentes doctrinas comprensivas razonables”. Glen Newey, “Jonh Rawls: Liberalism at the Limits of Intolerance”, en Shaun P. Young (ed.) *Reflection on Rawls, An Assessment of his Legacy*, Ashgate Edition, Padstow,

Este giro argumentativo, pensamos, también explica por qué la concepción de la justicia cumple no sólo una función reguladora de la vida social (rol que como mínimo toda concepción de la justicia cumple), sino una función modeladora de la concepción misma de ciudadano dentro del sistema. Por eso en una concepción de la justicia “no sólo encontramos sus primeros principios, involucrados en las instituciones políticas y sociales y en las tradiciones públicas de su interpretación, sino también la forma en que se derivan derechos, libertades y oportunidades de los ciudadanos, así como una concepción de éstos en cuanto libres e iguales. De esta manera los ciudadanos se hacen concientes de y son educados en esa concepción. Ellos son concebidos así de una forma que, de otro modo, probablemente nunca serían capaces de considerar.”<sup>473</sup>

Pues bien, ahora que nos hemos hecho una idea de la manera en que entran algunos de los conceptos estructurales de *A Theory of Justice en Political Liberalism*, estamos en condiciones de avanzar un paso más e intentar una adecuada comprensión de las ideas que Rawls incorpora a su nuevo proyecto con el fin de hacerlo coherente y, sobre todo, viable como proyecto político realista.

Como adelantábamos, estas ideas tienen que ver especialmente con el tema de la estabilidad del sistema político y, por lo mismo, hay que entender que su ámbito de acción es la sociedad bien ordenada. En ella la concepción política de la justicia de *justice as fairness* ha de lograr para sí, por una parte, el “consenso entrecruzado” de las diferentes doctrinas comprensivas razonables, y por otra parte, ha de poder ser justificada en los términos que el nuevo escenario impone, es decir, en los términos de la “razón pública”.

##### **5.- La idea de *overlapping consensus* (consenso entrecruzado)**

Rawls denomina “*overlapping consensus*” a un consenso político en torno a ciertos principios políticos llamados a regular la estructura básica social alcanzado por ciudadanos, que pueden encontrarse divididos por doctrinas

---

2009, p. 138.

473.- PL., p. 71.

religiosas, filosóficas o morales inconmensurables. El *overlapping consensus* puede entenderse como el resultado de un proceso de aprendizaje colectivo en el que cabe distinguir dos fases: la primera conduce desde el conflicto entre doctrinas comprensivas a un “consenso constitucional, pasando por un mero “modus vivendi”. la segunda conduce desde el “consenso constitucional” a un “consenso entrecruzado”. El consenso constitucional se realiza en torno a los principios políticos que establecen y regulan los procedimientos democráticos. El consenso entrecruzado es más profundo porque se da en torno a una concepción política de la justicia aplicable a la estructura básica de la sociedad, basada además en ciertas ideas políticas fundamentales sobre la persona y sociedad que sirven de fundamento a esos principios..

Antes de analizar el concepto mismo de consenso entrecruzado, haremos una referencia al consenso constitucional como paso previo.

#### 5.1.- *Del consenso constitucional al consenso entrecruzado*

Rawls entiende por “consenso constitucional” un acuerdo poco profundo y limitado que concierne sólo a “los procedimientos políticos de un gobierno democrático”.<sup>474</sup>

En un régimen político democrático constitucional de carácter liberal los “procedimientos políticos” suponen, entre otras cosas, “ciertos derechos y libertades políticas básicas -como el derecho de voto y la libertad de expresión y asociación políticas, y cualquier otro requerido por los procedimientos electorales y legislativos de una democracia.”<sup>475</sup> Esos derechos y libertades están llamados a formar parte de cualquier teoría de la justicia política. Pero en el consenso constitucional esos derechos y libertades, así como los principios políticos a ellos asociados no integran una concepción de la justicia que regule en su conjunto la estructura básica de la sociedad.

La idea de un consenso constitucional así caracterizado no apela a ninguna idea compartida sobre la naturaleza humana o el orden normativo; suponiendo que se produce en un mundo social en el que se ha instalado el

---

474.- PL., p. 159.

475.- PL., p. 159.

hecho del pluralismo, tampoco puede derivar de una doctrina comprensiva de naturaleza religiosa, filosófica o moral. Rawls, tomando pie en la experiencia histórica europea, explica la génesis de un consenso constitucional en términos históricos: como el desarrollo ulterior de un *modus vivendi*. “Supongamos - señala- que en un determinado momento, como consecuencia de diversos eventos y contingencias históricas, ciertos principios liberales de justicia son aceptados como un mero *modus vivendi*, y son incorporados a las instituciones políticas existentes. Esta aceptación se produce, digamos, de manera muy similar a como se produjo la aceptación del principio de tolerancia religiosa que siguió a la Reforma: primero a regañadientes, pero luego como la única forma viable de poner fin a la destructiva guerra civil”.<sup>476</sup> Un *modus vivendi* no es propiamente un consenso, ni siquiera un consenso constitucional. Es un arreglo de conveniencia basado en consideraciones estratégicas, con el fin de evitar males mayores. ¿Cómo puede transformarse un *modus vivendi* en un consenso constitucional?

Para que se dé un consenso constitucional en torno a los principios que regulan los procedimientos democráticos tienen que cumplirse ciertas condiciones. En *primer lugar*, que el reconocimiento de ciertas libertades y derechos básicos, así como de su prioridad frente a otros tipos de intereses, haga que quede fuera de la agenda política la garantía de esas libertades, de modo que se excluya la posibilidad de introducirlos en el cálculo de intereses sociales. En *segundo lugar*, que los diferentes actores sociales acepten someter las cuestiones relacionadas con la aplicación de esos derechos y libertades políticas básicas a los métodos y procedimientos propios de la razón pública, sin invocar doctrinas comprensivas. Esto significa, sobre todo, que en virtud de la idea de “pluralismo razonable”, “las directrices y reglas (que regulan la discusión política) deben ser especificadas por referencia a formas de razonamiento generalmente asequibles a los ciudadanos, en términos de sentido común, y por procedimientos y conclusiones de la ciencia en la medida en que estos no sean controvertidos”.<sup>477</sup> En *tercer lugar*, suponiendo que se cumplen las dos primeras condiciones, el funcionamiento de las instituciones

---

476.- PL., p. 159.

477.- PL., p. 162. El paréntesis es nuestro.

debe suscitar en los ciudadanos las actitudes apropiadas de adhesión al sistema: “las instituciones políticas básicas que incorporan dichos principios, y la forma de la razón pública que se muestra al aplicarlos –cuando trabajan de manera efectiva y satisfactoria por un período de tiempo sustancial (como asumo)– tienden a estimular las virtudes cooperativas de la vida política: la virtud de la razonabilidad y un sentido de la equidad, un espíritu de compromiso y una buena disposición para encontrarse con otros a mitad de camino, virtudes éstas que están conectadas con la disposición a cooperar con los demás en términos políticos que todos puedan públicamente aceptar”.<sup>478</sup>

La estrategia expositiva adoptada por Rawls en relación con el consenso constitucional es interesante. Introduce la idea de consenso constitucional como un desarrollo histórico a partir de un *modus vivendi*, con lo cual desplaza el centro de atención desde un ámbito teórico (justificación de principios e instituciones característicos de un sistema liberal constitucional) a uno político práctico (aptitud de un modelo para resolver el problema de la unidad social entre individuos profundamente divididos por doctrinas comprensivas inconmensurables). Y, una vez situado en ese contexto, vuelve a valorar desde una perspectiva moral los principios en curso en una sociedad democrática constitucional y su carácter modelador de la identidad de los ciudadanos en un esquema de cooperación tal. El resultado de tal procedimiento es una pieza de argumentación elegante e inteligente.

En efecto, sin recurrir a ningún supuesto problemático Rawls muestra que las ideas que recoge el consenso constitucional no sólo resuelven de manera efectiva y pacífica el problema de la divergencia política, sino que además su implementación a nivel institucional permite a los ciudadanos desarrollar de la mejor forma posible sus diferentes doctrinas, dentro de un sistema de cooperación razonable, e incluso permite desde la óptica de la propia bondad de las virtudes políticas una evolución razonable de las propias doctrinas en curso. Esto significa que, en la práctica, en un régimen tal los principios liberales, “inicialmente aceptados como un mero *modus vivendi* e incorporados a la constitución, tienden a cambiar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos de modo tal que al final éstos aceptan los principios de una

---

478.- PL., p. 163.

constitución liberal”.<sup>479</sup>

El consenso constitucional, tal como Rawls lo caracteriza, es el primer paso hacia el *overlapping consensus* y, en tal sentido, es el contexto en el cual luego es posible un acuerdo sobre los principios que han de regular a la estructura básica social.<sup>480</sup>

Esta forma de presentar el consenso consitucional como un paso hacia un consenso pleno en torno a los principios de justicia representa un importante cambio en relación a *Theory*. En efecto, en la obra de 1971 se podía leer, a propósito de lo que allí se denominaba “convención constitucional”, lo siguiente: “supongo que una vez que las partes han adoptado en la posición original los principios de justicia, pasan a una convención constitucional. Ahí han de decidir sobre la justicia de las formas políticas y elegir una constitución: las partes, por decirlo de algún modo, son delegados para tal convención. Sometidas a las limitaciones de los principios de justicia ya elegidos, las partes han de diseñar un sistema para los poderes constitucionales de gobierno y

---

479.- PL., p. 163.

480.- En el contexto de *Political Liberalism* la idea de “consenso constitucional” suscita un interesante problema. “Un consenso constitucional en curso es algo como esto: un consenso que no es ni sobre justicia sustantiva ni sobre justicia procedimental. En esta etapa la primera no está disponible y la segunda es inapropiada. Preferimos someternos a los procedimientos legales establecidos, que suponen a fin de cuentas (aunque tal vez de manera confusa e inconsistente) principios de justicia sustantiva, porque consideramos esa solución superior a la de resolver el asunto por la fuerza, o vivir sin resolverlo en tanto no tengamos un acuerdo sobre la justicia, o resolverlo mediante justicia procedimental pura, como mediante el lanzamiento de una moneda al aire, lo que resolvería la cuestión como si ninguno de nosotros tuviera ninguna pretensión sustantiva de justicia” (Kurt Baier, “Justice and the Aims of Political Philosophy”, *Ethics*, Vol. 99, number 4, July 1989, p. 776). Bajo esta idea parece problemático argumentar a favor de la necesidad de un consenso entrecruzado sobre una concepción de la justicia, pues, ¿acaso no es suficiente el consenso constitucional? Si como hipótesis de trabajo aceptamos que el consenso constitucional es suficiente como punto de partida para la cohesión social en un régimen democrático constitucional, como parece señalar Rawls, ¿no supone un riesgo desde la propia perspectiva de Rawls avanzar más allá de este nivel? “Si un consenso constitucional, tal como el que parece tenemos, provee una unión social estable y si la competición entre concepciones rivales 'desarrolladas a partir de un fondo de ideas políticas compartidas' es deseable y si existe el peligro de que un acuerdo amplio sobre cualquier principio específico de justicia, incluso si es político, pueda transformarse en opresivo y asfixiante' ¿pueden los filósofos políticos esperar o ejercer presión para un consenso de nivel más alto que el que ya tenemos?” (Baier, Op.cit., p. 779). Para Rawls, obviamente el consenso constitucional no es suficiente, toda vez que gran parte de los problemas de estabilidad de un sistema político derivan precisamente de la configuración y regulación de la estructura básica social. Sin embargo, la crítica tiene sentido en cuanto parece advertir una cierta inconsistencia entre la reluctancia de Rawls a un consenso general y comprehensivo y su propia pretensión de un consenso entrecruzado en torno a *justice as fairness*.

para los derechos básicos de los ciudadanos. Es en esta etapa donde las partes han de ponderar la justicia de los procedimientos para hacer frente a las diversas visiones políticas”.<sup>481</sup>

Es obvio que, al presentar así el paso de la elección de principios a la elección de una constitución, Rawls no estaba pretendiendo describir procesos históricos reales. De hecho en la nota al pie número dos de manera explícita advertía que “la idea de una secuencia de cuatro etapas es parte de una teoría moral, y no pertenece a la consideración del actual funcionamiento de las constituciones”.<sup>482</sup>

Con todo, tal vez la preeminencia que se da en *Theory* de la selección de principios frente a la convención constitucional se explique, al menos en parte, por la subordinación que, en aquel período, pretendía Rawls de lo político a una teoría moral comprensiva. En tal sentido, las constricciones impuestas por los principios de justicia elegidos en la posición original llevan a las partes necesariamente a la adopción de un modelo constitucional democrático de gobierno; el cual, claro está, admite múltiples variantes. La posición original y los principios de justicia justifican así la adopción de un modelo constitucional determinado, racional y razonable cualquiera que sea la sociedad en que se realice el ejercicio conjetural de seleccionar principios de justicia a partir de una determinada idea de la persona moral.

En *Kantian Constructivism in Moral Theory*, en cambio, el filósofo americano circunscribe su análisis al ámbito de una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas. “Una consecuencia inmediata de centrar nuestra investigación en un conflicto entre la igualdad y la libertad en una sociedad democrática es que no estamos tratando de encontrar una concepción de la justicia conveniente para todas las sociedades, sin considerar sus particulares circunstancias históricas o sociales”.<sup>483</sup> Esta maniobra, lo sabemos, por un lado, le permite deshacerse de la concepción general de la justicia. Por otro, le brinda la oportunidad de dotar de una coherencia interna a

---

481.- *Theory Original*, pp. 196-197.

482.- *Theory Original*, p. 197, nota 2.

483.- KC., p. 305.

sus tres nociones modélicas (persona moral, sociedad bien ordenada y posición original) desde la óptica de un equilibrio reflexivo característico de ciudadanos de un régimen democrático constitucional.

En *Political Liberalism*, con todo, adelanta otro paso en su investigación, pues el análisis no sólo está limitado a una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas, sino a una que se encuentra actualmente en curso (*on going society*) y en la cual el hecho del pluralismo razonable es una realidad. En este sentido, los sucesivos desplazamientos que realiza Rawls lo conducen de alguna manera a poner en juego sus ideas en un marco práctico y no meramente teórico. Es decir, ahora la cuestión es, al parecer, evaluar si los principios de justicia de *justice as fairness* permiten por una parte, resolver los problemas de justicia social y, por otra parte, concitar el suficiente apoyo en una sociedad caracterizada por el hecho del pluralismo razonable, como lo es una sociedad democrática constitucional. Esta, en todo caso, parece ser la intención de Rawls, aunque con arreglo a nuestro propio punto de vista, *justice as fairness* como concepción *filosófica* no es del todo equiparable a *justice as fairness* como concepción *política*; más adelante veremos por qué.

## 5.2.- *Overlapping consensus* y estabilidad social

Tal como Rawls lo entiende, el consenso constitucional en torno a los principios políticos procedimentales característicos de una constitución democrática produce una forma tenue de “unidad social”. Sin embargo Rawls aspira a un consenso entrecruzado, “más amplio y más profundo”, en torno a los principios de justicia que han de regular la estructura básica de la sociedad; sólo un consenso así puede asegurar la estabilidad del sistema.

La estabilidad de un sistema político, lo sabemos, depende de la fuerza de sus diferentes principios e instituciones para mantenerse en equilibrio frente a los cambios derivados de circunstancias internas y externas (guerras, catástrofes naturales, contingencias sociales, etc.). En un sistema político democrático constitucional, empero, la estabilidad ha de lograrse por las “razones adecuadas”, es decir, no en virtud de consideraciones meramente prudenciales, sino por razones morales asociadas a principios de justicia que

puedan suscribir personas razonables que participen en un sistema de cooperación social intergeneracional como ciudadanos libres e iguales. En tal sentido, la estabilidad transitoria que puede producir cierto estado de cosas derivado de un mero *mudus vivendi* o la que resulta de la imposición coactiva de las normas jurídicas no logra dar cuenta de la estabilidad que demanda la sociedad civil tal cual se la concibe en *Political Liberalism*.

Como ya sabemos, Rawls entiende que la estabilidad del sistema político por las razones adecuadas se produce cuando éste es capaz, por una parte, de generar el correspondiente sentido de la justicia entre los ciudadanos, a los cuales se concibe con una razonable psicología moral y, por otra, de suscitar su apoyo a partir de las diferentes doctrinas comprensivas razonables afirmadas por ellos. Ambas cosas, con todo, se relacionan con la idea del “objetivo común compartido” que se supone en los ciudadanos que participan en la sociedad entendida como sistema de cooperación. En efecto, “en la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad los ciudadanos comparten un objetivo común, uno que tiene gran prioridad: a saber, el objetivo de asegurar que las instituciones políticas y sociales sean justas, y hacer justicia a las personas en general, tanto en lo que los ciudadanos necesitan para ellos mismos como en lo que desean unos de otros”.<sup>484</sup>

La idea de un objetivo común compartido<sup>485</sup> ya estaba presente en

---

484.- PL., p. 146, nota 13.

485.- Es menester no olvidar que se trata de un objetivo “formal”, en tanto no está dotado de un contenido sustantivo determinado, esto es, de una cierta idea de bien. En *Theory*, Rawls había ejemplificado la naturaleza de este objetivo común apelando a la participación en un juego, o a la ejecución de una pieza musical por parte de una orquesta. En *Political Liberalism* mantiene la idea de que se trata de una idea sin contenido material específico (ni ella ni cualquiera de los intereses de orden superior) (vid., p. 146, not. 13 y p. 75). Sin embargo, ahora echa mano de la argumentación de Amy Gutmann para justificar la adopción de este método en relación a las críticas comunitarias. De acuerdo a Gutmann, que se hace cargo de las críticas de Sandel y MacIntyre, la crítica comunitarista yerra en su argumentación al incorporar en el discurso de Rawls elementos que éste no ha tenido la intención de sostener. Así, a propósito de la crítica de Sandel, escribe: “el argumento general que puede ser reconstruido a partir del trabajo de Sandel (usando su estructura conceptual), pienso, es el siguiente: (1) Aceptar una política de la primacía de los derechos supone creer que la justicia tiene prioridad absoluta sobre todos nuestros fines particulares (nuestra concepción de bien); (2) Aceptar la prioridad de la justicia sobre nuestra concepción del bien implica creer que nuestra identidad puede ser establecida con anterioridad al bien (de otra manera nuestra concepción del bien entraría en nuestra concepción de la justicia; (3) Pero puesto que nuestras identidades son construidas por nuestra concepción del bien, la justicia no puede ser anterior. Por tanto no

*Theory*. Sin embargo, la novedad de *Political Liberalism* viene dada por el hecho de que el consenso se traslada desde la óptica de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada a la de las diferentes doctrinas comprensivas razonables que dichos ciudadanos afirman. Esta es una maniobra lógica si se tiene en consideración que el problema de la estabilidad de un sistema político tiene que incorporar en su teorización el hecho del pluralismo razonable. En este nuevo contexto, la concepción de la justicia no sólo debe ser capaz de generar sus propias bases de apoyo en torno a principios procedimentales y sustantivos de justicia razonables, sino que además debe suscitar el consenso entre individuos profundamente divididos por doctrinas comprensivas diferentes e incluso en conflicto.

En *Political Liberalism*, en consecuencia, la cuestión del *overlapping consensus* es capital, pues a partir de esta idea se articula todo el tema de la estabilidad política de un sistema. En efecto, a Rawls no le interesa en su nueva empresa realizar una justificación de los principios como objetos de elección en la posición original, tarea que entiende realizada y precisada en *A Theory of Justice* y sus sucesivas interpretaciones y correcciones. Más bien el problema es ahora explicar cómo es posible en un mundo en el que se ha instalado el pluralismo un consenso político en torno a una determinada concepción de la justicia que ha de ser coherente con un sistema democrático

---

podemos consistentemente creer en la política de los derechos. Sin embargo, en este argumento, cada uno de los pasos es sospechoso. (1) Podemos aceptar una política de los derechos no porque la justicia sea prioritaria al bien, sino porque nuestra búsqueda del bien requiere que la sociedad proteja nuestros derechos a ciertas libertades básicas y bienes mínimos; (2) La justicia puede ser prioritaria al bien no porque estemos 'de antemano individualizados', sino porque otorgarle prioridad puede ser la forma más equitativa de compartir los bienes asociados a la ciudadanía con personas que no aceptan nuestra concepción del bien; (3) Nuestras identidades no están constituidas, por lo menos no exclusivamente, por nuestra concepción del bien. Si así fuera, uno no podría inteligentemente preguntar: '¿qué clase de persona quiero ser?' Esta pregunta refleja una parte importante (aunque no necesariamente todo el problema) de nuestra búsqueda de identidad. Si, por el contrario, asumimos por definición que nuestras identidades están constituidas por nuestra idea de bien, entonces debemos considerar nuestro sentido de la justicia como parte de nuestras identidades. Mi compromiso de tratar a otras personas como iguales y, por tanto, de respetar su libertad de religión, es así una parte de mi identidad (desde esta perspectiva), tal como mi ser judío y, por lo mismo, celebrar el Pésaj junto a mi familia". (Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, N°3, Summer 1985, p. 311, nota al pie n° 14).

constitucional.<sup>486</sup> Para resolver este problema combina dos estrategias. La primera consiste en determinar los rasgos de una concepción política que se entiende puede generar un consenso entrecruzado; la segunda en delimitar el objeto mismo de ese consenso y los valores que pueden entrar a formar parte de él.

Por lo que se refiere a la primera estrategia, Rawls supone que, dado el hecho del pluralismo razonable y la caracterización de los ciudadanos como sujetos morales, la concepción de la justicia tiene que cumplir por lo menos tres requisitos para concitar el apoyo necesario.

*En primer lugar*, tiene que ser una concepción de la justicia que permita el “pluralismo”, aceptando que en la sociedad existan múltiples doctrinas comprensivas del bien. Eso significa que el consenso en torno a ello no ha de pretender ser un acuerdo en torno a la denominada “vida buena”, sino únicamente en lo referente a la vida política de los ciudadanos.

*En segundo lugar*, Rawls cree que para poder focalizar un consenso entrecruzado en una sociedad democrática una concepción de la justicia ha de pertenecer a la familia de las concepciones liberales. Concepciones liberales son para Rawls aquellas que i.- garantizan derechos y libertades básicos de ciudadanos que se consideran a sí mismos como libres e iguales y que demanda, por idéntica razón, iguales oportunidades en la vida social; ii.- asignan a las libertades y derechos básicos y a las oportunidades equitativas de los ciudadanos una prioridad sobre otros valores sociales, económicos y políticos; y iii.- garantizan para todos los ciudadanos “medios polivalentes de vida”.

---

486.- Con todo, Habermas ha hecho notar cierta ambigüedad de la idea de overlapping consensus en relación a la “justificación de los propios principios de justicia” y “la estabilidad” que dichos principios pueden generar en una sociedad en curso. “No se sabe exactamente si la cuestión de la autoestabilización de una sociedad justa, tratada en *Una Teoría de la Justicia*, ha de profundizarse aún más en vistas del *factum* del pluralismo en lo tocante a concepciones de mundo, o si la concepción del *overlapping consensus* responde a la cuestión de cómo cabe asegurar a la teoría en las circunstancias dadas el grado de aceptación bien meditada o reflexiva que es menester para una mejora reformista de las instituciones existentes a la luz de la teoría.” Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez*, Ed. Trotta, Madrid, 1998. Entendemos que la crítica apunta a cierta imprecisión conceptual en la teoría de Rawls que no distingue con la suficiente claridad el ámbito de justificación de principios (en el que la idea de un consenso por solapamiento entraría como concepto normativo) del de estabilidad de un sistema político en curso que requiere de un rediseño institucional a la luz de ciertos principios que concitan el apoyo ciudadano.

Rawls tiene especial cuidado al momento de precisar qué entiende por “medios polivalentes de vida”. Ellos suponen bastante más que la mera provisión de un mínimo social. En efecto, como bien lo ha señalado Freeman,<sup>487</sup> en el entendido de asegurar medios omnivalentes para el adecuado ejercicio de las libertades básicas y oportunidades equitativas para todos, una concepción de la justicia debe proveer, entre otras cosas, un adecuado sistema de financiamiento para las campañas políticas, a fin de evitar la posible manipulación del entendimiento público; una cierta igualdad de oportunidades, con especial énfasis en la educación y acceso a la salud; una distribución equitativa de las utilidades sociales, a fin de evitar que en el cuerpo social se produzcan diferencias tales que redunden en el progresivo empobrecimiento de un grupo de la población; el estado debe asumir una función subsidiaria en la economía, sobre todo en lo relacionado con el empleo de los ciudadanos; pues el aseguramiento de un trabajo es, a la vez, garantía del autorespeto de los sujetos. Sólo una concepción de la justicia que cumple estas condiciones puede ser considerada liberal y razonable.

*En tercer lugar*, los principios que definen a la concepción de la justicia y su articulación en instituciones sociales y políticas de una sociedad en curso han de estar suficientemente próximos a los intereses de orden superior de los ciudadanos y a aquellos que se derivan de sus respectivas cosmovisiones.

En cuanto a la segunda estrategia, la articulación de la idea de sociedad entendida como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales y la de ciudadanos como sujetos morales con intereses de orden superior permite a Rawls delimitar el objeto específico del consenso y precisar de qué manera la concepción de la justicia objeto del acuerdo puede generar sus propias bases de apoyo entre los ciudadanos desde la óptica de sus diferentes doctrinas comprensivas.

El objeto específico del *overlapping consensus* lo constituyen los “elementos esenciales de la constitución” y las “cuestiones de justicia básica”. Vale decir, es un acuerdo político, ante todo, sobre los principios fundamentales que regulan la estructura general del gobierno y los procesos políticos, v. gr. articulando la división de poderes, definiendo el alcance de la

---

487 .- Freeman, Rawls, Op.cit., p.402.

regla de la mayoría y regulando los procesos electorales; además, es un consenso sobre los derechos y libertades básicos de los ciudadanos así como sobre los principios que han de regular las desigualdades sociales y económicas.<sup>488</sup> Como se ve, no se trata de un consenso que cubra “todo” el ámbito de lo político, sino sólo la acotada esfera de lo que Rawls denomina “cuestiones políticas fundamentales” sobre las que es dable esperar una solución razonable de parte de una concepción política de la justicia.<sup>489</sup>

---

488.- Vid., PL., pp. 227-230.

489.- Con todo, la idea de limitar el consenso a ciertos principios que definen el ideario democrático constitucional y a determinados principios de justicia de la estructura básica social presenta ciertos problemas de naturaleza práctica. Ya hemos llamado la atención sobre el método de simplificación del que una y otra vez se vale Rawls introduciendo hipótesis simplificadoras (v. gr. que la para la sociedad que se están eligiendo principios es una sociedad cerrada, que está integrada por ciudadanos plenamente cooperantes, etc.). Ese método facilita sin duda el análisis pero hace problemático pasar de la teoría a su aplicación a un esquema social real, toda vez que la teoría no se hace cargo de las cuestiones que en una sociedad democrática real suscitan controversias. En su nuevo proyecto Rawls está interesado en solucionar el problema de la estabilidad de un sistema político democrático. Para tal cometido, toma como referencia de la pluralidad el hecho del pluralismo “doctrinal” razonable. Al hacerlo, expresamente deja fuera de la agenda política las cuestiones referidas a “género”, “racismo”, “interculturalismo”, etc., fenómenos todos ellos que afectan a la estabilidad en un sistema democrático constitucional moderno. De hecho, “Rawls primero sugiere que los problemas de raza, étnicos, y de género ‘puede parecer que tienen todos un carácter diferente y por lo mismo requieren diferentes principios de justicia, que *Theory* no discute’. La sugerencia de que los principios pueden ser inadecuados para la resolución de esas importantes cuestiones parece injustificada, y Rawls mismo pronto concluye que una vez que hay una concepción y principios correctos para la resolución de cuestiones históricas, ellos ‘podrían ser aplicados de manera más general a la solución de nuestros propios problemas’”. (Susan Moller Okin, “Political Liberalism, Justice and Gender”, *Ethics*, Vol. 105, N° 1, October 1994, p. 25). Sin embargo, el problema es que “las cuestiones sobre tolerancia religiosa y filosófica difícilmente figuran en los primeros lugares de la agenda política, excepto en la medida en que el aborto es percibido como tal cuestión”. (Moller Okin, *Op.cit.*, p. 24). En este sentido, no se entiende muy bien en qué medida el nuevo proyecto de Rawls es más realista o “menos utópico” que *Theory*, toda vez que no se hace cargo de manera efectiva de los problemas que dividen a las sociedades democráticas actuales. En esta misma línea, Kymlicka ha señalado la necesidad de todo modelo liberal de estabilizarse en consideración al multiculturalismo que caracteriza a muchas de las sociedades modernas. En tal sentido, “el compromiso fundacional liberal con la libertad individual ha de ser extendido a generar un compromiso liberal profundo hacia las florecientes culturas societales en curso. Y en los estados multinacionales, esto conduce al surgimiento de nacionalismos minoritarios -esto es, a las demandas de derechos lingüísticos y poderes de auto gobierno. Dichos derechos y poderes aseguran a las minorías nacionales ser capaces de mantener su cultura societal en un futuro indefinido [...] Este cuadro de las relaciones entre la libertad individual y la pertenencia a una cultura nacional está explícitamente desarrollado en varios escritores recientes -Yael Tamir, Joseph Raz, Charles Taylor, David Miller. Pero está implícito, creo, en otros teóricos liberales contemporáneos, tales como Dworkin o Rawls. En todos estos escritores, el valor básico de la libertad individual es visto como íntimamente implicado con la pertenencia a una cultura nacional. Puesto en otros

Puesto que el acuerdo es sobre cuestiones políticas fundamentales, el consenso se produce únicamente por apelación a valores políticos. Rawls se apresura a identificar estos valores políticos desde una doble perspectiva: la que deriva de la idea política de la justicia y la que se sigue de la idea de razón pública. De la idea de justicia Rawls deriva los siguientes valores políticos: la igual libertad política y civil; la igualdad de oportunidades; la reciprocidad, y el autorrespeto. Todos estos valores caen bajo los principios de justicia y sirven de cartabón para la evaluación del funcionamiento de las diferentes instituciones de la estructura básica social. De la idea de razón pública se desprenden, por su parte, los siguientes valores políticos: el uso apropiado de los conceptos fundamentales relativos a los juicios, inferencias y evidencias, junto con las virtudes de la razonabilidad y la honestidad intelectual, así como la disposición a respetar en las discusiones públicas el deber de civilidad. Estos valores asociados a la idea de razón pública se relacionan con reglas de discusión que presumiblemente todo ciudadano razonable aceptaría en el marco de una sociedad bien ordenada. Es obvio que en ninguno de los dos casos la enunciación de estos valores es taxativa.

La apelación a valores únicamente políticos con el fin de lograr un *overlapping consensus*, empero, no está exenta de problemas. Pues, ¿por qué no recurrir a valores más generales para resolver la controversia política y lograr un consenso? Dados los supuestos de su teoría, Rawls piensa que ello ni es posible ni es necesario. No es posible en razón del hecho del pluralismo razonable y el principio de reciprocidad. No es necesario pues los valores políticos tienen el peso suficiente como para resolver los conflictos sin necesidad de apoyarse en valores de naturaleza más comprehensiva. De modo tal que los valores asociados a la idea política de la justicia y aquellos que derivan de la idea de razón pública tienen la virtud de “expresar el ideal liberal

---

términos, el ideal liberal es el de una sociedad de individuos libres e iguales. Pero ¿cuál es la 'sociedad' relevante? Para la mayoría de las personas ha de ser su nación. La clase de libertad e igualdad que más valoran, y de la que pueden hacer mayor uso, es la libertad e igualdad dentro de su propia cultura social. Y están dispuestos a dar preferencia a una mayor libertad e igualdad para asegurar la existencia y continuidad de su nación.” (Will Kymlicka, *States, Nations and Cultures*, Van Gorcum, Ottawa, 1997, p. 35). En tal sentido, resulta por lo menos dudoso que *Political Liberalism*, tal como Rawls lo presenta pueda garantizar una propuesta realista a los problemas políticos actuales, toda vez, que no los incluye en su consideración y, por tanto, no ofrece una solución a los mismos.

de que, dado que el poder político es el poder coercitivo de ciudadanos libres e iguales actuando como un cuerpo colectivo, ese poder, cuando están en juego los elementos esenciales de la constitución y las cuestiones de justicia básica, debe ser ejercido sólo de modo tal que se pueda razonablemente esperar que todos los ciudadanos lo aprueben a la luz de su razón humana común. El Liberalismo Político trata, pues, de dar cuenta de esos valores como propios de un dominio especial -el político- y, por lo mismo, como un punto de vista independiente. Se deja a los ciudadanos individualmente -como parte de su libertad de conciencia- establecer de qué forma los valores del dominio de lo político se relacionan con los otros valores de sus doctrinas comprensivas”.<sup>490</sup>

Rawls piensa que la idea de un consenso entrecruzado no es utópica toda vez que la historia ha mostrado que numerosas doctrinas comprensivas razonables de naturaleza religiosa, filosófica y moral son capaces de adherir desde sus específicas perspectivas a los valores de una concepción política de la justicia.<sup>491</sup> Para ello, en todo caso, es necesario que las doctrinas comprensivas razonables sean, por una parte, capaces de reconocer la importancia e independencia de los valores políticos, y, por otra, que dichos valores sean compatibles o, por lo menos, no incompatibles con los de las propias doctrinas. Estas dos condiciones “aseguran las bases de la razón pública, pues implican que las cuestiones políticas fundamentales pueden ser resueltas mediante la apelación a valores políticos expresados en la concepción política afirmada a través del consenso entrecruzado”.<sup>492</sup>

Sin embargo, la estrategia que sigue Rawls en orden a justificar el *overlapping consensus* sólo apelando a valores políticos que, a su vez, reciben un apoyo difuso desde las propias doctrinas comprensivas ha despertado algunas críticas que merecen atención.

Una primera crítica dice relación con el hecho de que los valores no

---

490.- PL., pp. 139-140.

491.- Por otra parte, la existencia de regímenes constitucionales, tales como el de los Estados Unidos de Norte América y los de muchos países de Occidente dan cuenta de la realidad de dichos valores. Cosa diferente es que los valores políticos que informan dichos sistemas democráticos constitucionales sean efectivamente desarrollados y protegidos de manera efectiva.

492.- PL., p. 169.

políticos queden excluidos del *overlapping consensus*. La limitación del consenso político al ámbito de los valores políticos obedece a la idea presente en *Political Liberalism* de que en la medida en que se excluyen de la agenda política cuestiones conflictivas en las que no es razonable esperar un acuerdo, el consenso sobre asuntos menos controvertidos es políticamente posible. El consenso por solapamiento resulta así de la aplicación del método de la evitación (*method of avoidance*). Conforme a éste se espera que “ignorando las controversias filosóficas y morales, se pueda alcanzar un ‘acuerdo libre’ mediante la razón pública, en torno a una concepción de la justicia, tendente a regular la estructura básica de la sociedad”.<sup>493</sup> Se trata, pues, de una idea de sentido común que se deriva del hecho del pluralismo razonable y cuya consecuencia inmediata, en la práctica, es relegar los conflictos que se generan a propósito de valores vinculados a doctrinas comprensivas (incluso de aquellos que dicen relación con el orden político) a una esfera no pública de la vida de los ciudadanos. Ahora bien, la cuestión fundamental que surge a propósito de esta estrategia es determinar en qué medida los valores políticos y sólo políticos tienen la aptitud suficiente para generar un consenso entrecruzado, tal como Rawls lo concibe.

Tal vez la clave para resolver esta primera dificultad que se plantea a la teoría política de Rawls sea aclarar la distinción que el propio Rawls nos entrega sobre “el foro público” y “la cultura de fondo” y la manera en que estas ideas entran en la noción de “visión amplia de la cultura política pública”. Como se trata de ideas propias del dominio de la razón pública, reservaremos para la siguiente sección nuestra propuesta de solución a la crítica sobre el uso del método de la evitación por parte de Rawls.

Una segunda crítica que se realiza a la propuesta de Rawls, íntimamente relacionada con el método de la evitación, sugiere que tras la idea del *overlapping consensus* lo que se pretende es una verdadera aniquilación de “lo político”. En tal sentido, “cuando examinamos su posición de cerca (se refiere a los pensadores liberales), resulta claro que en su intento de asegurar el consenso en el dominio de lo político, han tenido que relegar el pluralismo y

---

493.- Chantal Mouffe, “Political Liberalism. Neutrality the Political”, *Ratio Juris*, Vol., 7, N° 3, December 1994, p. 318.

el disenso a la esfera de lo privado. Todos los asuntos controvertidos son retirados de la agenda en orden a crear las condiciones para un consenso racional. Como resultado de ello, el dominio de lo político se convierte meramente en el ámbito donde los individuos, despojados de sus 'perjudiciales' pasiones y creencias, y considerados como agentes racionales persiguiendo su propia ventaja, acuerdan someterse a procedimientos que son vistos como 'equitativos' para la adjudicación de sus demandas".<sup>494</sup> Pero proceder de la forma precedente significa precisamente enervar el núcleo de la política, pues "insistir en una racionalidad individualizada y privada, como base de la política, es desconocer totalmente la realidad en el campo de la política, esto es, a los grupos e identidades colectivas a las que nosotros adherimos, para centrar la atención en los individuos aislados. Su dinámica (la de la política) no puede ser aprehendida mediante su reducción a cálculos individuales, incluso bajo constricciones morales".<sup>495</sup>

En nuestra opinión la crítica precedente equivoca su objeto. En efecto, en *Political Liberalism*, Rawls toma muy en serio la pluralidad social, después de todo, de eso trata el *overlapping consensus*. Por eso en su teoría distingue claramente dos etapas. La primera tiene que ver con la selección de una concepción de la justicia en la posición original. Se trata, lo sabemos, de un acuerdo hipotético, de un ejercicio conjetural que, dadas las condiciones en las cuales se verifica, racional y razonablemente conduce a los sujetos electores a la selección de los principios de *justice as fairness*. En esta etapa de la teoría son los entes ficticios de la posición original los que en representación de ciudadanos (que ahora se sabe posiblemente divididos) adoptan de manera mutuamente desinteresada una concepción de la justicia. Pero la posición original aún no es el dominio de lo político propiamente tal. La segunda etapa de la teoría, en cambio, la constituye la evaluación de los principios por parte de los ciudadanos de la sociedad bien ordenada.<sup>496</sup> Ahora bien, llegados a este punto, la cuestión es si los principios adoptados en la posición original son capaces de generar el apoyo suficiente dado el hecho del pluralismo razonable.

---

494.- Mouffe, Op.cit., pp. 318-319. El paréntesis es nuestro.

495.- Mouffe, Op.cit., p. 319. El paréntesis es nuestro.

496.- Vid., PL., pp. 64-65.

Pero este apoyo no descansa únicamente, como supone la crítica anterior, en una consideración de los ciudadanos como individuos aislados, sino en un *overlapping consensus*, es decir, en un acuerdo entre ciudadanos que afirman diferentes doctrinas comprensivas razonables que definen su propia identidad personal.

Sin embargo, aun cuando el razonamiento precedente pueda ser aceptado y esta crítica descartada o, por lo menos, debilitada, subsiste otro problema con el *overlapping consensus*. Éste tiene que ver con las bases de apoyo que se pretenden en el mismo. Rawls sostiene que el *overlapping consensus* se produce mediante la apelación a valores políticos, pero que se deja a cada ciudadano la tarea de ver cómo calzan esos valores (se justifican) dentro de su propia doctrina comprensiva. En este planteamiento algunos han querido ver una idea que destruye la noción misma de *overlapping consensus*, toda vez que en estricto rigor no es posible que se produzca consenso alguno sobre una concepción política entre ciudadanos que la afirman desde sus propias doctrinas religiosas, filosóficas o morales inconmensurables.<sup>497</sup>

En cierto modo es verdad que Rawls, a la hora de abordar el tema de la relación que ha de haber entre la concepción de la justicia y las diferentes

---

497.- "Supóngase, por ejemplo, que alguien -la llamaremos Jane- acepta los dos principios de justicia de Rawls porque cree que pertenecen a su doctrina moral comprensiva, que podemos suponer se trata de alguna versión de lo que Rawls denomina 'liberalismo comprensivo'. Asumamos que Jane no concibe los dos principios como parte de una concepción independiente de la justicia, ni los caracteriza como tales cuando los explica o defiende frente a otros. Más bien, los presenta a los demás tal como los concibe ella misma, a saber, derivados de un punto de vista moral comprensivo. Y aunque ella reconoce que los dos principios pueden ser vistos como expresión de la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación, no se le ocurre pensar en esa idea como implícita en la cultura política pública; todavía menos ve el hecho que está implícita en la cultura como un elemento decisivo para su papel justificatorio. En efecto, para ella la importancia de la idea de sociedad como sistema de cooperación equitativo deriva de la relación que guarda con la idea de 'autonomía ética', que está en el corazón de su doctrina comprensiva. Sin embargo, Jane, suponemos, es una defensora sincera y comprometida de los dos principios de justicia, y como tal, es por supuesto una defensora incondicional del derecho de otros a afirmar y defender doctrinas morales comprensivas diferentes a la suya. Si, por el hecho de no concebir los dos principios de justicia como equivalentes a una concepción política de la justicia, una persona como Jane no cumple los requisitos exigidos para ser incluida en un consenso entrecruzado, entonces las posibilidades de lograr un consenso amplio están abiertas a serias dudas. Sobre todo, excluir a Jane podría parecer inconsistente con la motivación de introducir, como punto de partida, la idea de consenso entrecruzado." Samuel Scheffler, "The Appeal of Political Liberalism", *Ethics*, Vol. 105, N° 1, October 1994, p. 14.

doctrinas comprensivas razonables, pareciera incurrir en error, toda vez que el consentimiento demanda no sólo un mismo objeto sino una misma causa. Empero, pensamos, la posibilidad de afirmar una misma concepción política de la justicia desde diferentes cosmovisiones se encuentra fuertemente limitada por las directrices de discusión que impone la razón pública. Esto quedará más claro una vez que analicemos la idea de razón pública, por lo que de momento no diremos más.

Con todo, aun suponiendo, por una parte, que los valores políticos tienen el peso suficiente para lograr un consenso entre las diferentes doctrinas comprensivas razonables y, por otra, que dicho *overlapping consensus* admite diferentes motivos para su apoyo dependiendo de la doctrina razonable de cada ciudadano, para que pueda darse el consenso en los términos que quiere Rawls es necesario que se den dos supuestos adicionales.

El primero es que los ciudadanos que afirman las diferentes doctrinas comprensivas susceptibles de un *overlapping consensus* sean políticamente activos y los acuerdos sociales estén en consonancia con sus “intereses esenciales”. De ese modo “la unidad social se establece sobre un consenso sobre la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que integran el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos de la sociedad y las exigencias de la justicia no se encuentran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, tal como son formados y afirmados por sus acuerdos sociales”.<sup>498</sup>

El segundo supuesto tiene que ver con la naturaleza moral del consenso. Esta naturaleza moral del consenso deriva ya del carácter moral de los ciudadanos, ya del carácter moral de los intereses de orden superior, que se pueden entender expresados en el interés común compartido, es decir, el objetivo de asegurar que las instituciones políticas y sociales sean justas, y proporcionen justicia a las personas en general, tanto en lo que los ciudadanos necesitan para ellos mismos como en lo que es requerido por los otros.

Una vez que ambos supuestos se verifican, el *overlapping consensus* logra no sólo la unidad social sino también la estabilidad del sistema por las razones correctas: los principios políticos que informan el sistema en su

---

498.- PL., p. 134.

conjunto concitan la fuerza suficiente entre los ciudadanos para generar la estabilidad que demanda la sociedad política.

Ahora bien, para entender cómo es posible que en la comunidad política se produzca el *overlapping consensus* es menester reparar en el discurso que han de observar los ciudadanos en la discusión sobre los elementos esenciales de una constitución y las cuestiones de justicia básica, es decir, es necesario dotar de contenido a la idea de “razón pública”.

## 6.- La Razón Pública

En el ámbito de *Political Liberalism* Rawls entiende por “razón pública” el conjunto de métodos de indagación y argumentos que legítimamente pueden esgrimir ciudadanos razonables los unos frente a los otros para la resolución de las controversias políticas y la adopción de decisiones públicas que afectan a los elementos esenciales de la constitución y a las cuestiones de justicia básica.

Se trata, en consecuencia, de un tipo especial de discurso: el discurso de lo “público”. La razón pública es el medio de expresión de *ciudadanos libres e iguales en un régimen democrático constitucional*; su principal cometido es la resolución de las controversias que se generan a propósito de *los elementos esenciales de la constitución y las cuestiones de justicia básica*, y su contenido es únicamente la *dimensión política* de la vida social. Es a este nivel y no otro que la razón pública hace posible un consenso entrecruzado entre las diferentes doctrinas comprensivas razonables.

La idea de que los ciudadanos en el contexto de la discusión política en un régimen democrático deben desarrollar una “justificación pública” de las razones que esgrimen como argumentos para la selección y posterior evaluación de una teoría de la justicia y del funcionamiento institucional de un sistema informado por tal concepción ya estaba presente en *Theory*. Las “constricciones formales” y la “condición de publicidad” establecidas en la obra de 1971, y luego especificadas con detalle en *Kantian Constructivism in Moral Theory*, por una parte, situaban la idea de publicidad como una restricción formal impuesta en la posición original a los sujetos electores para la selección

de principios de justicia. Esta constricción estaba asociada a la idea de contrato, toda vez que en ella las nociones de “acuerdo” y “beneficio mutuo” de los contratantes juega un rol esencial. Por otra parte, ya en el dominio de una “sociedad bien ordenada”, la idea de publicidad entraba bajo la forma de condición de “publicidad plena” a la que estaba sujeta la argumentación en torno a la evaluación de una concepción de la justicia en curso y su implementación institucional por parte de individuos autónomos. Finalmente, en la última sección de *Theory* la idea de justificación pública se presentaba como el ámbito, fuera de la posición original, en el que ha de llegarse a un consenso público, que ha de operar como criterio de validación y de aceptabilidad de la teoría. La finalidad de una argumentación pública en la que “*todos*” los argumentos a favor y en contra de una concepción de la justicia pueden ser libremente discutidos era, por un lado, proporcionar los criterios adecuados para decidir entre formas antagónicas de ordenación social y, por otro, propender a la aceptación consciente de una concepción de la justicia que, debidamente actualizada de forma institucional, sea capaz de generar en los ciudadanos vínculos de “*amistad cívica*”, asegurando los lazos de asociación.

De alguna manera, pensamos, estas ideas constituyen la *protoforma* de la noción de “razón pública”. Sin embargo, en *Political Liberalism*, dados los sucesivos desplazamientos conceptuales, el discurso público aparece revestido de un nuevo carácter: se trata de un tipo de argumentación destinado a resolver la controversia política dentro de una sociedad democrática efectivamente en curso. En tal sentido es un discurso con un objeto específico (elementos esenciales de la constitución y cuestiones de justicia básica); con un tipo especial de destinatario (ciudadanos que toman parte en el proceso de toma de decisiones colectivas); en el que sólo son admisibles ciertos argumentos; y cuya propia dinámica puede conducir a la alternancia de diferentes modelos de ordenación social dependientes de concepciones de justicia antagónicas, pero de una misma familia liberal. En suma, la razón pública no es sólo el desarrollo ulterior de conceptos vertidos en *Theory*, sino una poderosa idea relativamente nueva del pensamiento maduro de Rawls dentro de la cual es posible distinguir un conjunto de elementos propios.

### 6.5.1.- *Las notas características de la razón pública*

En el dominio de *Political Liberalism*, la razón pública recibe su especificidad de cinco elementos: **(a)** su fundamento, que deriva de la idea de reciprocidad; **(b)** el objeto al que se aplica, a saber materias constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica; **(c)** los sujetos que han de razonar y argumentar a partir de ella; y **(d)** su contenido, que viene dado por una determinada concepción liberal de la justicia.

#### **a) *La razón pública y el criterio de reciprocidad.***

La razón pública recibe su estructura y fisonomía de un régimen democrático constitucional. En un sistema tal los ciudadanos, considerados como libres e iguales, establecen un tipo de relación política caracterizado por dos notas distintivas: en *primer lugar*, se trata de una relación dentro de la estructura básica de la sociedad, en la que entran por el hecho del nacimiento y que no abandonan hasta su muerte; en *segundo lugar*, es una relación que supone que el ejercicio del poder político, que puede implicar el uso de la fuerza, sólo puede ser legítimamente ejercido por el conjunto de los ciudadanos actuando como cuerpo colectivo. Sin embargo, un régimen democrático constitucional, lo sabemos, se caracteriza por el “hecho del pluralismo razonable” y, en tal sentido, los ciudadanos se ven en la necesidad de desarrollar argumentos a fin de suscitar el consenso a la hora de adoptar decisiones colectivas que afectan a las cuestiones relativas a la estructura social básica. Como señalamos hace un momento, el conjunto de argumentos y los métodos que los hacen posible constituyen “la razón pública”.

Para lograr el cometido precedente es fundamental que los ciudadanos procedan de manera razonable, es decir, que sean capaces de proponer términos equitativos de cooperación social de acuerdo a lo que ellos consideren la concepción de la justicia más razonable, y que estén dispuestos a actuar en dichos términos incluso cuando ello suponga perjudicar sus propios intereses. En este contexto, “el criterio de la reciprocidad exige que cuando dichos términos son propuestos como los términos de cooperación equitativa más

razonables, quienes los proponen deben también considerar, al menos, que es razonable para otros aceptarlos en cuanto ciudadanos libres e iguales, y no en cuanto dominados o manipulados, o bajo la presión de una posición política o social inferior”.<sup>499</sup>

En tal sentido, el criterio de reciprocidad, piensa Rawls, está a la base de la legitimidad política. “De ahí que la idea de legitimidad política basada en el criterio de reciprocidad rece: nuestro ejercicio del poder político es apropiado sólo cuando sinceramente creemos que las razones que podemos ofrecer para nuestras acciones políticas – si tuviéramos que formularlos como si fuésemos funcionarios públicos- son suficientes, y pensamos también razonablemente que otros ciudadanos pueden a su vez aceptar razonablemente esas razones. Este criterio se aplica en dos niveles: uno es el de la estructura constitucional misma, otro es el de las leyes y normas particulares promulgadas de acuerdo con dicha estructura. Para ser razonables, las concepciones políticas tienen que justificar sólo constituciones que satisfacen ese principio”.<sup>500</sup>

El criterio de la reciprocidad supone pues aceptar que ciudadanos libres e iguales, por una parte, son capaces de proponer concepciones divergentes, pero razonables, de la justicia política y, por otra, que cualquier limitación a sus libertades y derechos básicos ha de estar debidamente fundamentada. En esta dirección, un punto crucial para el establecimiento del criterio de reciprocidad viene dado por la consideración de los ciudadanos como libres e iguales y sujetos a los mismos derechos, lo que obliga a fundamentar y justificar cualquier restricción de los mismos. Ello significa que en la resolución de los temas que afectan a los elementos esenciales de la constitución o a las cuestiones de justicia básica el problema no es optar por una concepción razonable entre otras que no lo son, sino optar por la concepción de la justicia política que argumentalmente se presenta como la “más razonable” entre otras muchas concepciones también razonables. Este proceso de argumentación y evaluación continua de las diferentes concepciones de la justicia en un sistema democrático constitucional da lugar a lo que Rawls denomina una “democracia

---

499.- John Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, *Univ. of Chicago Law Review*, 64 (1997), reed. en *The Law of Peoples*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1999, por donde se cita, pp. 136 -137. En adelante se citará esta obra como IPRR.

500.- IPRR, p. 137.

deliberativa”.

La democracia deliberativa, por su parte, se caracteriza en *Idea of Public Reason Revisited* por tres elementos. *Primero*, la existencia de una razón pública que sirve de marco catalizador de la divergencia razonable entre ciudadanos libres e iguales. En todo caso, el contenido de la razón pública no necesariamente ha de ser siempre uno y el mismo, sino que está constituido por una familia de concepciones razonables de la justicia, entre las cuales *justice as fairness* es sólo una entre varias<sup>501</sup>. *Segundo*, en el sistema político en curso han de existir un conjunto de instituciones democráticas y constitucionales que especifican la organización de los cuerpos legislativos deliberantes. Finalmente, como *tercer elemento*, en la democracia deliberativa los ciudadanos están bien dispuestos a cumplir su deber de civilidad y a actuar en la vida política conforme a las directrices de la razón pública. Rawls piensa que las implicaciones inmediatas de una idea como la de democracia deliberativa tienen que ver con lo que unas páginas más arriba hemos dicho son las condiciones de razonabilidad de una concepción política de la justicia.

Rawls cree, además, que el criterio de reciprocidad que hace legítimo el proceso de decisión política en una democracia deliberativa permite especificar la naturaleza de la relación política en términos de una “amistad cívica”. La “amistad cívica” que se genera a partir del criterio de reciprocidad se produce mediante la implementación institucional de una concepción de la justicia aceptada por la mayoría de los ciudadanos como expresión de su naturaleza política. La “amistad cívica” descansa así en el reconocimiento de la libertad e igualdad de los ciudadanos y la razonabilidad de diferentes puntos de vista y la posibilidad de acuerdo en torno a una concepción de la justicia política como la más razonable, políticamente hablando, para la determinación, protección y restricción de los derechos y libertades básicas de los ciudadanos, aun cuando no sea de la preferencia de todos.

---

501.- Vid., PL., pp. 226-227.

**b) *La razón pública y los principios que gobiernan la estructura básica de la sociedad.***

El objeto de la razón pública en el contexto de una democracia deliberativa, tal como la hemos caracterizado, es resolver las cuestiones que se suscitan a propósito de los elementos esenciales de la constitución y los problemas de justicia básica. Dentro de las primeras, como ya hemos visto en este capítulo, figuran las cuestiones relativas a las libertades básicas y los principios fundamentales que especifican la estructura general de gobierno (poderes legislativo, ejecutivo y judicial), y el ámbito de aplicación de la regla de mayoría.<sup>502</sup> Las segundas son las cuestiones relativas al establecimiento de principios destinados a resolver los problemas de justicia económica y social, de igualdad de oportunidades y del establecimiento de un mínimo social apropiado. Rawls introduce esa distinción para diferenciar dos grados de razonabilidad en los desacuerdos. Él “piensa que es más fácil obtener un acuerdo entre personas libres e iguales, razonables y racionales sobre cuáles han de ser las libertades básicas en un esquema general, incluso aunque no se detalle su especificación o aplicación. Por el contrario, gente razonable puede no estar de acuerdo sobre el principio correcto para regular las desigualdades económicas y sociales ni el establecimiento del nivel adecuado del mínimo social”.<sup>503</sup> En tal sentido, es de esperar que ciudadanos razonables, a la hora de evaluar principios de justicia, discrepen en torno a las cuestiones de justicia básica, toda vez que existen múltiples criterios de ordenación razonable de la estructura socioeconómica. La cosa es diferente en lo que se refiere a los elementos esenciales de la constitución. De entre ellos hay que distinguir, por una parte, aquellos que especifican la estructura y organización del poder político, y, por otra, los derechos y libertades básicos. Los primeros, como ya hemos advertido, pueden especificarse de formas muy diferentes –piénsese en las diferencias entre un sistema parlamentario o presidencialista– pero una vez decidida la estructura y organización del poder político es importante que no

---

502.- Rawls tiene especial interés en distinguir dentro de los elementos esenciales de la constitución entre (i) aquellos que determinan la estructura del gobierno y los procesos políticos y (ii) los derechos y libertades básicas. Vid., PL, p. 228.

503.- Samuel Freeman, Rawls, Op.cit., p. 394.

esté sujeta a continuas discusiones. En cambio, en relación con los derechos y libertades básicas las variaciones posibles son relativamente pocas.<sup>504</sup> A propósito de ellas ya no es dable el desacuerdo razonable, pues en el esquema de *Political Liberalism* ellos definen a la sociedad bien ordenada de un régimen democrático constitucional. En otras palabras, estas libertades básicas no están sujetas a un razonable desacuerdo toda vez que definen las bases de cualquier consenso razonable en torno a una concepción liberal de la justicia.<sup>505</sup>

Esta diferenciación que introduce Rawls entre las materias que pueden ser resueltas a la luz de la razón pública ha suscitado, empero, algún tipo de problema teórico y práctico. En efecto, la distinción entre cuestiones esenciales de la constitución y cuestiones de justicia básica, y el lugar que se asigna a unas y otras, conduce, según algunos, a que la razón pública sea incapaz de realizar el cometido que se le asigna. En efecto, por una parte, al excluir del dominio de las materias constitucionales esenciales los asuntos sobre justicia distributiva económica y social la razón pública no sólo se muestra impotente para dirimir la discrepancia razonable en materias que son de importancia esencial para la comunidad política, sino que, además, por otra parte, al no poder resolverse estas cuestiones de manera satisfactoria, la propia razón pública deja de ser imparcial e igualitaria. Lo anterior se entiende bien cuando se repara en las condiciones que garantizan el “valor” equitativo de las libertades políticas. “Es el valor equitativo de las libertades políticas el que permite a los ciudadanos participar en la vida pública y en los procesos de la razón pública. El requisito para alcanzar ese valor equitativo, de acuerdo con el propio Rawls, se da en una situación en la cual la propiedad y la riqueza deben mantenerse ampliamente distribuidas. No obstante, hemos visto que, sin descartar ese requisito, los elementos esenciales de la constitución no incluyen cuestiones sobre desigualdades sociales y económicas, porque, como Rawls lo hace notar, dichas materias están generalmente abiertas a diferencias

---

504 *PL*, p. 228

505.- “Cualquiera que rechace alguna o todas las libertades básicas de la lista y su prioridad rechaza la idea de una sociedad democrática de ciudadanos libres e iguales, razonables y racionales, sobre la que se asienta la idea misma de acuerdo razonable”. Samuel Freeman, Rawls, *Op.cit.*, p. 396.

razonables de opinión. Incluso la razón pública puede no servir para solucionar esos problemas”.<sup>506</sup> Ahora bien, de acuerdo a esta crítica, el problema con la estrategia de Rawls reside en los efectos que tiene excluir de los elementos esenciales de la constitución las cuestiones de justicia básica. En efecto, la exclusión de estas cuestiones pone en peligro a la propia razón pública, pues son precisamente los asuntos relativos a las desigualdades económicas y sociales los que se transforman con el tiempo en ventajas políticas para ciertos grupos, que impiden que se alcance entre los ciudadanos un debate libre e igualitario.

Esta crítica, aunque resulta bastante atractiva, pensamos, descansa en una confusión sobre el papel de la razón pública en Rawls. En efecto, la razón pública no reemplaza en la teoría a la posición original, y, en tal sentido, no tiene como cometido la “selección” de principios de justicia relativos a las materias constitucionales esenciales o a las cuestiones de justicia básica, sino que ella es simplemente el marco en el que se discuten grupos de principios alternativos en competencia. En tal dirección, lo que Rawls piensa es que los principios que consagran las libertades básicas y su prioridad razonablemente concitarán el consenso de los ciudadanos, pues estas libertades son las que definen a la sociedad bien ordenada democrática constitucional rawlsiana. En cambio, el consenso será más difícil a propósito de los principios que regulan los temas de justicia distributiva económica y social. Sin embargo, que las cuestiones de justicia básica sean razonablemente conflictivas en caso alguno las excluye del debate en el marco de la razón pública, sino todo lo contrario. Se trata de materias controvertidas que han de ser discutidas, eso sí, a la luz de la razón pública, en términos de alguna concepción de la justicia. Ahora bien, si las concepciones de la justicia a la base de la razón pública son, como propone Rawls, “razonables”, lo que sabemos ya qué notas comporta,<sup>507</sup> resulta que la razón pública (por lo menos la de *justice as fairness*) sí garantiza la libertad e igualdad de los términos de la discusión.

---

506.- Percy B. Lehning, “The Idea of Public Reason: Can It Fulfill Its Task? A Reply to Catherine Audart”, *Ratio Juris*, Vol. 8, N° 1, March 1995 (1-8), p. 34.

507.- Vid., con todo, IPRR pp. 138-139, donde Rawls, de manera expresa, hablando de la democracia deliberativa en conexión con el criterio de reciprocidad señala la necesidad de satisfacer ciertos cánones de justicia distributiva social y económica como supuestos del discurso de la razón pública misma.

Pero además, Rawls en ningún caso, como pretende la crítica transcrita, tiene la intención de excluir del ámbito de las materias que afectan a los elementos esenciales de la constitución “todas” las cuestiones relativas a la justicia distributiva socioeconómica; de hecho, lo que señala es algo distinto. En efecto, aunque los principios de igualdad equitativa de oportunidades y el de diferencia, tal como los define la concepción de la justicia como equidad, no forman parte de los elementos esenciales de una constitución, sin embargo están en íntima relación con los principios de oportunidad y de mínimo social: así, “mientras algún principio de oportunidad es seguramente un elemento esencial, por ejemplo, un principio que demande, por último, libertad de movimiento y libertad para elegir una ocupación, la libertad equitativa de oportunidades (tal como la he especificado) va más lejos y no es un elemento esencial. Similarmente, aunque un mínimo social que provea las necesidades básicas de los ciudadanos es también un elemento esencial, lo que he llamado 'el principio de diferencia' es más exigente y no lo es”.<sup>508</sup>

En consecuencia, no es exacto, por una parte, que las cuestiones de justicia básica no entren en discusión en el ámbito de la razón pública en los términos adecuados, y, tampoco es verdad, por otra, que “todo” el ámbito de la justicia distributiva económica y social esté relegado al campo exclusivo de las cuestiones de justicia básica.

En todo caso lo que no ha de perderse de vista es que el objeto de la razón pública es la estructura básica social, pues es ella la que determina las relaciones de los ciudadanos en cuanto ciudadanos. La restricción del objeto, a su vez, determina con mayor precisión a los sujetos de la razón pública, como veremos a continuación.

### *c) El deber de civilidad y el foro político público.*

Conforme hemos adelantado, para Rawls, la razón pública es pública, entre otras cosas, porque es la razón de los ciudadanos en un régimen democrático constitucional. Sin embargo, esta aseveración requiere ciertas precisiones.

En primer lugar, en la teoría política de Rawls las relaciones

---

508.- PL., pp. 228-229.

fundamentales de ciudadanía se verifican dentro de la estructura básica social, o, lo que es igual, conforme a los principios que regulan las cuestiones constitucionales esenciales y los problemas de justicia básica a la hora de adoptar decisiones públicas y las directrices de investigación asociados a ellos. En este acotado e importante ámbito de las relaciones políticas, los ciudadanos, en efecto, han de esgrimir argumentos conforme a la razón pública. Sin embargo, estas relaciones fundamentales, lo sabemos, no agotan todo el espectro de lo político y, por eso, aun cuando la razón pública es el discurso apropiado y debido de todos los ciudadanos cuando están en juego las cuestiones relativas a la estructura básica social no todas las controversias políticas que se produzcan entre ellos han de dirimirse en términos de la razón pública.

En segundo lugar, incluso en el acotado ámbito de las cuestiones constitucionales esenciales y los problemas de justicia básica, el grado de participación de los ciudadanos en la discusión y evaluación de estas materias depende de su especial posición en el seno del sistema político. En tal sentido, en el ejercicio de sus funciones, los funcionarios de gobierno, los miembros del parlamento y los jueces, en razón de los elementos que definen a un sistema político democrático constitucional sometido al imperio de la ley y al principio de legalidad, y los ciudadanos candidatos a cargos públicos, se encuentran en mayor grado limitados por las pautas de la razón pública que el resto de los ciudadanos.

Las anteriores precisiones expresan la idea de que la razón pública es “objetivamente” aplicable sólo a ciertos temas –a saber, cuestiones constitucionales esenciales y problemas de justicia básica– y “subjetivamente” extensible a todos los miembros del sistema en la medida en que participan en los procesos de toma de decisiones colectivas, aunque no a todos ellos en igual intensidad. Que las exigencias de la razón pública sean aplicables a todos –funcionarios y no funcionarios, políticos o no políticos, jueces, legisladores o simplemente ciudadanos– creemos, se explica por el principio de legitimidad liberal, conforme al cual el ejercicio del poder político es apropiado sólo cuando es ejercido de acuerdo a una constitución que consagra principios fundamentales que es razonable esperar que *todos* los ciudadanos puedan

afirmar a la luz de ideales aceptables para ellos en cuanto individuos razonables y racionales. En esta dirección, el principio de legitimidad liberal impone a los ciudadanos, a su vez, el deber moral de civilidad. En efecto, “toda vez que el ejercicio del poder político mismo debe ser legítimo, el ideal de la ciudadanía impone un deber moral, no legal, -el deber de civilidad- de ser capaz de explicarse unos a otros, en aquellas materias fundamentales, de qué manera las políticas y principios que ellos defienden y votan pueden apoyarse en los valores de la razón pública”.<sup>509</sup>

Este deber de civilidad que pesa por igual sobre todos los ciudadanos en el ámbito de una sociedad democrática en curso, puede expresarse institucionalmente bajo la forma de disposiciones jurídicas que afectan con mayor o menor intensidad a los ciudadanos dependiendo de la función que ellos desempeñen en el espectro político. En este sentido es posible distinguir metodológicamente dos niveles de aplicación de la razón pública. Por una parte, encontramos un nivel de aplicación general, referido a todos los ciudadanos, el cual viene caracterizado por el “deber moral de civilidad” tal como a continuación lo describiremos. Por otra parte, existe otro nivel que Rawls denomina “el foro político público” en el cual los ciudadanos no sólo son alcanzados moralmente por el deber de civilidad, sino que, a su vez, en él es posible encontrar un conjunto de disposiciones jurídicas que reconducen la discusión pública en términos de razón pública. El foro político público, por su parte, se subdivide en tres partes: “el discurso de los jueces en sus decisiones, y especialmente el de los jueces de la corte suprema; el discurso de los funcionarios públicos, especialmente el de los jefes del ejecutivo y los parlamentarios; y finalmente, el discurso de los candidatos a cargos públicos y el de sus jefes de campaña, especialmente en su oratoria pública, sus programas electorales, y sus declaraciones políticas”.<sup>510</sup>

La especificación de un foro político público en los términos precedentes hace conveniente trazar una línea divisoria entre el ámbito propio de la ciudadanía afectada por el deber moral de civilidad y el dominio propio del foro político público. En todo caso, con ello no queremos decir que los

---

509.- PL., p. 217.

510.- PL., p. 443.

ciudadanos no integren el foro político público –de hecho lo hacen siempre que votan en las elecciones en las que estgán en juego cuestiones de justicia básica o que afectan a elementos esenciales de la constitución<sup>511</sup>, sino que éste se caracteriza por la existencia de ciertas reglas jurídicas no siempre vinculantes para los ciudadanos. En otras palabras, en el foro político público, pensamos, opera algo más que el deber moral de civilidad que se entiende poseen todos los ciudadanos en igual grado. Los comentarios que siguen seguramente servirán para aclarar estas ideas.

c1) *Los ciudadanos y el deber de civilidad.*

En el caso específico de los ciudadanos el deber de civilidad se mantiene dentro de los límites únicamente morales. En tal sentido, Rawls afirma que los ciudadanos en sus discusiones sobre los asuntos públicos que determinan la estructura básica social y en la elección de sus representantes (sufragio activo) han de actuar a la luz de la razón pública. Ello, en la práctica se manifiesta en la forma en que han de expresar su voluntad ciudadana como cuerpo político organizado, a saber, ejerciendo su derecho de voto de manera adecuada.

Rawls, con el ánimo de ilustrar el contenido del deber de civilidad, distingue tres formas en que un ciudadano puede ejercer su derecho de voto: en primer lugar, puede manifestar su voluntad apelando a intereses y preferencias individuales; en segundo lugar, puede votar a partir de su respectiva doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva, y, por último, puede votar en los términos que demanda la razón pública. Esta triple manera potencial de discurrir de los ciudadanos permite a Rawls, además, establecer una clara diferencia entre lo que él denomina: “cuestiones privadas o personales” (derivadas de intereses personales particulares); “cuestiones relativas a lo correcto y a la verdad desde la óptica de las doctrinas comprensivas” (que forman parte del pluralismo característico de la cultura de fondo de una sociedad democrática), y, por último, “cuestiones relativas a las razones públicas” (aquellas que surgen en el seno de la razón pública).

Una vez establecida la distinción precedente entre las tres formas de

---

511 Vid. PL, p. 215.

votar de un ciudadano (y los tipos de razón que es posible distinguir tras cada una de esas formas), Rawls descarta las dos primeras, por ignorar el “deber de civilidad”: “ambas visiones son similares en cuanto que ninguna de ellas reconoce el deber de civilidad y ninguna de ellas respeta los límites de la razón pública al votar sobre las materias que afectan a los elementos esenciales de la constitución y las cuestiones de justicia básica. La primera perspectiva está guiada por nuestras preferencias e intereses, la segunda por lo que consideramos toda la verdad. Mientras que la razón pública con su deber de civilidad proporciona una visión de la votación sobre las cuestiones fundamentales que de alguna manera recuerda al *Contrato Social* de Rousseau. El veía la votación como la expresión ideal de nuestra opinión sobre cual de las alternativas promueve mejor el bien común”.<sup>512</sup>

Ahora bien, ejercer el derecho de voto conforme a la idea de razón pública supone cumplir, por lo menos, tres condiciones: “a) damos un peso mayor y normalmente preponderante al ideal que [la razón pública] prescribe; b) creemos que la razón pública está convenientemente completa, esto es, que en último término para la mayoría de las cuestiones fundamentales, posiblemente para todas, alguna combinación y balance de valores sólo políticos, razonablemente muestra la respuesta, y finalmente, c) creemos que la particular visión que proponemos, y la ley o las políticas basadas en ella, expresan una razonable combinación y balance de aquellos valores”,<sup>513</sup> que hacen honor a la razón pública. Cuando ejercemos nuestro voto cumpliendo las tres condiciones reseñadas votamos de acuerdo a lo que Rawls denomina “nuestra opinión sincera”.

De manera tal que los ciudadanos cumplen su deber de civilidad toda vez que ejercen su derecho de voto conforme a las directrices de la razón pública, lo que demanda una opinión sincera en la esfera de lo público. Con ello Rawls, pensamos, quiere eliminar, en la medida de lo posible, de la órbita decisional de las cuestiones políticas fundamentales los elementos motivacionales extra políticos que, eventualmente, pudiesen sobrevivir *bajo la forma* de la razón pública, pero no *desde* la razón pública. Vale decir, no basta con que

---

512.- PL., p. 219-220.

513.- PL., p. 241.

la argumentación de los ciudadanos para la justificación de su voto se adecue formalmente a las directrices de la razón pública, si los motivos que el ciudadano tiene para votar a favor o en contra de una determinada propuesta política no provienen de la esfera de lo político, de los valores propios de lo político, es decir, del dominio de la razón pública, sino de otro tipo de motivos y razones.<sup>514</sup>

## c2) *El foro político público*

(i) *Candidatos a cargos públicos.* En el foro político público, como hemos señalado, tres son los tipos de discurso que es posible distinguir: el de los candidatos a los cargos públicos; el de los funcionarios de gobierno y parlamentarios y, por último, el de los jueces.

Los candidatos a cargos públicos han de respetar los términos de la razón pública tanto en lo que se refiere a la elaboración de sus respectivos programas políticos como a la forma que ha de adoptar la discusión pública de los mismos. Esta exigencia se hace extensiva, además, a los jefes de campaña y simpatizantes de los candidatos en las discusiones, encuentros y debates públicos.<sup>515</sup>

Los candidatos a los cargos públicos y sus respectivos equipos, lo sabemos, son alcanzados por la razón pública de una manera diferente a como sucede en el caso de los ciudadanos. Aunque Rawls no desarrolla este punto de manera precisa, la idea se sigue sin mayor dificultad de la dinámica propia

---

513.- En este sentido Rawls distingue con precisión entre “razones no públicas” y “razones públicas”. Las primeras son de variado tipo e incluyen, por una parte, aquellas que Rawls denomina “sociales”, entendiendo por tales aquellas que están en condiciones de entregar los miembros de determinados credos, partidos políticos, asociaciones de profesionales, etc. Éstas, dice Rawls, son públicas para el grupo social del que emanan, pero no son públicas en un sentido político. Por otra parte, junto a las razones sociales podemos encontrar otras “razones” que Rawls denomina “domésticas”, que son las propias de las familias. Tanto las razones sociales como las domésticas forman parte de la *background culture* de una sociedad. En contraste con estas “razones no públicas” encontramos a las “razones públicas”, es decir, argumentos de naturaleza política informados por la idea de reciprocidad cuyo objeto es dirimir las controversias respecto a las cuestiones constitucionales esenciales y a las materias de justicia básica desde una determinada perspectiva liberal. Es este tipo de argumentos el que demanda una sociedad bien ordenada al modo propuesto en *Political Liberalism*. Vid., PL, pp. 220-221, y nota al pie nº 7.

515.- Vid., IPRR, p. 134. Nota 9.

de los procesos electorales democráticos, dentro de los cuales es posible encontrar mucho más que un implícito deber de civilidad, puesto que en el desarrollo de las campañas electorales los candidatos están, por regla general, sujetos a normas que no afectan a los ciudadanos comunes.

**(ii) Funcionarios públicos y parlamentarios.** Los funcionarios públicos y los parlamentarios, a su vez, también son alcanzados por la razón pública, pero de una manera mucho más determinante de lo que ocurre con los candidatos a dichos cargos y sus respectivos grupos de apoyo. La razón es simple. Uno de los elementos que caracteriza a un régimen democrático constitucional es el principio de legalidad de la acción. Conforme a este principio toda acción que realiza un órgano público en el ejercicio de sus funciones ha de estar autorizado por la ley. A su vez, en virtud del principio de primacía constitucional toda ley ha de estar en conformidad con la constitución. Por ello, todas las acciones de un órgano público en el ejercicio de sus funciones y de conformidad a sus competencias han de estar conforme a la constitución y al ordenamiento jurídico (el imperio de la ley aplicado a los órganos públicos). De modo tal que en el campo del derecho público sólo se puede hacer aquello que está permitido expresamente por la ley y la constitución.

Sin embargo, en el ámbito propio de las funciones superiores de gobierno como en el de las funciones parlamentarias siempre hay un margen para la discrecionalidad (administrativa o parlamentaria) que redundaría en la posibilidad de actuar sin necesidad de hacer públicos todos los motivos. Este margen de actuación discrecional, muy oportuno por razones de eficiencia administrativa, con todo, no redundaría en un espacio de libertad absoluta de los órganos del gobierno y el parlamento, debido a la existencia de un sistema de control de la legalidad de la acción. Este sistema de control de los principios de supremacía constitucional, imperio de la ley y legalidad abre el tercer ámbito del foro político público: el discurso de los jueces en la resolución de los casos a ellos sometidos.

**(iii) Jueces.** En un estado constitucional existen múltiples modalidades de control de la supremacía constitucional y la legalidad de la acción: los órganos

jurisdiccionales pueden ejercer su función de manera difusa o concentrada, desde el dominio propio de la jurisdicción común o desde una de carácter especializada (constitucional o contencioso-administrativa). En todo caso el elemento común a los órganos de control jurisdiccional es que todos ellos deben siempre y en todo caso “motivar” sus decisiones, y, en esta tarea, los únicos argumentos admisibles son precisamente los que provienen de la razón pública. Por ello Rawls entiende que el discurso judicial, especialmente el de la corte suprema de justicia o el tribunal constitucional, según corresponda, es el arquetipo de la razón pública: pues en él la controversia siempre ha de resolverse mediante la apelación a los principios y valores políticos que informan la carta fundamental y que se entienden incorporados en el ordenamiento vigente como derecho.<sup>516</sup>

Ello es así porque en un estado de derecho, democrático y constitucional, el poder constituyente se entiende radicado en la ciudadanía, lo cual supone una clara distinción entre el ámbito propio del poder soberano y el poder delegado que se ejercita por los diferentes órganos de administración, gobierno y parlamento bajo las directrices del primero. El poder constituyente, a su vez, se entiende expresado en la carta fundamental, cuyas disposiciones constitucionales tanto en su parte doctrinal como dogmática han de entenderse siempre derecho vigente y, en tal sentido, informando las actividades de gobierno, administración y las funciones nomogenéticas. Estas ideas, propias de la teoría constitucional moderna, redundan a nivel del ordenamiento jurídico en una organización normativa que establece una jerarquía normativa que va desde la propia constitución hasta los actos administrativos particulares, pasando, obviamente, por la ley. En este escenario, toda vez que los órganos

---

516 .- De manera lúcida, Samuel Freeman ha señalado que la revisión judicial en Rawls cumple, a lo menos, dos importantes cometidos. Por una parte, sirve para reforzar y mantener a la propia constitución libre de ataques o alteraciones amparadas en la regla de las mayorías y, por otro, la revisión judicial expresa una suerte de razón pública ejemplar. Esto último por tres razones: primera, la corte suprema de justicia o el tribunal constitucional sólo pueden apelar, para la fundamentación de sus fallos, a la razón pública; segunda, los fallos y precedentes judiciales sirven para ir clarificando la idea de razón pública con lo que de ello se sigue una cierta función educadora de los órganos jurisdiccionales en esta materia; tercera, los tribunales mediante su actividad dan vida a la idea de razón pública en el foro político. Vid., Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract*, Oxford University Press, N.Y., 2007, pp. 207-208.

jurisdiccionales ejercen sus competencias han de hacerlo respetando la jerarquía normativa del sistema, lo que en la práctica significa que las controversias se resuelven a la luz de la constitución, sea directa o indirectamente.<sup>517</sup>

Lo que hace particularmente interesante, para efectos de la razón pública, a los órganos jurisdiccionales (sobre todo a la corte suprema de justicia, el tribunal constitucional o ambos) es el modo de proceder o dirimir la controversia en el ámbito social. En efecto, los jueces al momento de resolver las controversias sometidas a su conocimiento no sólo deben justificar sus decisiones; sino que además han de hacerlo conforme a derecho, esto es, por apelación a la carta fundamental, a la ley o a los principios y prácticas jurídicas que se entiende presentes en el sistema. La decisión de los jueces es pública, con lo cual los argumentos y motivos del órgano jurisdiccional son puestos a disposición del acervo cultural común de una sociedad democrática constitucional que, a la luz de las resoluciones judiciales que recaen en cuestiones políticas fundamentales, gana en una autocomprensión de sí misma y del valor de la razón pública. De esta forma la razón pública hecha resolución judicial cumple un rol educador y modelador de la vida cívica. Finalmente, el ejercicio constante de la actividad jurisdiccional en los dominios de las cuestiones políticas fundamentales permite el desarrollo y evolución de la razón pública, toda vez que a partir de sus procedimientos y valores se da respuesta a los nuevos problemas que afectan a una sociedad en curso, dinámica y cambiante.<sup>518</sup>

En todo caso, Rawls es claro al respecto, el poder de control jurisdiccional de los tribunales no se identifica con el poder constituyente, ni lo reemplaza. Por lo mismo también se encuentra sometido a los principios de supremacía constitucional, imperio de la ley y al principio de legalidad. Es una cuestión de diseño político institucional la determinación de los diferentes tipos de controles de la actividad jurisdiccional (control administrativo; parlamentario; ciudadano, etc.).<sup>519</sup>

---

517.- Vid., PL. pp. 231-232.

518.- Vid. PL. pp. 235-238.

519 .- Con arreglo a una concepción deliberativa de la democracia, la voluntad del pueblo no se identifica con la voluntad de la mayoría. Rawls discute este punto cuando estudia la posibilidad de que la Corte Suprema de justicia (o el Tribunal Constitucional) pueda dejar sin

Ahora bien, para que la razón pública pueda efectivamente cumplir su cometido es menester que sea completa, esto es, que de ella puedan los ciudadanos, los candidatos, los funcionarios de gobierno y parlamentarios, y, en especial, los jueces, extraer los procedimientos y valores necesarios para lograr la reconciliación pública mediante su uso. Este es, tal vez, uno de los principales problemas que supone la idea de razón pública, por ello conviene que nos detengamos un momento en él.

**d.- *El contenido de la razón pública y el problema de la completitud de la misma***

Una de las exigencias que impone *Political Liberalism* a los discursos que tienen lugar en el foro político público es la de apelar única y exclusivamente a argumentos que sean conformes al uso de la razón pública. Con ello se descarta desde el inicio la posibilidad de que los ciudadanos puedan esgrimir válidamente “razones no públicas”<sup>520</sup> en el dominio político público. Para que la

---

efecto una enmienda de la cosntitución, realizada conforme a derecho, si ella es de naturaleza antidemocrática. En palabras de Rawls, “una enmienda no es meramente un cambio. Una de las ideas presentes en una enmienda es ajustar los valores constitucionales básicos a los cambios políticos y las circunstancias sociales, o incorporar en la constitución un entendimiento más inclusivo y general de dichos valores... Otra idea presente en una enmienda es adaptar las instituciones en orden a remover las debilidades que salen a la luz en el contexto de la práctica constitucional [...] La Corte puede decir, por tanto, que una enmienda que rechaza la primera enmienda y la reemplaza con su opuesta contradice fundamentalmente la tradición constitucional del régimen democrático más antiguo del mundo. Por lo que es inválida”.(PL., p. 238-239) Esto no significa, en todo caso, que la Corte Suprema o el Tribunal Constitucional sustituyan al soberano. Lo que ocurre es que, en el escenario de *Political Liberalism*, el soberano es “democrático”, y en la medida en que está organizado cosntitucionalmente, actúa a través de las instituciones, y finalmente en todas las instancias ha de actuar de forma razonable, respetando los límites de la razón pública. En consecuencia, el principio de legitimación liberal ejercido mediante el uso de la razón pública demanda de parte del conjunto de los ciudadanos que en la discusión sobre los elementos esenciales de la constitución y los problemas de justicia básica, las decisiones que se adopten sean deliberativamente democráticas, razonables y sinceras. Sólo cuando el poder soberano, constituyente y delegado, discurre dentro de los límites de la razón pública un régimen democrático y constitucional tiene asegurado su futuro y la continuidad de sus valores políticos.

520.- En este sentido Rawls distingue con precisión entre “razones no públicas” y “razones públicas”. Las primeras son de variado tipo e incluyen, por una parte, aquellas que Rawls denomina “sociales”, entendiendo por tales aquellas que están en condiciones de entregar los miembros de determinados credos, partidos políticos, asociaciones de profesionales, etc. Éstas, dice Rawls, son públicas para el grupo social del que emanan, pero no son

precedente proscripción tenga sentido es necesario que la razón pública esté en condiciones de entregar a los ciudadanos los principios y directrices de indagación suficientes para la resolución de todos, o casi todos, los conflictos que se susciten en torno a las cuestiones constitucionales fundamentales y a los problemas de justicia básica.

Rawls piensa que para que la razón pública esté en condiciones de cumplir la anterior exigencia, idealmente, los ciudadanos han de argumentar a partir de alguna concepción política razonable y *completa* de la justicia. Una concepción tal debe incluir, *por una parte*, principios de justicia y, *por otra*, los criterios y métodos de razonamiento y evidencia que hemos de seguir a la hora de juzgar sobre la aplicación de los principios. Asociados a esos dos elementos, a su vez, se hallan, de acuerdo a Rawls, un conjunto de valores políticos, que él entiende son básicamente de dos tipos: por un lado, los valores de la justicia, como igualdad y libertad política, igualdad de oportunidades, igualdad social y reciprocidad económica, condiciones necesarias para el efectivo ejercicio de los valores precedentes, etc.; y, por otro, valores políticos propios de la razón pública, asociados con las directrices que han de guiar la discusión política: “la segunda clase de valores políticos - los valores de la razón pública- caen bajo las directrices para la indagación pública, que hacen que la investigación sea libre y pública. También son incluidas aquí virtudes políticas tales como la razonabilidad y la disposición a honrar el deber (moral) de civilidad, que como virtudes de los ciudadanos hacen posible una discusión pública razonada sobre las cuestiones políticas”.<sup>521</sup>

Por consiguiente, para la realización de los valores propios de la razón pública es necesario que la propia concepción de la justicia contemple criterios adecuados de razonamiento y evidencia. Sin ánimo de ser minucioso, Rawls da

---

públicas en un sentido político. Por otra parte, junto a las razones sociales podemos encontrar otras “razones” que Rawls denomina “domésticas”, que son las propias de las familias (éstas expresan la unidad básica social). Tanto las razones sociales como las razones domésticas forman parte del background culture de una sociedad. En contraste con estas “razones no públicas” encontramos a las “razones públicas”, es decir, argumentos de naturaleza política informados por la idea de reciprocidad cuyo objeto es dirimir las controversias respecto a las cuestiones constitucionales esenciales y a las materias de justicia básica desde una determinada perspectiva liberal. Es este tipo de argumentos el que demanda una sociedad bien ordenada al modo propuesto en *Political Liberalism*. Vid., PL, pp. 220-221, y nota al pie nº 7.

521.- PL, p. 224.

algunos ejemplos de estos criterios. En primer lugar, las creencias generales de los ciudadanos, siempre y cuando éstas sean *no* controvertidas; en segundo lugar, los métodos, procedimientos y conclusiones de la ciencia, *comúnmente aceptados*, y, por último, las formas de razonamiento *aceptadas por el sentido común*.

Finalmente, para que una concepción de la justicia que cumple todos los requisitos anteriores sea “completa”, ha de estar en condiciones de dar respuesta a todas, o casi todas, las cuestiones relativas a la estructura básica social. “Esto significa que los valores especificados por esa concepción pueden ser convenientemente sopesados o combinados, o unidos de otra forma, dependiendo del caso, de modo tal que sólo dichos valores otorguen una respuesta pública razonable a todos, o casi todos, los problemas involucrados en los elementos esenciales de una constitución y las cuestiones de justicia básica. Mediante la consideración de la razón pública debemos tener una respuesta razonable, o pensar que a su debido momento encontraremos una, para todos, o casi todos, esos casos. Diré que una concepción política está completa si cumple esta condición”.<sup>522</sup>

Esta última exigencia, no obstante, presenta problemas. La cuestión es, desde una perspectiva crítica, si la razón pública acotada al ámbito de las relaciones del foro político público generadas dentro de la estructura básica social, mediante la apelación a valores sólo políticos puede efectivamente lograr la reconciliación política mediante el uso de la razón. “Los críticos han argumentado que la razón pública no puede resolver los asuntos morales y políticos fundamentales porque excluye demasiadas consideraciones del dominio político. La objeción es que el contenido de la razón pública no es suficientemente sustancial como para resolver asuntos controvertidos como el aborto, la investigación con células madres, la clonación humana, los derechos de los animales, el derecho a morir, la moralidad de las relaciones homosexuales y cosas así. Para decidir sobre dicha clase de asuntos, los ciudadanos no tienen otra opción que apelar a valores provenientes de sus doctrinas comprensivas. De modo tal que a la(s) razón(es) no pública(s) debe permitírsele(s) jugar un papel más importante en la justificación política

---

522.- PL, p. 225.

de lo que podría ser permitido por la idea de razón pública”.<sup>523</sup>

Rawls piensa, con todo, que hay buenas razones para limitar la discusión pública al acotado ámbito de los elementos esenciales de una constitución y las cuestiones de justicia básica y excluir de la discusión política los argumentos no políticos ajenos a la órbita de la razón pública. Entre estas razones se encuentran aquellas que avalan el *method of avoidance* así como la abstinencia epistemológica. Se trata de estrategias de búsqueda de consenso en un mundo en el que se ha instalado un pluralismo de doctrinas religiosas, filosóficas y morales. Con ellas se persigue acotar un espacio de dominio exclusivo de la razón pública. La razón pública será completa si está en condiciones de dar respuesta a los problemas en el restringido horizonte de las cuestiones políticas esenciales sin recurrir a argumentos no políticos.

De acuerdo con los críticos, sin embargo, puesto que no es posible excluir de la discusión política lo que, utilizando la expresión de Dworkin, podríamos denominar “casos difíciles”, en la práctica la idea de razón pública conduce a un escepticismo ético debido a que los valores políticos que promueve y consagra son vagos y abstractos, no existe entre ellos una organización jerárquica y, sobre todo, pese a tener un contenido “moral”, no es posible extraer de ella ningún criterio objetivo para dirimir cuándo una determinada decisión o conducta es moral. Por eso, conforme a la crítica precedente, la razón pública, dada la caracterización que Rawls hace de ella, nunca puede ser “completa” y, en consecuencia, está desde el inicio imposibilitada de cumplir su cometido: la reconciliación política mediante el uso de la razón. En este escenario lo que está en juego es la posibilidad resolutive de la propia razón pública.

La objeción al uso que Rawls hace de la razón pública, si no entendemos mal, consiste entonces en que mediante ella se pretende resolver ciertas materias altamente controvertidas que, dado el contenido de la razón pública, conducen inevitablemente a una falta de consenso resolutive que afecta a la posibilidad misma de una razón así entendida. Para desmontar con éxito esta objeción, creemos, es menester partir de la base de que la

---

523.- Micah Schwartzman, “The Completeness of Public Reason”, en David A. Reidy (ed.), *John Rawls*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, 2008, p. 514.

indeterminación del contenido de las libertades básicas así como de los principios que se aplican a resolver los problemas de justicia básica no supone que estas cuestiones estén excluidas de la agenda política, sino todo lo contrario. En efecto, en *Political Liberalism* son estas materias las que precisan en mayor medida de una justificación pública. Sin embargo, la naturaleza misma de los problemas que surgen a propósito de ellas presumiblemente llevarán a los ciudadanos a una discrepancia razonable en torno a la concepción política de la justicia y, por lo mismo, impida un “consenso” absoluto en estas materias, incluso apelando a los valores políticos propios de la razón pública.

Eso no significa que en esas cuestiones tengamos que abandonar la perspectiva de un consenso y conformarnos con un mero “compromiso” en torno a opiniones divergentes basado en consideraciones prudenciales y alcanzado según la composición de fuerzas e intereses que existe en un momento dado. Pues la idea de consenso nos remite a un escenario en el que la idea de razón pública derivaría “del reconocimiento de que nuestra propia perspectiva no es necesariamente la definitiva”<sup>524</sup>, y en tal sentido “puesto que todos los juicios son epistemológicamente equivalentes, para una persona descartar el juicio de otro sólo puede ser una grosera aseveración de su propio punto de vista, lo que es incompatible con la idea de razón pública. En consecuencia, sólo si el consenso es logrado se honra la adhesión a la objetividad”<sup>525</sup>.

Ahora bien, si se tiene en cuenta que las opiniones mismas de las personas pueden estar fundadas en razones no legítimas (argumentalmente hablando), tales como el egoísmo, el miedo, la envidia, el error, resulta que el hacer descansar la justificación pública sobre la equivalencia epistemológica de los juicios individuales no logra dar cuenta de la idea de “justificar públicamente” determinadas posiciones. Por ello Rawls avanza en otra dirección: la justificación mediante el uso de la razón pública exige la “razonabilidad” de los intervinientes.

---

524.- Gerald F., Gaus, *Justificatory Liberalisms*, Oxford University press, N.Y., 1993, p. 130.

525.- Gaus, Op.cit., p. 131.

Que los ciudadanos sean razonables significa, en este contexto, que están bien dispuestos a reconocer las cargas del juicio y, por lo mismo, el probable carácter problemático de muchos de nuestros juicios más importantes. Por ello, que los ciudadanos sean razonables, en todo caso, no implica que necesariamente hayan de poder aunar criterios en torno a cuál es la concepción más adecuada de la justicia. Pero ¿significa esto que la razón pública falla en su intento? No. Lo que ocurre más bien es que siguiendo las directrices que impone la razón pública los ciudadanos pueden tomar conciencia de que la razón pública no siempre es “conclusiva”; lo que no supone que sea “indeterminada”.

En este contexto, la noción de indeterminación nos remite a la idea de que la razón pública no es capaz de entregar las razones adecuadas para la resolución de la controversia política. Más específicamente aún, conforme a esta idea, desde la sola razón pública ningún ciudadano puede extraer los criterios adecuados para la resolución de las cuestiones políticas fundamentales. Empero, parece difícil aceptar que la razón pública, tal como la describe Rawls, no contenga criterios razonables para dirimir los conflictos políticos; o que, en todo caso, dichos criterios no resulten razonables. Por tanto, el problema de la razón pública no es el de la “indeterminación”, sino el de su falta de “capacidad conclusiva”. Pero esto es una cuestión bastante diferente.

Que la razón pública no sea conclusiva significa simplemente que dada la naturaleza de las materias que se pretende resolver es predecible que los ciudadanos, incluso deliberando razonablemente, lleguen a conclusiones divergentes. Sin embargo, que los ciudadanos lleguen a conclusiones divergentes no significa, como suponen los críticos, que mediante el uso de la razón pública no se pueda alcanzar una solución razonable para las cuestiones políticas fundamentales; aunque aquella (la solución razonable) no sea la preferida por todos. En otras palabras, una cosa es que la razón pública sea incapaz de proveer criterios razonables para la resolución de la controversia política (indeterminación) y otra, muy diferente, es que la razón pública sea capaz de proveer más de un criterio o perspectiva razonable para solucionar las cuestiones políticas fundamentales (falta de conclusividad).

Rawls no descarta la falta de conclusividad de la razón pública. De hecho da por supuesto que en un régimen liberal la discrepancia política razonable forma parte del sistema. En este contexto la razón pública no promete una solución razonable única al conflicto que se pretende solucionar mediante su uso; sino que exige que frente a la divergencia de opiniones razonables la discusión se mantenga siempre “dentro” de los límites que ella señala. En tal sentido, en cuestiones políticas fundamentales “un acuerdo completo raramente es alcanzado y abandonar la razón pública cada vez que se presente un desacuerdo en el balance de los valores es, en efecto, abandonarla completamente. Sobre todo, la razón pública no nos pide aceptar los mismos principios de justicia, sino más bien conducir nuestras discusiones fundamentales en los términos de lo que nosotros consideramos una concepción política.”<sup>526</sup> La exigencia de completitud equivale a la prohibición de utilizar argumentos no públicos.

Ahora que tenemos una idea lo suficientemente clara sobre las notas que caracterizan a la noción de “razón pública” y sobre el contenido y función de esta importante idea, conviene que, como último punto, nos detengamos en las relaciones que es posible establecer entre la razón pública y las diferentes doctrinas que constituyen el trasfondo socio-cultural en el que se desarrolla y evalúa una concepción política de la justicia.

## 6.2.- *Razón pública y doctrinas comprensivas*

Una estrategia posible para resolver el problema de la falta de conclusividad de la razón pública en un régimen democrático constitucional en curso, caracterizado por la pluralidad de puntos de vista es otorgar a los ciudadanos la posibilidad de que, en la esfera de la discusión pública, puedan esgrimir argumentos allende la razón pública para la resolución de los casos “difíciles”. Rawls acepta esta posibilidad, pero precisa que determinar la pertinencia y legitimidad de los argumentos procedentes del extrarradio de la razón pública es incumbencia de la propia razón pública. En otras palabras, la razón pública también nos indica en qué condiciones puede aceptarse un argumento no

---

526.- PL, p. 241.

político en el foro público.

Para comprender la necesidad de establecer condiciones a los argumentos provenientes de razones no públicas para ser admitidos en el dominio de la discusión política es menester tener en cuenta la distinción rawlsiana entre, por una parte, “un ideal de razón pública” y una “idea de razón pública”, y, por otra parte, entre una “sociedad idealmente bien ordenada” y una “sociedad relativamente bien ordenada”. Como ya sabemos, Rawls metodológicamente gusta de proceder a partir de situaciones simplificadas, casos ideales, para, en un estadio ulterior, y una vez que las ideas del caso ideal se han mostrado razonables, indagar sobre la posibilidad de hacer extensivos los conceptos modélicos a situaciones más complejas de la política real. El tratamiento que recibe la noción de razón pública no escapa a este modo de operar y, en tal sentido, la proscripción de razones no públicas de la órbita de la razón pública obedece a una consideración ideal de la misma y su articulación en una igualmente idealizada sociedad bien ordenada.

El ideal de la razón pública. “se realiza, o satisface, siempre que los jueces, legisladores, altos cargos del ejecutivo y otros cargos del Estado, así como los candidatos para los cargos públicos actúan a partir de (y siguen) la idea de la razón pública y explican a otros ciudadanos sus razones para apoyar posiciones políticas fundamentales en términos de la concepción política de la justicia que consideran más razonable. De ese modo cumplen con lo que denominaré su deber de civilidad entre sí y con los demás ciudadanos”<sup>527</sup>. Ese ideal contiene dos elementos: *en primer lugar*, los ciudadanos deben estar en condiciones de dar a conocer las razones por las cuales estiman que es razonable que otros ciudadanos puedan aceptar los principios y directrices de investigación apropiados para la resolución de las cuestiones políticas fundamentales mostrando cómo es posible justificar racional y razonablemente dichas razones. En otras palabras, los ciudadanos deben aportar un criterio público desde el cual es posible derivar la razonabilidad de su punto de vista. “Esto significa que cada uno de nosotros debe tener, y estar dispuesto a explicar, un criterio acerca de los principios y las directrices de indagación que pensamos puede razonablemente esperarse sea afirmado junto a nosotros por

---

527 IPRR p.135.

otros ciudadanos (que también son libres e iguales) [...] En otro lugar -señala Rawls- he sugerido como criterio los valores expresados por los principios y directrices de indagación que podrían ser acordados en la posición original”.<sup>528</sup> *En segundo lugar*, el ideal de la razón pública demanda apelar única y exclusivamente a valores políticos para la resolución de los problemas políticos fundamentales; pues la introducción de valores no políticos en una sociedad pluralista nos lleva a infringir el deber de civilidad.<sup>529</sup>

Ahora bien, en una sociedad perfectamente bien ordenada se satisface plenamente el ideal de la razón pública, toda vez que ésta (la sociedad) está regulada por una concepción razonable de la justicia que, además, es completa, de modo tal que ella sola es suficiente para dirimir todas las cuestiones que se suscitan a propósito de las materias constitucionales esenciales y los problemas de justicia básica. Además, en una sociedad perfectamente bien ordenada existe, junto con un consenso entrecruzado efectivo en torno a los principios de justicia, un equilibrio reflexivo pleno por parte de los individuos que examinan el sistema.<sup>530</sup>

En un esquema teórico tal (ideal de razón pública y sociedad perfectamente bien ordenada) la proscripción de razones no públicas se impone como una consecuencia necesaria y natural del diseño. Esto, a su vez, da lugar a lo que Rawls denomina una visión “exclusiva” de la razón pública: razón pública se basta a sí misma para dirimir la controversia política sin necesidad de recurrir a argumentos no públicos para tal efecto.

Sin embargo, en una sociedad democrática en curso, Rawls lo sabe, es razonable esperar bastante menos de lo que demanda el “ideal” de la razón pública. Por ello es conveniente, en un plano práctico, descender de un *ideal* a una *idea* de razón pública en el contexto no de una sociedad perfectamente bien ordenada, sino de una sociedad no suficientemente bien ordenada en la cual persiste una divergencia razonable en torno a cuál ha de ser la concepción adecuada de la justicia. Esta estrategia, en todo caso, no supone que hayamos

---

528.- PL, pp. 226-227.

529.- Vid., PL, pp. 242-243.

530 .- Hay que tener presente, con todo, que aunque las ideas de “ideal de razón pública”; “consenso entrecruzado” y “equilibrio reflexivo pleno” se relacionan todas con la noción de “condición de plena publicidad”, que debe satisfacer una concepción razonable de la justicia, no se deben confundir las unas con las otras.

de renunciar a la razón pública ni que la sociedad bien ordenada no se informe por una conveniente concepción política de la justicia, sino simplemente que en el contexto de una sociedad no enteramente bien ordenada es razonable que la razón pública misma establezca mecanismos para que razones no públicas puedan ser consideradas en la esfera de lo político, cumpliendo ciertas condiciones. En este nuevo horizonte Rawls introduce lo que denomina una visión “inclusiva”, y luego “amplia”, de la razón pública.

Dejando fuera la “visión exclusiva” de la razón pública, que se relaciona más bien con el ideal de una sociedad enteramente bien ordenada,<sup>531</sup> y centrando nuestra atención sobre las relaciones que es posible establecer en el pensamiento de Rawls entre la idea de razón pública y las razones no públicas, es posible distinguir dos etapas. En primer lugar, en *Political Liberalism*, Rawls propone una teoría “inclusiva” de la razón pública.<sup>532</sup> Conforme a esta idea, en una sociedad no suficientemente bien ordenada, los ciudadanos, a efectos de dirimir las disputas en torno a las cuestiones políticas esenciales, pueden invocar razones no públicas siempre y cuando esa invocación refuerce los valores propiamente políticos de un régimen democrático constitucional y al mismo tiempo se aporten las razones políticas apropiadas. Esta condición garantiza que la razón pública siga siendo un discurso político asociado a alguna concepción política de la justicia que puede formularse y defenderse independientemente de las doctrinas comprensivas que puedan sustentar los ciudadanos. En el fondo, lo que permite la visión inclusiva es una base motivacional distinta entre los ciudadanos para la adhesión a unos mismos principios políticos de justicia.<sup>533</sup> Eso no es extraño toda vez que lo que intenta la razón pública es la reconciliación política mediante un discurso público que

---

531.- Es menester tener presente que lo que hemos denominado una “visión exclusiva” se aplica sólo en el caso ideal de una sociedad perfectamente bien ordenada. La “visión inclusiva”, por el contrario, con sus sucesivas ampliaciones se refiere al caso no ideal y, por lo mismo, a la “idea” de razón pública y no al “ideal” de la misma.

532.- Vid., PL, pp. 247-252.

533.- Pues en este contexto, “una doctrina racional y razonable es aquella que, además de contener una visión omnicompreensiva del bien, admisible para agentes racionales, permite que los individuos que la sostienen y experimentan existencialmente acepten términos imparciales de cooperación y actúen en la esfera política en conformidad a los principios, normas e instituciones que fluyan de los mismos”. Oscar Godoy, “John Rawls: Political Liberalism”, en *Estudios Públicos*, 52, 1993, p. 372,

tiene lugar en una sociedad profundamente dividida por las diferentes cosmovisiones que abrazan sus miembros. Además, hay que recordar que la reconciliación mediante el uso de la razón pública es posible, precisamente, porque las diferentes doctrinas en curso son razonables y permiten un consenso entrecruzado.

Rawls piensa que en un escenario como el recién descrito (una sociedad democrática pluralista no enteramente bien ordenada) la visión inclusiva no sólo está en armonía con la razón pública sino que le aporta las bases de apoyo necesarias para que el consenso no sea sólo una mera expresión de un *modus vivendi*, sino un consenso por las razones adecuadas.

En todo caso, tal como Rawls plantea el asunto en *Political liberalism*, en la visión inclusiva hay que tener presente que: **i)** sólo son admisibles argumentos no públicos cuando nos encontramos en el contexto de una sociedad no suficientemente bien ordenada, pero informada por la idea de razón pública; **ii)** en este contexto es posible esgrimir razones del trasfondo cultural comprensivo de los ciudadanos sólo cuando es dable traducir dichas razones y argumentos en valores políticos consagrados por la razón pública; **iii)** la razón pública se mantiene en todo caso en el dominio de lo político porque las decisiones se apoyan en argumentos políticos, fundamentados en alguna concepción política de la justicia.

Posteriormente, en *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), Rawls propone una visión de la razón pública aún más permisiva que la visión inclusiva. Esta nueva aproximación al tema sobre los límites de la razón pública Rawls la conceptualiza bajo la idea de “*the proviso*”. La variación en relación a la visión inclusiva, pensamos, se da en el segundo punto precedente, pues ahora “doctrinas razonables, religiosas y no religiosas, pueden ser introducidas *en cualquier momento* en la discusión política pública, *a condición de que a su debido tiempo* se presenten razones políticas propias -y no sólo razones dadas por las doctrinas comprensivas- suficientes para apoyar lo que dice afirmar la doctrina comprensiva, cualquiera que ello sea”.<sup>534</sup>

Algunos comentaristas han querido ver en esta ulterior variación de los límites de la razón pública una desafortunada estrategia, pues permitir aducir

---

534.- IPRR, p. 152, las cursivas son mías.

razones no públicas “en cualquier momento”, reservando para luego, y conforme a un principio de buena fe derivado del deber de civilidad, presentar las razones políticas adecuadas para dar cumplimiento a la condición que impone la razón pública (*the proviso*), supone una indeseable indeterminación en la teoría. “Dado que ahora pueden invocarse doctrinas no políticas 'en cualquier momento', el hecho de que Rawls no especifique cómo haya de determinarse cuál es el 'momento debido' en que deben presentarse las 'razones políticas apropiadas', limitándose a decir que debe aceptarse de buena fe el compromiso de ofrecerlas, introduce en el razonamiento político público un factor de incertidumbre indeseable”.<sup>535</sup>

Sin embargo, cuando el diseño se aprecia en su conjunto resulta que, en la práctica, la variación entre la idea inclusiva y el proviso es bastante poco significativa. En efecto, en *The Idea of the Public Reason Revisited*, se establece una condición a las propias doctrinas comprensivas para desplazar sus argumentos hacia la esfera política, a saber, la de cumplir el *proviso*. En tal sentido, pensamos, la razón que ha movido a Rawls a variar la idea de una razón pública inclusiva a una visión amplia de la cultura política pública (*wide view of public political culture*) no es otra que la de permitir en la arena política y bajo las directrices de la razón pública evaluar las diferentes ideas del extrarradio político para, por una parte, suscitar sólidas bases de apoyo al modelo y, por otra, descartar las alegaciones no razonables de las doctrinas comprensivas que, de otro modo, jamás evidenciarían su debilidad.

Finalmente, siempre en el ámbito de esta idea amplia de la razón pública, Rawls nos indica los diferentes tipos de discurso que los ciudadanos, eventualmente, podrían usar con el fin de introducir sus argumentos de naturaleza comprensiva en la órbita de la razón pública. Se trata de tres tipos de discurso que Rawls denomina respectivamente “declarativo”, “conjetural” y “testimonial” y que son admisibles siempre que se cumpla la condición (*the proviso*). Gracias al primero, los ciudadanos a partir de sus propias doctrinas comprensivas pueden mostrar de qué manera las ideas presentes en ellas son afirmadas por los valores políticos promovidos por la razón pública. Mediante un discurso conjetural, por otra parte, los ciudadanos pueden mostrar

---

535.- Rodilla, *Leyendo a Rawls*, Op.cit., p. 318.

de qué manera las doctrinas comprensivas que otros abrazan están de acuerdo con los valores políticos en curso. Estos dos tipos de discurso tienen de común el hecho de que mediante ellos se afirma la idea de razón pública. Por último, el discurso testimonial da cuenta de la razonable disidencia de ciudadanos que, aun actuando dentro de los límites de la razón pública y aceptando los resultados que se siguen del debate político, manifiestan su disconformidad con los resultados obtenidos.<sup>536</sup>

La idea de razón pública, en consecuencia, no excluye la posibilidad de que los ciudadanos puedan esgrimir en sus discusiones públicas razones no públicas, siempre y cuando acepten que el marco de deliberación es el que ella establece. Esto, piensa Rawls, hace posible que ciudadanos profundamente divididos por doctrinas comprensivas razonables puedan, sin embargo, coincidir en torno a ciertos principios de justicia que especifican una determinada concepción política razonable y completa. En otras palabras, es el contenido de la razón pública y su especial manera de integrar en la discusión política argumentos no políticos lo que hace posible la reconciliación de los ciudadanos en el acotado ámbito de los problemas políticos esenciales, es decir, la reconciliación mediante la razón pública, que redundaría en la posibilidad de un consenso entrecruzado de las diferentes doctrinas comprensivas pero razonables que afirman los ciudadanos en un sistema político pluralista y tolerante.

Con el examen de la idea de “razón pública” ponemos fin a nuestro análisis de *Political Liberalism*. Probablemente es mucho más lo que se puede decir de este importante texto de 1993. Sin embargo, a fin de mantener cierta armonía con el capítulo precedente, hemos privilegiado atender sólo a aquellos aspectos en los que se evidencia algún tipo de diferencia respecto de la obra de 1971. En tal sentido, en lo que resta del presente capítulo, brevemente recapitularemos algunas de las principales ideas presentes en *Political Liberalism*, específicamente aquellas que se refieren al plan maestro de la obra y sus nuevos conceptos, pues, como hemos tenido oportunidad de ver, la propuesta metodológica y sustantiva se mantiene sin alteración (posición original y principios de justicia). Hecho lo anterior, intentaremos precisar la

---

536.- Vid., IPRR, pp. 155-156. Vid., también nota al pie 57.

magnitud y alcance de los cambios que experimenta la teoría y las ideas o tesis que se puede extraer del nuevo proyecto.

## **7.- Recapitulación de ideas y tesis políticas.**

La estabilidad política de un régimen democrático constitucional, caracterizado por el pluralismo razonable de sus ciudadanos, depende en gran medida de la capacidad que tenga la concepción política imperante de concitar un grado significativo de consenso entre las diferentes visiones del mundo afirmadas por sus ciudadanos.

Conforme a las ideas de *Political Liberalism* para que una determinada concepción política de la justicia logre producir el grado adecuado de consenso y, por lo mismo, la estabilidad por las razones apropiadas, es necesario que sea razonable y completa. Esto quiere decir que los valores políticos que ella representa mediante la forma de principios de justicia han de permitir a los ciudadanos, en el acotado ámbito de las cuestiones sobre los elementos esenciales de la constitución y las cuestiones de justicia básica, resolver sus diferencias sin necesidad de abandonar el discurso político-público. Ahora bien, para que los ciudadanos no se vean en la necesidad de abandonar el dominio de lo público, tal como es definido por la propia concepción política de la justicia, es necesario que ésta determine los criterios conforme a los cuales han de verificarse las discusiones políticas entre ellos. El conjunto de criterios y métodos que han de ser respetados en la discusión pública que recae sobre los elementos esenciales de la constitución y las cuestiones de justicia básica es lo que Rawls denomina "razón pública". Ésta, como sabemos, se integra por una determinada concepción política independiente y razonable de la justicia de la cual extrae ciertos criterios de evidencia y justificación.

Sin embargo, es muy probable que la pluralidad de alternativas razonables a las que conduce la razón pública en la arena política aconseje introducir en la discusión argumentos no públicos. La forma en que los argumentos del extrarradio político pueden ser introducidos en la discusión sobre las cuestiones políticas fundamentales, empero, también se encuentra regulada por la propia razón pública. De manera que la apelación a los

argumentos propios de las doctrinas comprensivas razonables de los ciudadanos se ve limitada considerablemente, toda vez que dichos argumentos deben estar en condiciones de ser traducidos a valores propiamente políticos. Esta estrategia permite que ciudadanos profundamente divididos por doctrinas comprensivas, pero razonables, puedan afirmar una misma concepción política de la justicia, es decir, puedan lograr un *overlapping consensus*.

En nuestra opinión el nuevo enfoque adoptado por Rawls en *Political Liberalism* supone algo más que el mero reacomodo de las ideas modélicas contenidas en *Theory*. En efecto, desde la nueva perspectiva de *justice as fairness*, entendida ahora como concepción *política* de la justicia llamada a lograr un consenso entrecruzado mediante el uso de la razón pública entre ciudadanos profundamente divididos por doctrinas comprensivas divergentes pero razonables, es necesario abandonar algunos de los presupuestos sustantivos contenidos en el proyecto original de 1971. Entre ellos: la idea (filosófica) de persona moral autónoma, la concepción general de la justicia y el proyecto de una doctrina moral comprensiva concebida como *rightness as fairness*. Además, el peso relativo de las ideas modélicas de persona moral, sociedad bien ordenada y posición original sufre un cambio fundamental al asociar la noción de persona moral-ciudadano a la de sociedad democrática constitucional. En otras palabras, con el “giro político” de *justice as fairness*, pensamos, se descarta el proyecto filosófico comprensivo que en su origen había inspirado a la teoría.

Sin embargo, el desplazamiento “político” que experimenta la teoría no implica que ésta niegue cierto acervo filosófico, ni supone una renuncia por parte de Rawls a buscar un fundamento conceptual robusto para la misma.

El “giro político” de la justicia como equidad no niega la posibilidad de contacto entre sus propios presupuestos y las ideas de ciertas doctrinas “metafísicas”, especialmente aquellas que tienen que ver con la naturaleza humana. Pero, con el fin de presentarse en el marco de la publicidad política, renuncia a hundir sus bases en ninguna doctrina comprensiva particular. Pues, “si vemos cómo se presenta la justicia como equidad y reparamos en cómo se desarrolla, y las ideas y concepciones que usa, ninguna doctrina metafísica particular, distintiva y opuesta a otras doctrinas metafísicas, aparece

en sus premisas o aparece como necesaria para sus argumentos. Si hay presupuestos metafísicos involucrados, tal vez son tan generales que no se distinguen entre las diferentes visiones metafísicas –cartesianas, leibnizianas o kantianas; realistas, idealistas o materialistas- de las cuales se ha ocupado tradicionalmente la filosofía”.<sup>537</sup>

La independencia que adopta la teoría respecto de cualquier doctrina comprensiva es posible porque no precisa de una idea fuerte de persona moral para su construcción, toda vez que el eje fundacional se ha desplazado hacia las ideas modélicas de ciudadano y de sociedad democrática. En este sentido, Rawls va a centrar su atención en la forma en que un tipo determinado de ordenación política, la sociedad democrática, demanda por su propia naturaleza ciertos principios de justicia. A diferencia de *Theory*, la sociedad democrática no es, en el nuevo proyecto, el sistema político que mejor *expresa* la idea de sujetos morales libres y autónomos, sino un sistema que *concibe* a los individuos, en tanto que ciudadanos, como sujetos morales libres y autónomos.

En este contexto, pensamos, es posible derivar algunas tesis propias de *Political Liberalism*: i.- El punto de partida para la elaboración de una concepción política de la justicia ha de ser el conjunto de ideas y valores contenidos en la cultura política de un régimen democrático; ii.- en un régimen político de naturaleza democrática, afectado además por el hecho del pluralismo, toda concepción política de la justicia razonable ha de ser independiente de las diferentes doctrinas comprensivas razonables presentes en la sociedad, si es que quiere concitar un consenso entrecruzado que sirva de base a la unidad social; iii.- esa independencia obliga a la teoría de la justicia como equidad a limitar su horizonte teórico al espectro de lo político (específicamente a las cuestiones referidas a los elementos esenciales de la constitución y a las cuestiones de justicia básica) y a no extenderse (ni metodológica ni sustantivamente) a un espectro ético general o comprensivo o a otro tipo de sistema político de naturaleza no democrática. Esta limitación de la teoría la circunscribe al ámbito de lo que en sus últimos escritos Rawls denomina la “justicia doméstica”, con lo que se descarta una extensión

---

537 .- PL., p. 29, nota al pie nº 30.

inmediata de *justice as fairness* tanto al ámbito de la “justicia local” como al de la “justicia global”.

i.-En el prefacio de *A theory of Justice*, Rawls había indicado que su propósito era elaborar una teoría de la justicia social que se mostrase como “la más apropiada base moral para una sociedad democrática”.<sup>538</sup> En tal sentido, la teoría pretendía dotar de fundamentos normativos a la idea de democracia como forma posible de ordenación social. Sin embargo, una reflexión sobre las consecuencias del “hecho del pluralismo” conduce a Rawls a percibir que el proyecto original no es realista, toda vez que se apoya en doctrinas filosóficas que no es de esperar que estén dispuestos a suscribir todos los ciudadanos de una sociedad democrática. Las bases para la construcción de un acuerdo en torno a una concepción de justicia han de buscarse en conceptos preteóricos e ideas ampliamente compartidas, que se encuentran incrustadas en la cultura política de una sociedad democrática.

Al igual que otros muchos teóricos liberales, también Rawls asume un punto de mira positivo y normativo respecto a la idea de democracia, a la que va asociada una serie de principios y valores que, incluso si no se encuentran formulados de forma suficientemente precisa, suscitan en los individuos que participan en una comunidad tal un cierto consenso general. Sin embargo, esos principios y valores admiten combinaciones diferentes y pueden ser ponderados de formas diferentes. El diferente peso y la diferente forma de combinarlos en una concepción normativa precisa constituyen el núcleo de la controversia política fundamental. En efecto, “estos términos normativamente cargados de forma equivalente pueden ser expresados en primeros principios tales como: ‘una sociedad democrática es una sociedad cuyos miembros son *libres*’; ‘una sociedad democrática no es *coercitiva*’; ‘una sociedad democrática es una sociedad en que todos sus miembros se *autogobiernan*’; ‘una sociedad democrática es una sociedad en que todos sus miembros son *iguales*’; ‘una sociedad democrática es *inclusiva* o permite el *pluralismo*’. Los términos en cursiva –libertad, coerción, autogobierno, igualdad, inclusión, pluralismo- son obviamente términos que devienen conflictivos cuando se los examina riguro-

---

538 .- *Theory Rev.*, p. xviii.

samente (argumentablemente la libertad incondicional no es deseable; algunas inequidades son naturales; hay límites naturales a la inclusión, etc.). La teoría política ha estado largamente y continúa estando en un permanente y no concluido debate respecto a la calificación de estos términos”.<sup>539</sup>

En *Political Liberalism*, Rawls recoge todos estos términos como propios de la cultura política pública de un régimen democrático.<sup>540</sup> Lo significativo de este enfoque, políticamente particular, es que términos como “libertad”, “igualdad”, “tolerancia”, etc., sólo cobran sentido en la medida en que van referidos a los miembros de la comunidad política de un sistema democrático. De hecho Rawls señala que “podemos imaginar una sociedad (la historia ofrece muchos ejemplos) en la que los derechos básicos y las demandas legítimas dependen de una filiación religiosa o clase social. Ésta carece de igual ciudadanía, pues esta concepción pertenece a una sociedad democrática de ciudadanos libres e iguales”.<sup>541</sup>

La perspectiva que asume *Political Liberalism* respecto a la naturaleza de los conceptos y valores políticos necesariamente fuerza un significativo desplazamiento de la teoría desde la formulación de una concepción política de la justicia que se expresa en términos democráticos, hacia una determinada concepción de la democracia, con sus valores políticos propios, que se expresa en una teoría de la justicia congenial con ella. Porbablemente esto explica que a la hora de dar cuenta de la formación del consenso entrecruzado en torno a una concepción política de justicia Rawls sienta la necesidad de anteponer un consenso constitucional previo que la hace posible. Este tipo de consenso, bastante general y poco profundo,<sup>542</sup> contiene, de alguna manera, la materia

---

539.- Suman Gupta, *The Theory and Reality of Democracy*, Continuum, London, 2006, pp. 49-50.

540.- Obviamente, dada la naturaleza de su proyecto, le presta una atención especial a las ideas de inclusión y tolerancia, de las cuales hemos hablado a propósito del *overlapping consensus*.

541.- PL., p.30.

542.- “El consenso constitucional es poco profundo, pues atañe a reglas justas y procedimientos y no a una concepción de la justicia, como la basada en la justicia como equidad; no es general o amplio, porque no entra en materias sustantivas sobre justicia distributiva o libertades básicas. Históricamente hablando, se basó en la incorporación pragmática estable de reglas y procedimientos en la cultura pública de una democracia liberal. Algo parecido a la aceptación del principio de tolerancia, como un permanente *modus vivendi*, en orden a evitar la destructiva guerra civil. Este tipo de aceptación progresiva de tradiciones

sobre la que una teoría liberal de la justicia puede ser diseñada.

Ahora bien, al tomar como punto de partida de la teoría de la justicia la idea de un “consenso entrecruzado”, que se alcanza desde el horizonte de un consenso constitucional previo, la importancia que Rawls atribuye a *justice as fairness*, en el contexto de su teoría política, ha variado significativamente en relación a Una Teoría de la Justicia. En efecto, en la “edición expandida” de *Political Liberalism* (2005) se transcribe una carta de Rawls a su editora en la que se encuentran las siguientes palabras: “otras varias ideas (se refiere a algunos de los conceptos fundamentales de su teoría), dependiendo del contexto, son usadas de manera diferente. Como ejemplo final, mencionaré la idea de la justicia como equidad. Muchos lectores estaban equivocados al pensar que el libro trataba de esa idea, pero esto no es así. El liberalismo político trata de una familia de ideas liberales razonables sobre la justicia política, lo que es especificado en las primeras páginas. La justicia como equidad misma tiene ahora un rol menor, es sólo una de tales concepciones políticas entre otras”.<sup>543</sup>

El enfoque que presenta *Political Liberalism* respecto a las concepciones de la justicia tiene como corolario el desplazamiento de los fundamentos de aquéllas desde la órbita de una concepción del sujeto moral que reclama una cierta idea de la justicia que se proyecta en el campo de lo político hacia una consideración de los elementos normativos presentes en un sistema democrático como fundamento de una familia de concepciones liberales de la justicia. Es verdad que esa estrategia cumple el objetivo que se ha propuesto la obra, a saber, cierta autonomía de las concepciones de la justicia respecto de las doctrinas comprensivas que afirman los ciudadanos. Sin embargo, hay otros dos efectos filosófico-políticos significativos:

- En *Political Liberalism* Rawls ha limitado considerablemente el ámbito metodológico y sustantivo de *justice as fairness*. Como sabemos, *justice as*

---

constitucionales implica, sin embargo, un debilitamiento de las doctrinas comprensivas previamente afirmadas por los ciudadanos. Esto es así porque el consenso constitucional, aunque insuficiente, juega un papel preparatorio en la formación de un real consenso por solapamiento. Así, en el tiempo, los principios de una concepción política alcanzan la estabilidad por el funcionamiento político del consenso constitucional Mafflettone, Sebastiano, *Rawls, An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2010, p.269.

543 .- PL., p. 439.

*fairness* ya no expresa la dimensión política de una doctrina comprensiva y no espera un grado de aceptación profunda por parte de los individuos sobre la base de ciertas ideas que estaban presentes en su formulación original (la idea de autonomía moral, por ejemplo) y que formaban parte de un planteamiento filosófico más general y más profundo. De alguna manera, Rawls ha desconectado su teoría de un ideario general. Aunque el nuevo proyecto pareciera ser bastante más modesto que el anterior (el de *Theory*), la verdad es que sigue siendo muy ambicioso, toda vez que ahora, una vez desprovista la teoría de su carga filosófica, ésta se presenta como el foco de un *overlapping consensus*, es decir, como una concepción de la justicia que, sin adscribirse a ninguna doctrina general del bien, pretende producir un grado general de apoyo por parte de los ciudadanos de un régimen democrático.

- Al ubicar *justice as fairness* tras el consenso constitucional, los principios de justicia que definen la concepción, junto a los valores expresados en ella, se relativizan en el horizonte propio de un sistema democrático, lo que es expresión de la independencia y de la abstinencia epistemológica de la teoría. Sin embargo, el efecto adicional que, pensamos, esto produce es una limitación de la idea misma de democracia. En efecto, desde la perspectiva de *Political Liberalism* no es posible hablar de una idea cosmopolita o universal de democracia, toda vez que la noción no puede anclar sus valores en una idea comprensiva (una noción metafísica de la persona moral, por ejemplo). Este aspecto cobrará especial importancia al momento de entender la propuesta rawlsiana para el ámbito de las relaciones internacionales, como veremos en nuestro siguiente capítulo.

Desde el punto de mira del liberalismo político, en consecuencia, la idea rectora es la de sociedad bien ordenada de un régimen democrático constitucional. Es en este tipo de ordenación social en el que hay que buscar el conjunto de ideas normativas que anticipan a una familia de concepciones liberales razonables de la justicia congeniales con ellas. El peso relativo que las diferentes nociones implícitas en un sistema democrático adquieren dentro de una teoría de la justicia es lo que determina su fisonomía propia. Las nociones normativas y el peso relativo, con todo, no responden a ninguna idea comprensiva del bien,

pudiendo incluso metodológicamente derivar su origen de las virtudes que comportan ciertos valores inicialmente sostenidos en un mero *modus vivendi*.

ii.- Para Rawls, en razón del nuevo enfoque de la teoría, lo que caracteriza a una concepción de la justicia liberal y *razonable* es su naturaleza política e independiente de las diferentes doctrinas comprensivas razonables.<sup>544</sup> Esto significa, como lo hemos advertido en el desarrollo del presente capítulo, que los principios que definen a la concepción de la justicia no derivan directa ni indirectamente de ninguna doctrina comprensiva del bien. Asimismo, los valores que dichos principios expresan y las razones que es posible esgrimir a su favor tienen un carácter exclusivamente político, por lo menos en la discusión que sobre ellos se realiza en el contexto de la razón pública.<sup>545</sup>

Que una concepción liberal razonable de la justicia deba ser independiente de las doctrinas comprensivas razonables que constituyen el trasfondo cultural de un régimen democrático es lógico si se tiene en consideración que lo que pretende la concepción es articular y armonizar los conceptos normativos de naturaleza política presentes en el sistema y que se supone que son compartidos por ciudadanos que sin embargo afirman doctrinas comprensivas diferentes e incluso enfrentadas. No se trata, claro

---

544 .- “El liberalismo político, en consecuencia, persigue una concepción política de la justicia con un enfoque independiente. No ofrece una doctrina metafísica o epistemológica más allá de la que está implicada en la concepción política misma. Como una consideración de los valores políticos, una concepción política independiente no niega que hayan otros valores que aplicar, digamos, a lo personal, familiar y asociacional; ni dice que los valores políticos están separados de, o discontinuos con, otros valores”. PL., p. 10.

545 .- “Una concepción política de la justicia no es ni consecuencia de, ni idéntica a, una doctrina moral comprensiva: ‘su contenido –sus principios, parámetros y valores- no son presentados como una aplicación de una doctrina moral actualmente elaborada, comprensiva en su alcance y general en su campo’. De acuerdo con Rawls, una concepción política de la justicia es ‘una visión independiente’, vacía de todo interés específicamente ‘comprensivo’ o ‘no político’. La concepción política de la justicia es una visión independiente en la medida en que sus valores son alcanzados con independencia de consideraciones no políticas, por tanto asegurando que ésta ni demanda ni presupone ‘ninguna adhesión general a alguna doctrina’. Restringiendo su ámbito al dominio de lo político, una concepción política sólo demanda que los individuos adhieran a un conjunto de valores políticos: a saber, aquellos involucrados en la concepción política. Los valores políticos son presentados en comparación con los valores no políticos. Mientras que los valores políticos son relacionados sólo con cuestiones políticas –esto es cuestiones concernientes a los elementos básicos de una constitución y cuestiones de justicia básica- los valores no políticos son propios de todos los aspectos de una vida”. Shaun P. Young, *Beyond Rawls, An Analysis of the Concept of Political Liberalism*, University Press of America, Oxford, 2002, p. 57.

está, de que estos conceptos normativos y los valores a ellos asociados (libertad, igualdad, etc.) no puedan formar parte del contenido ideológico de doctrinas religiosas, filosóficas o morales. Por el contrario, la idea misma de consenso entrecruzado presupone tal cosa. La consecuencia de que una determinada doctrina comprensiva no comparta, de alguna manera, los valores propios de una sociedad democrática, en un caso extremo, puede conducir a la consideración de esa doctrina como no razonable, pero no a desvirtuar los valores afirmados por la concepción liberal razonable de la justicia que informa a una sociedad bien ordenada en un régimen democrático constitucional.<sup>546</sup>

iii.- En *A Theory of Justice* de 1971 Rawls había establecido una serie de límites a la teoría. Ella, como se recordará, se limitaba a la proposición de principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. En qué medida la metodología usada en la elaboración de esos principios podía ser extendida a un nivel personal o internacional era algo que quedaba pendiente. De alguna manera, la consigna parecía ser: si la teoría resulta en el contexto doméstico es posible intentar su extensión a otros dominios. No es que *justice as fairness* pretendiera poder ser aplicada inmediatamente a dominios diferentes a los de la estructura básica de un régimen democrático. Más bien ocurría que estaba pensada dentro de un proyecto mayor (*rightness as fairness*) y hundía sus bases en una determinada concepción filosófica de la persona moral, y ello inducía a intentar, como muchos hicieron, una prolongación de la teoría al ámbito personal e internacional. En cambio, en *Political Liberalism*, Rawls, al circunscribir su teoría al ámbito de la política de un régimen democrático, la

---

546 .- Eventualmente la cuestión referida a la calificación de una determinada doctrina como no razonable podría tener consecuencias prácticas a la hora de resolver problemas propiamente políticos que, sin embargo, se generan en el extrarradio político. En efecto, Rawls reconoce dentro del sistema democrático la posibilidad de que se produzca un grado de desobediencia civil o de objeción de conciencia. Ambas situaciones, con todo, se producen por la pugna entre ciertos deberes legales (consdierados injustos) y ciertos deberes naturales. En esta situación, en todo caso, no resulta para nada claro que los argumentos que pueden esgrimir los ciudadanos para oponerse a una situación injusta deba limitarse sólo a los valores políticamente reconocidos por la concepción de la justicia imperante en el sistema, o lo que es igual que los deberes naturales para ser reconocidos como tales deban pertenecer, ser afirmados o admitidos por la concepción de la justicia. Vid., *Theory Rev.*, pp. 326-327, 331.

confina definitivamente al horizonte “doméstico”. Esta situación, pensamos, explica la forma en que Rawls desarrolla su visión sobre el derecho de los pueblos que estudiaremos en el capítulo siguiente. De momento, en todo caso, para concluir este capítulo quisiéramos decir algunas palabras sobre la relación que existe entre *Theory* y *Political Liberalism*.

En la edición revisada de *A Theory of Justice* de 1999 se puede leer lo siguiente: “Me produce un gran placer realizar este prefacio para la edición revisada de *Una Teoría de la Justicia*. A pesar de las muchas críticas al trabajo original, aún acepto sus conclusiones centrales y defiendo sus principales doctrinas. Por supuesto, desearía, como podría esperarse, haber hecho ciertas cosas de manera diferente, y haría una serie de importantes revisiones. Pero si tuviese que escribir *Una Teoría de la Justicia* de nuevo, no escribiría, como a veces dicen los autores, un libro completamente diferente”.<sup>547</sup>

Las palabras de Rawls deben ser interpretadas de manera literal. Pues, cuando se mira hacia el contenido sustantivo de *justice as fairness*, la verdad, es que el proyecto ha recibido una mutación mínima. Lo que ha cambiado no es, por tanto, la propuesta o la concepción de la justicia, sino la manera en que ésta se justifica en el dominio de lo público. En otras palabras, lo que Rawls ha hecho es independizar *justice as fairness* de la doctrina comprensiva que la vio nacer.

Sin embargo, puede pensarse que las ideas de autonomía moral personal, de una doctrina general de lo correcto y una teoría comprensiva de la ética, tal como se podrían desarrollar desde la perspectiva de *rightness as fairness*, no pugnan en modo alguno con la propuesta de *Political Liberalism*, sino todo lo contrario, pues son congeniales y compatibles con ésta. Podríamos decir que la doctrina comprensiva contenida en *Theory* es un candidato obvio a entrar en el consenso entrecruzado contemplado en *Political Liberalism*. De hecho, se trata de la misma concepción de la justicia, integrada por los mismos principios sustantivos y las reglas de prioridad asociadas a ellos. Con todo, que metodológica y sustantivamente una concepción de la justicia coincida con los principios de justicia afirmados por una doctrina comprensiva no supone que se trate de la misma cosa. El propio Rawls se

---

547 .- *Theory Rev.*, p. xi.

encarga de señalar que muchas doctrinas religiosas o filosóficas afirmarían la concepción política de *justice as fairness* (u otra); aunque muy probablemente lo harían por razones diferentes.

En suma, la reducción política que experimenta la teoría de la justicia de Rawls tiene como consecuencia la formulación de una concepción de la justicia que toma distancia de una doctrina ética comprehensiva. Sin embargo, los supuesto morales robustos del proyecto original forman parte, o pueden formar parte, de lo que Rawls denomina una doctrina comprehensiva razonable, y muy probablemente desde su propia óptica, la más razonable de todas las doctrinas.

Unas líneas más arriba indicamos que uno de los efectos de *Political Liberalism*, según nuestra lectura, es circunscribir el ámbito de una teoría de la justicia a lo que Rawls denomina la justicia doméstica. Desde esta perspectiva cabe preguntarse, entonces, cuál es el alcance que tiene la última obra significativa de Rawls, a saber, *The Law of People*. A esta pregunta intentaremos dar respuesta el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO V

### THE LAW OF PEOPLES

#### 1.- Génesis y desarrollo de The Law of Peoples

Las *Oxford Amnesty Lectures* de 1993 brindaron a Rawls la ocasión de exponer de forma ordenada sus ideas sobre el derecho de los pueblos.<sup>548</sup> Con anterioridad a esa fecha, con todo, las cuestiones relativas al derecho internacional no habían pasado desapercibidas para él. En efecto, en la primavera de 1969 había dictado en la Universidad de Harvard un curso sobre “los problemas de la guerra”, parte del cual sería integrado en la sección 58 de su obra magna *A Theory of Justice* de 1971.<sup>549</sup> Sin embargo, el esfuerzo desplegado por Rawls en orden a defender su teoría de la justicia de las críticas impidió, durante los siguientes 20 años, un desarrollo ulterior de sus ideas sobre el particular. En este sentido, sólo en 1989 en sus lecciones sobre filosofía política en la Universidad de Harvard vuelve a este tema, incluyendo una sección destinada al “derecho de los pueblos”. Durante 1990 y 1991 sigue trabajando sobre esta materia. Prueba de ello son los seminarios que dicta en la Universidad de New York (por invitación de los profesores Ronald Dworkin y Thomas Nagel) que, de acuerdo a sus palabras, de alguna manera prefiguran la *Oxford Amnesty Lecture* titulada “*The Law of Peoples*” de 1993<sup>550</sup>.

---

548 .- Hemos optado por traducir “law of peoples” como “derecho de los pueblos” y no como “derecho de gentes”. La noción de “pueblo” en el opúsculo rawlsiano, pensamos, tiene una carga semántica particular que no es del todo equiparable a la clásica noción de “gentes”, tradicionalmente asociada a la idea de “Estados”. Desde la particular perspectiva de *Law of Peoples*, en efecto, la noción de “pueblo” denota una idea moral asociada a un razonable pluralismo en el orden internacional que permite analizar las relaciones de sus diferentes actores desde una perspectiva allende a los “Estados” y a los “individuos”. Más adelante precisaremos con mayor detalle esta idea.

549 .- Una breve pero ilustrativa reseña de la génesis de Law of People se puede encontrar en Rex Martin y David A. Reidly, “Introduction: Reading Rawls’s The Law of Peoples”, en *Rawls’s Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006, p. 5-6. En adelante este libro se citará como: LPRU.

550 .- John Rawls, “The Law of Peoples”, *Critical Inquiry*, Autumm 1993, p. 36. Vid., agradecimientos pie página inicial. Ésta es la versión que en adelante citamos (como LP1) y que parece diferir en algunas correcciones menores respecto a la *Amnesty Lecture* recogida originalmente en el libro *On Human Rights*, editado por S. Shute y S. Hurley (Basic Books, New

Sin embargo, la versión original de este trabajo no parece haber dejado conforme a Rawls, de ahí que años más tarde escribiera en el prefacio de su libro homónimo: “la conferencia me dio la ocasión de recordar a la audiencia la grandeza de Lincoln (cosa que hice en mi conclusión), pero nunca estuve satisfecho con lo que dije o hice con el ensayo publicado. No era posible intentar cubrir mucho en una sola conferencia, y lo que abarqué no estaba totalmente desarrollado y sí abierto a malas interpretaciones”.<sup>551</sup> A su vez, sabemos que el libro *The Law of Peoples*, publicado por vez primera en 1999, recibió su forma definitiva entre los años 1997 y 1998, lapso de tiempo en que Rawls trabajó concienzudamente en el desarrollo y esclarecimiento de los conceptos que había expuesto en tres seminarios dictados sobre el tópico en abril de 1995 en la Universidad de Princeton.

Que la versión final de *The Law of Peoples* haya demorado, por lo menos, 10 años en adquirir su forma definitiva no es casual. En efecto, a partir de 1995 Rawls sufrió una serie de ataques de apoplejía que mermaron considerablemente su capacidad de trabajo. A esa lamentable circunstancia, además, hay que añadir la meticulosidad que Rawls puso en cada uno de sus trabajos terminales. Ambas situaciones, pensamos, explican la dilatada elaboración que experimentó la teoría. El resultado de este proceso fue *LP*, una obra acabada y razonada que comprende de manera inequívoca la posición madura de Rawls sobre el tema.

La publicación de *LP*, sin embargo, le valió a Rawls un conjunto de críticas provenientes de su propia órbita y orientación intelectual. En efecto, a las consabidas críticas provenientes desde el utilitarismo, el comunitarismo, el individualismo, etc., a la idea de *justice as fairness* en general, se suman ahora las críticas de algunos rawlsianos que están convencidos de la viabilidad de extender el proyecto original a nivel global, y a los que Samuel Freeman, por las razones que más adelante se explicarán, denomina “rawlsianos cosmopolitas”.<sup>552</sup> El punto es significativo, pues ¿cómo ha sido posible que,

---

York, 1993).

551 .- John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Fourth Printing, Cambridge, Massachusetts, 2002, p. v. (First edition, 2001). En adelante se citará esta obra como *LP2*.

552 .- Vid., Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract*, Oxford University Press,

por una parte, Rawls y, por otra, algunos de los que adhieren a su pensamiento, llegados al problema de la justicia global, se vean enfrentados desde posiciones irreconciliables?

Una lectura atenta de *LP*, pensamos, nos puede ayudar a esclarecer este problema y a tomar posición frente a la cuestión sustantiva sobre si la obra constituye o no una manifestación de las ideas de *justice as fairness* en el orden internacional o si, por el contrario, los desplazamientos conceptuales y concesiones presentes en la obra desdibujan de tal modo la idea de justicia como equidad que las críticas de los rawlsianos cosmopolitas no sólo son justificadas sino correctas. Para abordar este cometido, comenzaremos ofreciendo una visión sinóptica de la teoría para luego reparar en los diferentes elementos que la integran. Una vez diferenciados y definidos los conceptos modélicos de la teoría particular contenida en *LP* procederemos a un cotejo de los mismos con los que están presentes en la teoría general de *justice as fairness*. Llegados a ese punto intentaremos dilucidar el plan o intención de *LP* a fin de ver, desde esta perspectiva, si los desplazamientos y concesiones que sufre el proyecto original se encuentran justificados.

## **2.- Una aproximación general a *LP***

El propósito del opúsculo rawlsiano puede resumirse en dos ideas generales: (i) el intento de realizar una proyección en el orden internacional de una determinada concepción liberal de la justicia y, como consecuencia de lo anterior, (ii) la posibilidad de sentar las bases teórico-políticas, desde una perspectiva neokantiana, de una paz perpetua entre los pueblos. Ambas ideas, pensamos, informan la obra en su conjunto y explican el sentido de sus principales nociones. En tal dirección, *LP* no trata de ofrecer una teoría sobre el derecho internacional positivo, sino una “concepción política particular sobre la justicia y el derecho aplicable a los principios y normas del derecho y la práctica internacional”<sup>553</sup>. Es una concepción política, por lo demás, que se define a sí

---

N.Y., 2007, p. 261. En adelante esta obra se citará como JSC.

553 .- LP2, p. 3. En la versión original de 1993, Rawls había ofrecido un concepto un tanto diferente del derecho de los pueblos, definiéndolo como “una familia de conceptos políticos junto con principios de derecho, justicia y bien común que especifican el contenido de

misma como una “utopía realista”, esto es, como una reflexión intelectual que lleva al límite las posibilidades de la teoría política en orden a pensar en un diseño normativo capaz de generar condiciones efectivas de justicia, paz y estabilidad a nivel global.<sup>554</sup>

En este contexto, la teoría parte con una diferenciación de los actores del ámbito internacional que permite establecer, desde el comienzo, un doble análisis respecto a la implementación teórica de la concepción de la justicia. El texto distingue así, por un lado, “pueblos liberales” y “pueblos decentes” de, por otro, “estados fuera de la ley”, “sociedades agobiadas por condiciones adversas” y “absolutismos benévolos”. Rawls, pensamos, de manera deliberada reserva la idea de “pueblo” únicamente para referirse a los de naturaleza “liberal” y a los que denomina “decentes”. Ello porque, en uno y otro caso, pese a las diferencias, existe un grado aceptable de participación en la toma de decisión política por parte de los miembros de estas comunidades, es decir, sólo ellos están “bien ordenados” y son sujetos colectivos autónomos.<sup>555</sup> Por diferentes razones, en los otros tres casos no estamos ante pueblos capaces de actuar como sujetos colectivos autónomos. Los “estados fuera de

---

una concepción liberal de la justicia desarrollada para extenderse y aplicarse al derecho internacional”. (LP1, p. 43). En todo caso, en ambos conceptos se mantiene la idea de distinguir entre “el derecho internacional positivo” y el “derecho de los pueblos”. Entendiendo que éste último es el que proporciona los criterios conforme a los cuales el primero ha de ser evaluado.

554 .- En términos más técnicos, Rawls piensa que el tratamiento teórico de la concepción que se pretende implementar, desde la perspectiva de una “utopía realista”, comprende un conjunto de elementos de naturaleza normativa y práctica. En efecto, en el diseño de la concepción han de tenerse en cuenta los “ideales” morales y filosóficos que especifican una ordenación de los pueblos razonable y justa (aspectos utópicos), junto con los presupuestos conceptuales y fácticos que hacen pensable una cierta estabilidad de la teoría “por las razones adecuadas”, viendo a los pueblos como efectivamente son y cómo pueden ser en condiciones favorables, cuando los principios que se pretende implementar son fácilmente aplicables a una sociedad en curso (aspectos realistas). Rawls piensa que una concepción política que se reconoce a sí misma como una utopía realista es no sólo razonable sino prácticamente realizable, toda vez que las únicas realidades que no admiten variación alguna son los fenómenos naturales en estado bruto y las entidades metafísicas en el evento de existir, mientras que el mundo social y sus instituciones no sólo puede variar por la acción humana, sino que debe hacerlo para mejorar la felicidad y bienestar de los individuos. Vid., LP2, pp. 12-14, 46.

555 .- Vid., LP2 pp. 4-5 y 63. El concepto de “pueblo”, lo veremos, es más complejo y requiere un análisis mayor. Sin embargo, uno de los aspectos medulares de la teoría es precisamente que a nivel internacional sólo se puede hablar de “pueblo” en la medida en que las autoridades públicas que sirven como interlocutoras en el orden internacional “representan” de alguna manera a los ciudadanos o “miembros” de la comunidad política nacional.

la ley” son más bien maquinarias de poder y se definen por el ejercicio sin restricciones de lo que Rawls denomina los dos poderes clásicos de la soberanía –hacia el exterior y hacia el interior–,<sup>556</sup> con prescindencia del respeto a los derechos humanos. Las sociedades agobiadas por condiciones adversas son aquellas cuya estructura política (en sentido amplio) y/o la carencia de recursos (humanos y materiales) impiden que alcancen un grado de desarrollo suficiente para poder gestionar racional y razonablemente sus propios asuntos. Por último, los absolutismos benévolos, aunque no se vean afectados por limitaciones estructurales o materiales e incluso respeten de manera adecuada ciertos derechos humanos, no constituyen regímenes “bien ordenados” toda vez que no poseen una estructura política consultiva mínimamente aceptable.

En *LP* la descripción de un orden internacional compuesto por diferentes actores tiene por objeto poner de manifiesto las condiciones en las que es posible lograr el ideal kantiano de la paz perpetua. Rawls entiende que eso es posible en la forma de una alianza (*foedus pacificum*) que permita organizar una sociedad de pueblos (liberales y decentes) pacíficos. En tal dirección, la distinción conceptual hecha a propósito de las sociedades que no están bien ordenadas muestra los elementos estructurales a ser corregidos en cada caso. Estos defectos estructurales, obvio es decirlo, no se encuentran presentes en los pueblos liberales y decentes. Por ello, los pueblos bien ordenados, especialmente los de carácter liberal, son considerados sujetos modélicos de una sociedad pacífica de pueblos. Esto conduce de manera necesaria a realizar un tratamiento diferente de los actores del orden internacional. Así, en *LP* se distingue entre una parte ideal de la teoría, que se ocupa del análisis de una sociedad de pueblos liberales y decentes, y una parte no ideal de la teoría, que trata de la forma como deben comportarse frente a las sociedades que no están bien ordenadas.

La parte ideal de la teoría, mediante la apelación a las ideas modélicas de “pueblo”, “sociedad de pueblos” y “posición original”, busca legitimar

---

556 .- Vid., *LP2*, pp. 25-26. Los dos poderes básicos comprendidos en el concepto clásico de soberanía, a los que no renuncian los estados fuera de la ley, son: i.- hacer la guerra conforme a la prosecución de los intereses del estado y ii.- tratar a los súbditos o ciudadanos conforme a dichos intereses.

constructivamente la elección, por parte de los pueblos liberales y decentes, de unos mismos principios de justicia internacional que, en su conjunto, definen la concepción de la justicia de *LP*. La elección, por parte de estos pueblos, de la concepción política de la justicia propuesta, aspira a generar un orden internacional estable por las razones correctas, en la medida en que los principios que definen a *LP* sean razonables para todos los pueblos bien ordenados.

A su vez, la parte no ideal de la teoría especifica los aspectos normativos que han de definir las relaciones de los pueblos liberales y de los pueblos decentes con respecto a los otros actores del dominio internacional. En tal sentido, por una parte, la determinación de los presupuestos, alcance y límites de la intervención sobre las sociedades agobiadas por condiciones adversas, a través de ciertas políticas de asistencia, y, por otra, el señalamiento de los presupuestos para la intervención coactiva sobre los estados fuera de la ley dan contenido al plan general de la obra, indicando la forma como progresivamente podrían incorporarse todos los actores del ámbito internacional a una sociedad de pueblos bien ordenada que haga posible la estabilidad internacional por las razones adecuadas.<sup>557</sup>

El método y estrategia que sigue Rawls para el diseño de *LP* nos es bastante familiar. Asimismo, las nociones modélicas del opúsculo parecen guardar fidelidad y correspondencia a las propias del dominio doméstico. Sin embargo, creemos que un análisis detallado de las ideas fundamentales de *LP* (pueblo, sociedad de pueblos, posición original) muestra con claridad las diferencias que laten en la aplicación de *justice as fairness* a nivel doméstico y global. En lo que sigue, en consecuencia, y manteniendo nuestra estructura de análisis, someteremos a examen las nociones modélicas de *LP* mostrando sus particularidades y los problemas que presentan, con lo que pretendemos dar cuenta de la parte ideal de la teoría. Hecho lo anterior, analizaremos la parte no ideal de la misma.

---

557.- Vid., LP2, p. 5.

### 3.- Ideas modélicas

#### 3.1.- *La idea de pueblo*

En las primeras páginas de *LP* se nos indica que los sujetos del orden global son los pueblos y no los estados. Durante los últimos tres siglos, señala Rawls, la noción de “estado” se ha vinculado a una idea clásica de soberanía elaborada por Bodino y Hobbes, entendida como un poder absoluto, *legibus solutus*, no sujeto a restricciones, que comprende, en el dominio de las relaciones internacionales, la posibilidad de hacer la guerra en razón de los intereses superiores del estado y, en el ámbito interno, la posibilidad de disponer de los súbditos o ciudadanos en iguales términos. La idea de “pueblo”, por el contrario, desprovista de ese contenido teórico, capta de mejor manera la naturaleza moral de los sujetos del orden internacional; naturaleza moral que, a su vez, permite una revisión de la concepción clásica de la soberanía en las dos dimensiones ya indicadas.

Los pueblos, en efecto, al igual que los individuos en el ámbito doméstico, tienen, según Rawls, una naturaleza moral. Ésta, a su vez, supone la capacidad, por parte de aquéllos, de ser racionales y razonables; de propender a la realización de un ideal de justicia internacional en orden a satisfacer sus intereses superiores, y de adquirir con el tiempo y mediante el debido aprendizaje moral una cierta noción de la justicia.<sup>558</sup> Todas estas ideas nos son bastante conocidas, por lo menos nominalmente. Sin embargo, en *LP* tienen un contenido nuevo, como más adelante veremos.

Junto con la idea precedente (la naturaleza moral de los pueblos), pensamos, existen dos razones adicionales para considerar en *LP* a los “pueblos” y no a los “estados” como sujetos del orden internacional. *En primer*

---

558 .- Vid., *LP2*, pp.16, 25, 29, 33, 34, 44, 45 y 67. El paralelismo que pretende Rawls entre los “pueblos” y los “individuos” como seres morales es asombroso. En efecto, las similitudes no se detienen en el mero reconocimiento de la igualdad y autonomía de los pueblos, sino que incluso apuntan a una suerte de “aprendizaje moral” (que en el caso de los pueblos es el desarrollo histórico de su carácter). Además, los pueblos poseen una especie de amor propio que equivale al “auto respeto”. Sin embargo, a diferencia de los individuos a nivel doméstico, los pueblos no persiguen sus intereses de orden superior en razón de algún poder moral, sino en razón de la propia concepción de la justicia que los informa.

*lugar*, está el hecho de que, en *LP*, Rawls rechaza la idea de un “estado supranacional”. Esta opción se explica, pensamos, por dos elementos de diferente naturaleza. Por una parte, Rawls piensa que un gobierno supranacional probablemente se convertiría en un “despotismo global” o, de no hacerlo, se asemejaría a un frágil imperio golpeado una y otra vez por constantes guerras civiles.<sup>559</sup> Tras esta idea política, que él supone presente en Kant, late empero otra de orden filosófico: el reconocimiento a la diversidad, igualdad y autonomía de los pueblos en el orden internacional. En tal sentido, siguiendo el derrotero desarrollado en *Political Liberalism*, el uso de la idea de “pueblo” supone un reconocimiento a la “diversidad cultural” en el orden internacional; diversidad que por su propia dinámica, eventualmente hace impensable un gobierno global, y que demanda respeto por la autodeterminación de cada uno de los actores internacionales, que exigen cierta “reciprocidad” en sus relaciones mutuas.<sup>560</sup>

La *segunda* razón adicional que pensamos explica la opción rawlsiana por la idea de “pueblo” tiene que ver con una elección metodológica en orden a diferenciar su teoría tanto de las de orientación “realista”, como de las de naturaleza “cosmopolita” y de las de carácter “relativista”. Al respecto, “en su libro, *El Derecho de los Pueblos*, John Rawls se aparta de tres visiones tradicionales sobre la justicia internacional: el realismo, que considera a la justicia irrelevante para resolver los conflictos internacionales, el relativismo cultural, que es generalmente suspicaz respecto a cualquier tipo de principios universales o de instituciones globales, y el cosmopolitismo, que afirma que el fin del estado nacional significa que las personas individuales, no los estados, son ahora los principales actores en el mundo global. En contraste, Rawls

---

559 .- Vid., LP2, p. 36.

560 .- Recordemos que Rawls distingue entre pueblos liberales y decentes. Unos y otros, en efecto, pueden tener diferentes razones para adoptar los principios del derecho de los pueblos. “Dichas diferencias reflejan su cultura política: cada tipo de pueblo está fundamentalmente interesado en asegurar las condiciones internacionales dentro de las cuales su cultura e instituciones pueden desarrollarse. Ellos están interesados, sobre todo, en un ‘propio auto respeto de sí mismo como pueblo, que descansa en la conciencia común de sus tentativas a través de la historia y de su cultura y los logros de la misma’. Por tanto ellos insisten en ‘recibir de otros pueblos un respeto propio y reconocimiento de su igualdad’. Ellos desean tener asegurado que la aceptación de cualquier principio internacional particular será compatible con su propio auto respeto”. Charles R. Beitz, “Rawls’s Law of People”, en *Ethics*, nº 10, July 2000, p.675. Vid., también, LP2, pp. 34-35.

sostiene que la justicia, convenientemente definida, es un factor importante para la paz internacional, que un acuerdo sobre principios normativos internacionales entre pueblos muy diferentes es posible y puede ser alcanzado sin faltar el respeto a sus identidades distintivas, y que los pueblos, no sólo las personas individuales, tienen un estatus moral y que merecen consideración, incluso si no son totalmente democráticos”.<sup>561</sup> En esta dirección, la noción de “pueblo” le permite a Rawls abrir una vía alternativa entre las concepciones realistas, que toman como sujeto internacional al Estado (con los dos poderes asociados a la noción tradicional de soberanía), las cosmopolitas, que toman al individuo como único punto de referencia de una teoría del orden internacional justo, y las relativistas, que recelan sobre la posibilidad de una perspectiva moral capaz de alcanzar validez universal. Cada pueblo es diferente, es cierto, pero posee y puede desarrollar una estructura moral que hace posible una convivencia internacional allende un mero *modus vivendi*, precisamente porque es posible convenir en ciertos principios de justicia internacional, pese al razonable pluralismo cultural que existe en la comunidad internacional.

En resumen, la idea de pueblo comprende el reconocimiento de la naturaleza moral de los sujetos del orden internacional, el respeto a la diversidad cultural a nivel global y la superación de la antinomia estado-individuo como referente exclusivo del orden supranacional.

Ahora bien, que los sujetos del derecho internacional sean pueblos, y no individuos, afecta a la organización de la teoría de *justice as fairness* en un doble sentido: por una parte, su contenido cambia por la propia variación de los sujetos (individuos-pueblos); por otra, la existencia de dos tipos diferentes de entidades llamadas a formar parte de una sociedad bien ordenada de pueblos (pueblos “liberales” y pueblos “decentes”) demanda un tratamiento diferenciado para cada caso. Esto obliga a Rawls a distinguir metodológicamente en el ámbito ideal de la teoría dos etapas. En la primera se analizan los pueblos liberales que, a su vez, conforman el paradigma del caso ideal; luego, en una segunda etapa, se justifica la “extensión” de la teoría a los llamados pueblos decentes.

---

561 .- C. Audard, “Cultural Imperialism and ‘Democratic Peace’”, en LPRU, op.cit., p. 59.

### 3.1.1.- *Pueblos liberales*<sup>562</sup>

En *LP* los sujetos modélicos del orden internacional son los pueblos liberales, esto es, aquellos pueblos que poseen una estructura social básica modelada conforme a una concepción política liberal de la justicia (no necesariamente la de *justice as fairness* sino de cualquiera que pueda ser considerada dentro de la “familia” de las concepciones liberales.<sup>563</sup>

Estos pueblos se encuentran caracterizados por tres elementos: uno estructural, uno cultural y, por último, uno de naturaleza moral.<sup>564</sup> *Estructuralmente* poseen un régimen político constitucional; consagran y protegen un conjunto de derechos y libertades individuales fundamentales, por encima de otras consideraciones políticas (ideas de bien común, ideas perfeccionistas, etc.), y propenden al aseguramiento de ciertas condiciones materiales mínimas para el efectivo ejercicio de los derechos y libertades.<sup>565</sup> Este elemento estructural, a su vez, es una exigencia que se deriva naturalmente de entender a los miembros del pueblo como ciudadanos, sujetos libres e iguales, y a la sociedad política como un esquema de cooperación equitativa.

*Culturalmente*, señala Rawls siguiendo en esto a Mill, a estos pueblos los define una cierta “simpatía”. Por tal ha de entenderse, entre otras cosas, la unidad producida por la cooperación voluntaria; el deseo de ser gobernados

---

562 .- En la sección precedente dedicada a *Political Liberalism* ya hemos hablado latamente de la estructuración política doméstica de un pueblo liberal. Por ello no volveremos sobre esas ideas, que damos aquí por reproducidas.

563 .- LP2, pp. 13-14.

564 .- Seguimos en este punto, en parte, a Kok-Chor Tan. Este autor está interesado en mostrar cómo estos tres elementos sirven de base a Rawls para realizar una triple idealización de los sujetos del dominio internacional. En tal sentido, el elemento estructural tiene por finalidad resaltar la idea de “independencia” de los pueblos; el elemento “moral”, por su parte, permite distinguir a los “pueblos” de los “estados”, tal como han sido clásicamente entendidos, pues “los pueblos [...], a diferencia de cómo han sido tradicionalmente entendido los estados por el realismo, tienen la capacidad de limitar sus intereses en razón de los requerimientos de la justicia” (“The Problem of Decent People”, en LPRU, p. 77). Por último, el elemento “cultural” nos conduce a una tercera idealización de los sujetos del orden internacional, pues lo que une a un pueblo es una suerte de “cultura social” que se identifica con un conjunto de costumbres e instituciones sociales que operan bajo la forma de un lenguaje común y afectan a la mayoría de las actividades sociales. “En esta consideración de la nacionalidad, una nación no necesita ser étnica o racialmente homogénea” (“The Problem...”, p. 78), pues su identidad deriva de la estructura político-social.

565 .- Vid. LP2, p. 14.

por ellos mismos, la lengua y cultura común, el territorio que señala los límites dentro de los cuales se desarrolla la vida de los individuos, etc. Y, sobre todo, la identidad que se deriva de una tradición política compartida, la posesión de cierta historia nacional con sus triunfos y humillaciones, placeres y amenazas, todo en constante conexión con el pasado, presente y futuro de la vida en común.<sup>566</sup>

Finalmente, los pueblos liberales poseen una cierta *naturaleza moral*. De forma análoga a como ocurre con los ciudadanos en un régimen liberal, son considerados racionales y razonables. Racionales en cuanto persiguen ciertos intereses propios mediante sus políticas públicas; razonables en tanto son capaces de limitar la satisfacción de sus intereses particulares en favor del establecimiento de justos términos de cooperación con otros pueblos.

Dentro de los intereses que racionalmente ha de perseguir un pueblo liberal están la protección de su territorio, la seguridad y cuidado de su población; la preservación de sus instituciones políticas libres; la libertad cultural en el interior del sistema, y la libertad de los individuos. Además, si la concepción de la justicia es razonable (como suponemos que lo es), ha de perseguir justos términos de cooperación social entre los pueblos, considerándolos como libres e iguales.<sup>567</sup>

Es la naturaleza moral de los pueblos liberales la que les da una fisonomía propia en el dominio internacional generando entre ellos un razonable pluralismo<sup>568</sup> en orden a perseguir sus intereses fundamentales. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito doméstico, estos intereses fundamentales de los pueblos liberales, que pueden ser alcanzados de manera racional y razonable, no están vinculados al ejercicio de “poderes morales” de los pueblos análogos a los que atribuimos a los ciudadanos, sino más bien a la propia concepción de la justicia que los define como tales.

La importancia de la idea de “pueblo liberal” radica en que ella representa, como hemos dicho, el arquetipo del sujeto internacional, y, en tal sentido, *LP* constituye un intento de hacer extensiva nivel global una determi-

---

566 .- Vid. LP2, p. 23. Vid., también nota al pie nº 17.

567 .- Vid. LP2 pp. 25, 29, 33.

568 .- Vid. LP2, p. 11.

nada concepción de la justicia doméstica articulando una concepción del derecho de gentes que sea congenial (aunque no necesariamente idéntica) con ella y con las diferentes concepciones de justicia que la pueden dotar de contenido (puesto que, como sabemos, *justice as fairness* no es la única concepción de la justicia que adoptar un pueblo liberal). Ello significa, entre otras cosas, que *LP* representa el conjunto de prácticas y principios de derecho internacional que una familia de concepciones liberales de la justicia supone que son correctos, teniendo en consideración los intereses fundamentales de los pueblos liberales.

### 3.1.2.- *Pueblos decentes*

En el dominio internacional, empero, no sólo existen pueblos liberales. Puede pensarse, además, que los pueblos no liberales persiguen ciertos intereses fundamentales que no necesariamente coincidirán con los de naturaleza liberal. La cuestión es, en consecuencia, cómo ha de ser la proyección a nivel internacional de una concepción de la justicia de carácter liberal que a la vez suscite suficiente apoyo entre pueblos no liberales como para hacer posible una sociedad pacífica de pueblos y, sin embargo, mantenga su fisonomía a fin de determinar los límites de la cooperación a nivel global.

En este contexto Rawls introduce la idea de “pueblos decentes”. La idea, creemos, materializa, por una parte, el propósito de una concepción de la justicia que se autodefine como “utópicamente *realista*”; toda vez que se hace cargo del pluralismo que de hecho rige en la escena internacional. Por otra, la noción extrapola del ámbito doméstico al global el principio liberal de tolerancia, de manera que en una sociedad de pueblos pacíficos haya espacio para pueblos no liberales decentes tal como en el ámbito interno hay cabida para concepciones comprensivas no liberales,<sup>569</sup> pero razonables. Por último,

---

569 .- En tal sentido, “Rawls trata a las sociedades jerárquicas bien ordenadas (SJBO) como la analogía global de las doctrinas comprensivas domésticas razonables pero no liberales; y así como el estado liberal debe tolerar a las doctrinas comprensivas no liberales razonables, así también debe una sociedad global liberal tolerar a las SJBO. Dado el desacuerdo razonable, sería contrario a la tolerancia liberal esperar que todas las sociedades bien ordenadas sean domésticamente liberales y afirmen todos los derechos liberales individuales esenciales. Un orden liberal global, en la visión de Rawls, debe tener espacio

creemos que la noción de pueblos decentes tiene por finalidad determinar con precisión los límites de la cooperación internacional, pues sólo están llamados a formar parte de una sociedad de pueblos organizada con arreglo al derecho de los pueblos aquellos de naturaleza liberal y aquellos que Rawls define como “decentes”.

En *LP* el tratamiento conceptual de los pueblos decentes se realiza en tres fases. *Primera*, se señalan los requisitos generales que todo pueblo decente ha de reunir; *segunda*, se especifica un tipo posible de pueblo decente que Rawls denomina “pueblo con jerarquía consultiva decente”<sup>570</sup>; *tercera*, mediante la descripción de un hipotético pueblo con jerarquía consultiva decente llamado “Kazanistán” se concretan las ideas previas.

Para que un pueblo sea considerado “decente” su estructura política interna debe cumplir algunos requisitos generales: **1.-** debe respetar ciertos derechos humanos<sup>571</sup>; **2.-** debe poseer una estructura política consultiva adecuada (algún grado aceptable de participación política); **3.-** debe reconocer a sus miembros el derecho a disentir políticamente, y **4.-** debe existir por parte de los órganos públicos sujeción al derecho (cuyo contenido deriva de una idea compartida de la justicia orientada al bien común).<sup>572</sup> La presencia copulativa de estos elementos permite presumir que estos pueblos no son agresivos a nivel internacional y que, además, pueden formar parte de una sociedad de pueblos, toda vez que están en condiciones de respetar los principios de *LP* que, como veremos, están en armonía con sus propios intereses fundamentales.

Qué forma puede asumir políticamente un pueblo decente es una cuestión que Rawls deja abierta. En efecto, todo pueblo decente tiene una

---

conceptual para ciertas sociedades no liberales; en otras palabras, debe ser posible acomodar a las SJBO, no como una cuestión de compromiso, sino como una cuestión de principio (liberal)”. Kok- Chor Tan, “Liberal Toleration in Rawls’s Law of Peoples”, en *Ethics*, n° 108, 1998, pp. 281-282.

570 .- Rawls originalmente se había referido a este tipo de pueblos como “sociedades jerárquicas bien ordenadas”. Vid., LP1, p. 37.

571 .- Ésta es una de las cuestiones controvertidas en LP toda vez que los derechos humanos que Rawls supone han de respetar estos pueblos decentes no necesariamente han de coincidir con los de un pueblo liberal, ni en su extensión ni en su fundamento. Puesto que es un tema de gran importancia reservaremos su tratamiento para más adelante.

572 .- Vid., LP2, pp. 4, 5, 61.

cierta idea de justicia orientada al bien común (ya sea comprensiva o no; religiosa o secular) que informa su estructura básica social. Esta idea debe contemplar, como vimos, los cuatro criterios precedentes. Sin embargo la forma específica que adquieran los elementos 2 y 3 (grado aceptable de participación política y extensión de los derechos humanos y del derecho a disenso) es una cuestión que puede variar caso a caso. De ahí que Rawls se refiera a los “pueblos decentes” como una categoría, una idea modélica y normativa, que admite variaciones. En todo caso, él sólo se limita a describir un tipo de sociedad bien ordenada que denomina: “pueblos con una jerarquía consultiva decente”.<sup>573</sup>

Siguiendo de alguna manera las ideas de Hegel<sup>574</sup>, Rawls caracteriza a los pueblos con jerarquía consultiva decente como entidades asociacionistas, es decir, “los miembros de esas sociedades son vistos en la vida pública como miembros de diferentes grupos, y cada grupo está representado en el sistema jurídico a través de un cuerpo dentro de una jerarquía consultiva decente”.<sup>575</sup>

Finalmente, Rawls echa mano de un criterio externo y otro interno para terminar de caracterizar a los pueblos decentes. En efecto, estos pueblos en sus relaciones exteriores son pacíficos y reconocen la igualdad de otros pueblos y su derecho a autodeterminarse. A nivel interno, presentan tres elementos de naturaleza estructural. 1.- Ante todo, una estructura social básica informada por una idea de bien común de la justicia que permite la cooperación social de sus miembros mediante el respeto de ciertos derechos humanos. Este es un elemento fundamental toda vez que “un sistema social que viola

---

573 .- Vid., LP2 p. 63.

574 .- “El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial, como fin absoluto y móvil de sí misma, es el lugar donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado.” G. W. Hegel, *Filosofía del Derecho*, Editorial Claridad, 4ª Edición, Buenos Aires, 1955, p. 208. Como es sabido. Hegel mantiene una lucha contra las ideas individualistas de origen francés e inglés, y en tal sentido no concibe como centro de la actividad política al individuo que, desde una perspectiva psicológica, sociológica y jurídica, indudablemente adquiere su propia individualidad dentro del sistema político, o, si se prefiere, dentro los diferentes grupos que componen la Sociedad Civil, que, a su vez, cobra sentido a través de la idea de Estado. Vid., George Sabine, *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, 4ª Edición (primera edición en inglés 1937), Ciudad de México, 1968, pp. 474-484.

575 .- LP2, p. 64.

estos derechos no puede especificar un sistema de cooperación político y social decente”.<sup>576</sup> **2.-** El sistema jurídico de estos pueblos debe imponer a sus miembros obligaciones que ellos estén en condiciones de cumplir de buena fe, esto es, como expresión de su racionalidad y decencia.<sup>577</sup> En tal sentido, y además de los derechos humanos que estos sistemas protegen, los miembros de estas comunidades ven las normas jurídicas como expresión de una idea compartida de la justicia asociada al bien común (*a common-good idea of justice*) y no meramente como una imposición externa del sistema. **3.-** Por último, tanto los funcionarios públicos como los órganos jurisdiccionales deben tener la convicción de que el sistema jurídico expresa la idea de justicia asociada al bien común y, en tal sentido, reaccionar de manera enérgica y uniforme frente a la violación sistemática del mismo. En este contexto, al igual que en los pueblos liberales, la figura del juez como garante de la institucionalidad es fundamental y sus dictámenes representan aquí algo similar a la idea de “razón pública” en un sistema liberal.

Rawls es consciente de que desde un punto de vista liberal la idea normativa de “pueblo con jerarquía consultiva decente” no está exenta de objeciones. Por lo pronto él mismo hace notar tres rasgos de esos pueblos que entran en colisión con convicciones básicas características del liberalismo: **1.-** la falta de reconocimiento de ciertos derechos humanos de naturaleza política-liberal (específicamente las ideas de “igualdad” y “libertad” de los ciudadanos); **2.-** la falta de reconocimiento de la individualidad propia de cada uno de los miembros de la comunidad como sujetos políticos activos; y **3.-** la muy posible falta de trato igualitario entre los diferentes grupos que dan forma a la jerarquía consultiva (especialmente grupos minoritarios históricamente marginados de los procesos políticos: minorías étnicas, religiosas, mujeres, etc.). Estos tres rasgos suscitan otras tantas objeciones a la propuesta de Rawls de admitir a los pueblos decentes a una asociación con pueblos liberales. Rawls ensaya una respuesta a cada una de estas tres objeciones, aunque, como veremos

---

<sup>576</sup> .- LP2, p. 65. La idea de “cooperación social decente” queda así indisolublemente ligada a la de “respeto a los derechos humanos”. Esto ya estaba presente en *Political Liberalism*.

<sup>577</sup> .- La idea de “decencia” reemplaza aquí a la de “razonable”, pues se trata de una idea más débil que abarca menos de lo que la noción de lo razonable comprende en un sistema liberal. Vid., LP2, p. 67.

más adelante, no se puede afirmar que sea del todo satisfactoria. Frente a la *primera* objeción responde diciendo que si bien es cierto que, desde una perspectiva liberal, una doctrina comprensiva que desconoce la igualdad y libertad de los individuos en tanto que ciudadanos siempre será no razonable, es posible distinguir entre doctrinas más o menos razonables y más o menos no razonables. La idea de justicia asociada al bien común presente en estos pueblos daría forma a una sociedad de tipo “menos no razonable”<sup>578</sup>. A la *segunda* objeción responde, desde la perspectiva de la crítica hegeliana al individualismo, mostrando cómo es posible pensar en un sistema político que pone su centro en la comunidad y no en el individuo sin dejar de ser razonable. A la *tercera* objeción, finalmente, señala Rawls, se puede responder mediante un diseño consultivo adecuado, que efectivamente incorpore como representante del grupo afectado (en el proceso de toma de decisión política o consulta sobre la misma) a alguien que pertenezca a dicha clase o, en último término, efectivamente represente sus intereses.<sup>579</sup>

---

578 .- En esta forma de solucionar el problema algunos han visto una reminiscencia de ciertas distinciones propias de la política de los Estados Unidos de América desde la guerra fría. En efecto, “la distinción rawlsiana entre estados jerárquicos y bien ordenados y jerárquicos expansionistas o religiosos recuerda a la establecida por Jean Kirkpatrick entre Estados autoritarios y totalitarios. Sin pretender buscar ningún tipo de sintonía o afinidad ideológica entre ambos autores, el ejemplo de la distinción de la citada autora puede, no obstante, ser ilustrativo en este contexto. Jean Kirkpatrick distinguía entre los Estados no democráticos dos categorías: los totalitarios, cuyo dominio de la sociedad civil era tan aplastante que ésta podía considerarse como inexistente, cuya capacidad de evolución hacia formas democráticas estaba cortada y eran de naturaleza agresiva se refería naturalmente a los países llamados comunistas- , y los Estados autoritarios, que, por el contrario, hacían factible una evolución democrática, pues el poder del Estado no era ilimitado. En esta última categoría incluía, naturalmente, a todas aquellas dictaduras aliadas de Estados Unidos durante la era de los bloques: Pinochet, Somoza, el Sha de Irán, Franco, etc. La política de las democracias hacia los primeros era de contención, y en la época de Reagan, cuando Kirkpatrick fue embajadora en Naciones Unidas, de roll-back. Con los segundos, se podía tener relaciones de todo tipo, que, incluso, repercutían en un mejor tratamiento de sus súbditos por parte del Estado en cuestión. Estados Unidos tenía la capacidad de describir, de poner nombres, delimitando así el espacio del amigo y del enemigo.” C. Expósito, y F. Javier Peñas, “La Justicia como Equidad y el Derecho de los Pueblos. Dos Posibles Lecturas de un Ensayo de John Rawls”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 87, 1995.

579 .- Vid. LP2, pp. 72-75. Sin embargo, como los propios autores del artículo citado adelantan, difícilmente es posible establecer algún tipo de afinidad entre las ideas de Kirkpatrick y las vertidas en LP por Rawls, toda vez que regímenes como los de Pinochet o Somoza, etc., nunca podrán ser considerados “decentes” con arreglo a los criterios establecidos por Rawls, pues en ellos hubo una violación sistemática a los derechos humanos y una represión brutal de la libertad de expresión y el derecho a disentir en términos pacíficos.

Una vez salvadas las objeciones precedentes, Rawls construye un modelo teórico que recogería los requisitos impuestos a la idea de “pueblo con jerarquía consultiva decente”. Él denomina a este pueblo tipo “Kazanistán”. Se trata de un pueblo musulmán con una estructura jerárquica consultiva decente, y con una idea compartida de la justicia asociada al bien común que permite un sistema de cooperación política y social aceptablemente justo. Es, reiteramos, un modelo teórico, un ejemplo posible, y no la descripción de una sociedad existente.

En este modelo la jerarquía consultiva decente que posee un pueblo como Kazanistán está caracterizada por las siguientes notas constitutivas específicas. **1.-** se supone que todos los grupos que conforman la sociedad deben ser consultados a nivel de toma de decisión política; **2.-** todo individuo debe pertenecer a un grupo; **3.-** cada grupo debe tener una estructura de participación interna que asegure a los miembros del mismo que sus representantes comparten los mismos intereses; **4.-** el grupo que toma la decisión final debe tomar seriamente en consideración las opiniones e intereses de los diferentes grupos que conforman la sociedad; **5.-** la toma de decisión política en Kazanistán debe estar caracterizada por la propensión a la satisfacción de los intereses prioritarios del pueblo (dentro de los cuales destaca el establecimiento de un régimen musulmán racional y decente), entendiendo que ellos están contenidos en la idea compartida de justicia orientada al bien común; **6.-** los intereses prioritarios del pueblo de Kazanistán han de estar reflejados en un sistema de cooperación social beneficioso para todos sus miembros, ya sea porque se presenta como justo o, por lo menos, razonablemente justo.<sup>580</sup> Las notas 5 y 6 representan las “prioridades especiales” que deben guiar siempre y en todo caso el proceso de toma de decisión de Kazanistán.

Con el ejemplo de Kazanistán, Rawls pone fin a su exposición sobre los pueblos decentes. Sin embargo, es posible aún profundizar un poco más en

---

580 .- Vid. LP2, pp. 76-77. Kazanistán, con todo, es sólo un pueblo “decente”. Es decir, en él no se reconoce la igualdad de sus miembros, existen diferencias a nivel de toma de decisión política entre los diferentes grupos, y aun cuando hay libertad religiosa y de conciencia ella se ve limitada por la exclusión de los grupos no musulmanes (u otras minorías) de las cúpulas de poder político, etc.

esta idea. En efecto, tal como ocurre en los pueblos liberales, en los pueblos decentes se pueden distinguir tres elementos: uno estructural, uno cultural y uno moral. Y, aunque en *LP* no se realiza este ejercicio de manera sistemática, pensamos que puede ser de gran utilidad analizar cada uno de ellos para distinguir a los dos actores de la sociedad de pueblos rawlsiana y comprender por qué habrían unos (los pueblos liberales) de elegir ciertos principios de justicia y otros (los decentes) considerarlos razonables.

*Desde el punto de vista estructural* los pueblos decentes poseen una idea de justicia asociada al bien común, que informa la estructura básica social y permite una cooperación social en términos justos o razonablemente justos. Esta idea de justicia debe contemplar el reconocimiento y garantía de ciertos derechos humanos básicos: derecho a la libertad personal y seguridad individual, cierto grado de libertad de conciencia y libertad religiosa, un derecho moderado a participar y a disentir políticamente, derecho a emigrar, etc. Sin que sea una enumeración taxativa, Rawls tiene en mente lo que él denomina “ciertos derechos urgentes”, para diferenciarlos de los derechos humanos de naturaleza democrático-liberal.<sup>581</sup> Las principales instituciones sociales, además, han de estar informadas por esa idea de justicia asociada al bien común y, por lo mismo, los miembros del cuerpo social pueden confiar en que los diferentes órganos públicos, y en especial, los órganos jurisdiccionales velarán por el mantenimiento de las instituciones.

*Desde el punto de vista cultural* es posible pensar que en estos pueblos también operan lazos de “simpatía”, tal como en los sistemas liberales. Pero, muy probablemente en los pueblos decentes, dada su naturaleza, la simpatía no derive tanto de un acervo cultural común propiamente político, cuando de la doctrina comprensiva que informa la idea de justicia asociada al bien común. De alguna manera esta idea se desprende de *LP*, pues no de otra forma se explica la disposición que tienen los miembros de estas sociedades a cumplir “de buena fe” los deberes que ellas les imponen.

Por último, estos pueblos también tienen una identidad *moral*. Ésta les viene dada por la idea de justicia asociada al bien común. Esta idea define, a su vez, los intereses fundamentales que han de ser alcanzados de manera

---

581 .- Vid.,LP2., pp. 74, 78, 80, también, notas a pie números 16 y 23.

“racional” y “decente”. Es posible pensar que los intereses de estos pueblos decentes contemplan, por lo menos, las siguientes aspiraciones: la preservación de su institucionalidad política; la protección de su territorio, la seguridad y cuidado de su población. Además, si la concepción de la justicia que abrazan es decente (como suponemos que lo es) han de perseguir justos términos de cooperación social entre los pueblos, considerándolos como iguales.

Ahora bien, si se comparan los elementos estructurales, culturales y morales de ambos tipos de pueblos (liberales y decentes) es posible advertir las diferencias entre uno y otro grupo. Estas diferencias, de alguna manera, marcan los límites de lo que conforme a sus intereses fundamentales estarían unos y otros bien dispuestos a aceptar como principios reguladores de sus relaciones en el ámbito internacional. En otras palabras, las coincidencias determinan el mínimo normativo aceptable para cada pueblo que, por una parte, respetando su estructura interna y, por otra, haciendo posible una colaboración pacífica permiten pensar en una sociedad de pueblos. La idea de sociedad de pueblos es la segunda idea modélica que pasamos a estudiar.

### 3.2.- *La sociedad de pueblos*

Para lograr una adecuada inteligencia de la idea de “sociedad de pueblos” en *LP*, pensamos, es necesario no perder de vista el punto de partida de la teoría. En efecto, *LP* no trata, en estricto rigor, de una concepción de la justicia de naturaleza universal y aceptada como tal por los pueblos en virtud de la afirmación de ciertos presupuestos compartidos, sino de la “extensión” de una determinada concepción liberal de la justicia al ámbito internacional. En tal sentido, el derecho de los pueblos representa los ideales y principios que se supone informan la política exterior de un pueblo liberal. La cuestión es, en consecuencia, cómo garantizar que dichos ideales y principios de naturaleza liberal sean aceptados como razonables por pueblos no liberales pero decentes. El punto es fundamental para una teoría liberal de la justicia, pues, por una parte, determina el sustrato normativo compartido por pueblos liberales y pueblos decentes y, por otra, señala los límites de la tolerancia en el

ámbito internacional.<sup>582</sup>

De acuerdo con lo anterior, *LP* no supone un orden internacional dado de antemano a la teoría a partir del cual sea posible extraer ciertos principios de justicia compartidos en un acervo cultural común de los pueblos liberales y no liberales. Más bien pretende “extender” al orden internacional una concepción liberal razonable de la justicia. Esta estrategia, a su vez, se vincula con dos presupuestos: *primero*, no existe otra forma de proceder en esta materia, toda vez que no es posible el establecimiento de un estado supranacional que sienta las bases de un acervo político común que permita una concepción política de la justicia universal; *segundo*, derivado del anterior, no existe en el dominio internacional nada parecido a una “estructura política básica” que haga posible la idea de “cooperación social” al modo en que ésta se verifica a nivel doméstico. Revisemos someramente estas ideas para comprender la estrategia de *LP*.

### 3.2.1.- *La paz perpetua kantiana y el proyecto rawlsiano*

Rawls extrae del pensamiento de Kant la primera de las ideas precedentes, a saber, que no es posible la existencia de un estado supranacional capaz de generar en el tiempo sus propias bases de apoyo de naturaleza política y cultural a nivel global,. “Sigo aquí –escribe– la dirección trazada por Kant en la *Paz Perpetua* (1795) al pensar que un gobierno mundial –por el cual entiendo un régimen político unificado con los poderes jurídicos que normalmente ejercen los gobiernos centrales- sería o un despotismo global o, de lo contrario, un frágil imperio desgarrado por frecuentes guerras civiles a medida que las diversas regiones y pueblos intenten ganar su libertad y autonomía política”.<sup>583</sup>

Con todo, aquí, como en muchos lugares en que Rawls se remite a Kant, es menester tener presente que se trata de una interpretación de la filosofía kantiana acorde a los propósitos que persigue *LP*, pero no necesariamente de la única lectura posible del opúsculo de Kant. En efecto, la *Paz Perpetua* kantiana avanza en una dirección un tanto diferente a *LP*. En ella late, y Rawls

---

582 .- Vid., LP2, p. 9-10.

583 .- LP2, p. 36.

lo sabe, un tipo de filosofía liberal de naturaleza comprensiva a la luz de la cual las ideas modélicas de “paz perpetua”; “federación de pueblos”; “pueblos republicanos y libres” y “república universal” tienen una significación filosóficamente más densa de lo que ciertos términos análogos comportan en *LP*.

Kant llama “derecho de los pueblos” o “derecho público de los Estados” a la regulación que ha de regir las relaciones mutuas, en el orden internacional, entre pueblos independientes e iguales. Su objeto es determinar los principios que: **i)** dan derecho a iniciar una guerra; **ii)** autorizan las acciones durante la guerra, y **iii)** establecen las condiciones que hacen posible terminar de manera definitiva el estado guerra entre los pueblos.

De los tres cometidos precedentes el último es, sin duda, el más importante, siendo los dos restantes operativos únicamente frente a la ausencia de aquél. Ahora bien, el establecimiento de condiciones jurídicas que permitan el término definitivo de toda guerra supone un compromiso por parte de los pueblos en orden a abandonar el estado de naturaleza en que se encuentran al no existir un orden legal que gobierne sus relaciones mutuas. Este compromiso, piensa Kant, se verifica mediante la constitución de una “federación pacífica de pueblos”. Ésta, “sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos. Habría en ello, [...] una contradicción porque todo estado implica la relación de un superior (legislador) con un inferior (el que obedece, es decir, el pueblo) y muchos pueblos en uno vendrían a convertirse en un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis (nosotros hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos en sus relaciones mutuas en cuanto formando Estados diferentes, que no deben fundirse en uno solo)”.<sup>584</sup>

A favor de la hipótesis de una federación de pueblos unidos en la paz (*foedus pacificum*) en desmedro de la idea de un estado supranacional, Kant invoca razones prácticas: la extensión del territorio en que el soberano político habría de imperar, la cantidad inconmensurable de ciudadanos a proteger,

---

584 .- Kant, *La Paz Perpetua*, Ed. Tecnos, Madrid, 1985, p. 21. En adelante se citará como PP. En la *Metafísica de las Costumbres* es aún más explícito al respecto: el contrato por el cual los Estados abandonan el estado de naturaleza (guerra) “no debe constituir ningún poder soberano (como en una constitución civil), sino solamente una Federación, a la cual se pueda renunciar siempre, y que deba ser renovada de tiempo en tiempo”. Kant, *Los Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, Ed. Nuestros Clásicos, Ciudad de México, 1978, p. 184. En adelante se citará como PMDD.

etc.<sup>585</sup> Incluso llega a afirmar que la idea misma de “paz perpetua” es, en los hechos, impracticable.<sup>586</sup> Hasta aquí la lectura que hace Rawls de la obra kantiana es indiscutible. Sin embargo, en *LP* se omiten, a lo menos, tres ideas que son fundamentales en el opúsculo kantiano: **1.-** la noción de “república universal” como condición de la “paz perpetua”; **2.-** la caracterización de los estados miembros de la federación pacífica, en tanto idea subsidiaria de la anterior, y **3.-** el derecho supuesto en el orden internacional ideal de la paz perpetua.

*La idea de una “república universal” y de “paz perpetua”.* Kant no fue del todo cuidadoso a la hora de descartar la idea de un Estado global. En efecto, en su opúsculo escribe: “los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un Estado de Pueblos (*civitas gentium*) que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos sobre la tierra. Pero si por su idea del derecho de gentes no quieren esta solución, con lo que resulta que lo que es correcto *in thesi* lo rechazan *in hypothesis*, en ese caso, el raudal de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenido, en vez de por la idea positiva de una *república mundial*, por el sucedáneo negativo de una *federación* permanente y en continua expansión, si bien con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen”.<sup>587</sup> Y luego, en el mismo texto en que afirma que, en los hechos, un Estado mundial (y, por lo mismo, la idea de “la paz perpetua”) es irrealizable, declara que “puesto que el estado natural de los pueblos, como el de los hombres en particular, debe abandonarse para entrar en un estado legal, antes que esto suceda, todo derecho de los pueblos, todo mío y tuyo exterior de los estados, que por la guerra puede adquirirse o conservarse, es únicamente *provisional*; no puede tener valor *perentorio*, ni convertirse en un verdadero *estado de paz* más que en la *unión universal de las ciudades* (análo-

---

585 .- Vid., PMDD, pp. 191-192.

586 .- “Así una paz perpetua (último fin de todo derecho de gentes) es sin duda una idea impracticable”. PMDD., p. 192.

587 .- PP, pp. 25-26.

gamente a los medios que un pueblo emplea para llegar a ser un Estado).<sup>588</sup>

En este contexto, ya no parece tan claro que el ideario kantiano en el ámbito del derecho de los pueblos se organice, como pretende Rawls, sobre la idea de una federación pacífica, sino más bien sobre una idea modélica bien distinta: la de una república universal, única capaz de alcanzar la paz perpetua entre los pueblos. Con ello no queremos decir, en todo caso, que Kant haya pensado que una idea tal fuese practicable y, ni siquiera, desde todo punto de vista deseable.<sup>589</sup> Sin embargo, de alguna manera la noción de “república universal” sirve, pensamos, como ideal o modelo de una paz perpetua, y, por lo mismo, representa una idea que sirve de criterio de evaluación de las relaciones internacionales desde la perspectiva de un deber ser, y no simplemente desde el punto de mira de la realidad contingente. A este respecto, “la idea kantiana de una paz perpetua lograda o, mejor dicho, instaurada, a través de un Estado universal, cosmopolita, contiene las notas propias de una idea regulativa. Como es sabido, para Kant una idea ‘regulativa’ tiene la virtud de permitir actuar como si ciertas metas fueran posibles. Decir que la paz perpetua es una idea regulativa significa que podemos y, es más, hemos de actuar como si fuera posible su instauración, tomándola como orientación para nuestras acciones y como criterio para juzgar situaciones reales, esto es, como canon para la crítica. La idea misma de paz perpetua abre un ‘horizonte de esperanza’ y señala una tarea para la humanidad”.<sup>590</sup>

Además, la noción de “república universal”, tomada como concepto regulativo, hace posible pensar en una estructura social básica a nivel global que en propiedad reclama el establecimiento de algún tipo de justicia

---

588 .- PMDD, pp. 191-192.

589 .- En este sentido es instructivo el “séptimo principio” de su “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, así como el cuarto artículo sobre la relación entre teoría y práctica, dedicado al derecho internacional. En un pasaje de ese escrito se formula la hipótesis de que los pueblos, agobiados por la violencia y las penurias de las guerras, se sentirán impulsados a entrar en una «constitución cosmopolita» para asegurar una paz universal. Pero a renglón seguido añade que esa situación «es aún más peligrosa, desde otro aspecto de la libertad, porque produce el más espantoso despotismo» por lo que en lugar de una «comunidad cosmopolita, regida por un jefe» deberán entrar en «una federación según un derecho internacional convenido en común» (I. Kant, *Filosofía de la Historia*, Ed. Nova, Buenos Aires 1964, p. 186).

590 .- Juan Carlos Velasco Arroyo, “Ayer y Hoy del Cosmopolitismo Kantiano”, *Isegoría*, nº 16, 1997, p. 102.

distributiva universal. En tal sentido, la negación que se realiza en LP a propósito de la posibilidad de trabajar, aunque sea a nivel teórico, con una noción como la de república universal, de manera coherente lleva a la teoría a descartar la posibilidad de establecer a nivel planetario una estructura institucional básica que en alguna medida sea análoga a la que existe en las sociedades domésticas y, por lo mismo, a descartar la existencia de un principio de justicia distributiva global. Más adelante volveremos sobre este punto.

*Pueblos llamados a formar una “federación pacífica”.* Otro elemento respecto del cual Rawls se aparta del opúsculo kantiano es el de la caracterización de los actores llamados a dar forma a ese *foedus pacificum*. En efecto, para Kant la constitución de los pueblos que integran la federación pacífica ha de ser siempre republicana, esto es, una tal que contemple: **1.-** la libertad de los miembros de la sociedad; **2.-** la dependencia de todos los miembros de la sociedad respecto de una legislación común, y **3.-** la igualdad de todos los súbditos en cuanto ciudadanos.<sup>591</sup> Sólo una constitución de este tipo puede garantizar la existencia de una federación de pueblos estable y pacífica. Estas exigencias derivan del carácter comprensivo del liberalismo kantiano. En LP, por el contrario, la inclusión de los pueblos no liberales pero decentes prescinde incluso a nivel de la “sociedad de pueblos” de esta idea regulativa (república). Como más adelante veremos, el precio de tal estrategia es, precisamente, renunciar a ciertas ideas fundamentales para todo sistema liberal democrático a la hora de establecer la interpretación que razonablemente han de hacer los pueblos liberales y decentes de los principios de justicia de LP.<sup>592</sup>

*El contenido del derecho internacional público.* Finalmente, uno de los aspectos más interesantes de la teoría kantiana de la justicia a nivel internacional es la idea de “derecho cosmopolita”. Jürgen Habermas, a propósito de esta cuestión, ha señalado que “el orden cosmopolita” kantiano viene a ser la “solución filosófica” al proyecto de la paz perpetua en el seno de

---

591 .- Vid., PP, p.15.

592 .- Para una aproximación más rigurosa sobre el sentido y alcance de la constitución republicana en Kant véase José Luis Colomer Martín-Calero, *La Teoría de la Justicia de Immanuel Kant*, en especial el capítulo V, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995. También Joaquín Abellán, “Sobre el Concepto de República”, estudio introductorio a *La Paz Perpetua*, Op.cit.

una federación de pueblos<sup>593</sup>. De hecho el propio Kant se refiere a él como “un derecho universal”, “como la unión posible de todos los pueblos, con relación a ciertas leyes universales de su comercio posible”.<sup>594</sup> Se trata de un orden llamado a regular las relaciones de los pueblos a partir de una visión de los seres humanos y del espacio finito que la naturaleza les ha dado en común (la tierra) que, en la medida en que progresivamente determina relaciones legales y públicas entre los pueblos, aproxima al género humano a una “constitución cosmopolita”.<sup>595</sup> Pero “la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella”.<sup>596</sup>

En este contexto la idea de un derecho cosmopolita y su respectiva constitución representa el contenido normativo deseable del derecho de gentes. Así, una constitución tal permitiría, en el caso de una federación pacífica (en el mundo tal como éste es), una progresiva aproximación a un estado de paz universal y, en el caso ideal de una república universal, finalmente a la paz perpetua misma. Tal vez, de acuerdo con el propio Kant, estas ideas no puedan ser realizadas. Sin embargo, ellas se presentan a la teoría como las nociones reguladoras o normativas del diseño político del orden internacional. En este sentido, pensamos, *LP* adopta una dirección diferente al opúsculo kantiano. De alguna forma Rawls eleva a categoría ideal lo que en Kant es la idea menos ambiciosa de una federación pacífica. Una vez

---

593 .- Vid., Jürgen Habermas, “La Idea Kantiana de Paz Perpetua. Desde la Distancia Histórica de Doscientos Años”, *Isegoría*, nº 16, 1997, p. 62. Conforme a la lectura de Habermas, la idea de un derecho cosmopolita de naturaleza protectora del individuo y su libertad ya se encontraba presente en el proyecto kantiano de la paz perpetua, sin embargo, Kant no quiso ir más lejos en su desarrollo e insistió de manera ambigua (o prudente) en una asociación de estados. Esta estrategia, con todo, disuelve, según Habermas, el proyecto original y le resta fuerza al mismo, pues no se puede mediatizar la autonomía del ciudadano a través de la soberanía de sus estados. Por el contrario, “el quid del derecho cosmopolita consiste más bien en que pasando por encima de las cabezas de los sujetos colectivos del derecho internacional alcanza la posición de los sujetos jurídicos individuales y fundamenta para éstos la pertenencia no mediatizada a la asociación de ciudadanos del mundo libres e iguales” (pp.73-74).

594 .- Kant, PMDD, p. 194.

595 .- Kant, PP, p. 28.

596 .- Kant, PP, p. 30.

descartadas las nociones de “república universal” y “constitución cosmopolita” como ideas modélicas, el contenido del derecho de gentes en *LP* se torna filosóficamente muy poco denso, aunque (y esa parece ser la intención de Rawls) mucho más practicable. El precio de esta estrategia, en todo caso, es muy alto.

### 3.2.2.- *La idea de cooperación social a nivel global*

Debido a la falta de una autoridad pública supranacional (incluso como idea normativa), la idea de “sociedad de pueblos”, tiene que ser entendida en un sentido muy diferente a como se concibe la noción de “sociedad” en *justice as fairness*. En efecto, mientras en *justice as fairness* (tanto en *Theory* como en *Political Liberalism*) la noción de sociedad remite a la idea de cooperación política y social dentro de una estructura normativo-institucional básica, en *LP* esta idea está ausente.<sup>597</sup> La consecuencia inmediata de esta estrategia es que cualquier tipo de orden internacional -y la cooperación que de él derive- depende del grado de adhesión que suscite entre los diferentes pueblos. Es decir, el orden internacional se estructura a partir de la aceptación unilateral por cada pueblo de un marco de acción conforme a sus intereses individuales. En tal sentido, la llamada “sociedad de pueblos” nunca puede ser considerada en propiedad una estructura política supranacional que permita algo parecido a la

---

597 .- “No existe nada comparable a una estructura social básica a nivel global. Sobre todo, si Rawls está en lo correcto –si no es posible un ‘estado mundial’ estable que asuma las funciones primarias de gobierno- no hay nada comparable a una estructura social básica que pueda alguna vez mantenerse estable a nivel global. Esto significa que la cooperación social es distinta y debe mantenerse diferenciada de los tipos de relaciones que mantienen diferentes sociedades individualizadas por sus propios sistemas políticos independientes. Esto no significa que diferentes sociedades no puedan cooperar; por supuesto lo hacen. Pero no entran en una cooperación social en el sentido que tiene para Rawls la cooperación enmarcada dentro de la estructura social básica. La cooperación entre pueblos (para usar los términos de Rawls) es un tipo cualitativamente diferente de cooperación en relación a la cooperación social, y tiene sus propios y distintivos términos equitativos de cooperación”. Freeman, JSC., op.cit., p. 268. Dos comentarios a este respecto. Freeman, pensamos, tiene razón en esta observación y, como bien lo hace notar, el reconocimiento a diferentes formas de cooperación no política dentro de un sistema liberal no son nada extraño para Rawls (organizaciones sociales, iglesias, universidades, etc.), es decir, la cooperación política a nivel de estructura básica social no es la única forma de cooperación social. Pero, la distinción precedente no supone que Rawls desconozca que a nivel internacional existen ciertas instituciones, aunque sean incapaces de estructurar una “organización política” como la que existe a nivel doméstico. Vid., JSB, pp. 269-273.

cooperación social que se verifica en el seno de cada sociedad política particular.

### 3.2.3.- *Justicia distributiva y estabilidad en la sociedad de pueblos*

En el dominio internacional, como vemos, no es posible hallar un orden institucional supranacional ni un sistema de cooperación político-social (en el sentido técnico que esta expresión tiene en la filosofía de Rawls) análogos a los que se dan en el nivel doméstico, toda vez que no existe una estructura social básica que lo haga posible. Pero esto no representa ningún obstáculo para el proyecto de *LP*, pues, como ya hemos señalado, éste no persigue la formulación de una teoría cosmopolita de justicia sino definir los principios que habrían de seguir los pueblos liberales en sus relaciones exteriores.

Este modo de proceder de *LP* determina, a su vez, dos consecuencias inevitables para la teoría. *Por una parte*, una vez que se adopta la perspectiva rawlsiana, no es posible introducir en el orden internacional la idea de justicia distributiva como principio modelador de las relaciones entre los agentes llamados a formar la sociedad de pueblos, quedando ésta circunscrita al ámbito político doméstico de cada uno de ellos. *Por otra*, los asuntos inherentes a la estabilidad de las relaciones entre los pueblos que conforman la sociedad internacional han de ser introducidos en el diseño mismo del sistema y no a nivel de evaluación de uno ya en curso, dado que simplemente no se lo supone: *LP* simplemente representa la aplicación en el dominio internacional de ideales de justicia congeniales con la concepción política de un pueblo liberal.

En cuanto al primer punto, el hecho de que Rawls relegue las cuestiones relativas a la justicia distributiva al nivel doméstico, sitúa a *LP* dentro de las teorías que Beitz denomina “liberalismos sociales. A diferencia de las teorías cosmopolitas, “mantienen que el problema de la justicia internacional es fundamentalmente uno que tiene que ver con la equidad de las sociedades (o pueblos)”<sup>598</sup> Beitz ha señalado con acierto tres argumentos comúnmente esgrimidos a favor del liberalismo social. *Primero*, las relaciones internacionales

---

<sup>598</sup> Charles R. Beitz, “Social and Cosmopolitan Liberalism”, *Internacional Affairs*, n° 75, 1999, p. 515.

son diferentes a las domésticas, pues en estricto rigor no existe a nivel global nada parecido a una sociedad internacional dotada de una estructura social básica. *Segundo*, las causas del atraso y pobreza de los pueblos hay que buscarlas primeramente en las propias sociedades domésticas. En tal sentido los problemas sociales y económicos que aquejan a ciertos pueblos son fundamentalmente el resultado de un deficiente diseño institucional doméstico y, por lo mismo, poco o nada se avanza en su resolución mediante medidas de justicia distributiva internacional, que no están en condiciones de resolver el problema de fondo. *Tercero*, finalmente, la implementación de un sistema de justicia distributiva global no sólo deja intacto el problema que genera la miseria de un pueblo (su organización institucional), sino que además puede producir el efecto inverso que persigue, esto es, ser ella misma causa de mayores injusticias.<sup>599</sup> Cada una de estas ideas está presente en *LP*<sup>600</sup> y explica las

---

599 .- Hay que añadir que, de manera lúcida Beitz, que, como veremos, es más bien partidario de un enfoque cosmopolita desmonta cada uno de los argumentos precedentes señalando su falta de precisión. De acuerdo a su punto de vista, en el orden internacional sí existe una estructura socio-económica materializada en diferentes organismos internacionales (piénsese en el Banco Mundial, por ejemplo). Que las causas de la pobreza y la miseria de un pueblo se deban exclusivamente a problemas de su diseño institucional es altamente discutible en un mundo globalizado e interdependiente, eso sin contar lo poco razonable que es pensar que los “pueblos” puedan ser responsables por sus políticas públicas al modo como lo son las personas naturales por sus opciones de vida. Vid., Beitz, Op. Cit., pp. 521-528 En esta misma dirección avanza la crítica de David Miller. “Deseo centrar la atención sobre la razón que tiene Rawls para pensar esto –que las desigualdades entre los pueblos pueden ser justas y por lo tanto no requerir no requerir corrección. Su argumento puede ser descompuesto en tres argumentos: 1.- La apelación empírica. Las causas de la riqueza o pobreza son mayormente internas en cada sociedad. Si una sociedad se vuelve rica o permanece pobre depende primariamente de su cultura política e instituciones, sus tradiciones religiosas y morales, la laboriosidad de sus miembros, etc. 2.- La apelación a la justicia. Si las desigualdades entre los agentes surgen como resultado de factores respecto de los cuales los agentes en cuestión pueden ser considerados responsables, dichas desigualdades no son injustas. 3.- La apelación a la responsabilidad. Los pueblos liberales y decentes son colectivamente responsables por sus características culturales y otras que producen desigualdades entre ellos. Cada una de estas afirmaciones ha de ser defendida si el argumento de Rawls pasa. Si las sociedades se vuelven ricas o pobres principalmente por razones externas –su posición en la economía global, por ejemplo- demandar la responsabilidad de sus miembros por tal resultado sería claramente erróneo, y el argumento inmediatamente colapsa” (David Miller, “Collective Responsibility and Internacional Inequality”, en LPRU, Op.cit, pp. 194-195). De hecho, es precisamente ello lo que demuestra Miller en su artículo, citando incluso *Wealth and Poverty of Nations* (1988) de David Landes, obra que Rawls usa para su propio argumento. Miller señala diferentes causas para la pobreza de una sociedad, causas que van desde la locación geográfica, factores climáticos y, por supuesto, consideraciones estructurales. Cada uno de estos elementos, sin considerar siquiera la interdependencia de la sociedad global influye en las diferencias y desigualdades entre los pueblos y claro que demanda una corrección a nivel

diferentes estrategias que se adoptan en la obra frente a las cuestiones de justicia internacional. Más adelante volveremos sobre este punto.

Por lo que se refiere al problema de la estabilidad, dado que la sociedad de pueblos, en teoría, se genera a partir de ciertos ideales y principios de naturaleza liberal pero razonables incluso para pueblos no liberales pero decentes, el problema de la estabilidad tiene que ser considerado de manera previa al establecimiento mismo de los principios de justicia, pues no existe, ni es dable suponer, a nivel global nada parecido a un acervo político cultural común. Con ello se produce un significativo cambio en relación con *Political Liberalism*: la concepción de la justicia que resulta de esta opción ya no proviene de un punto de vista moral e independiente (*freestanding view*) sujeto a una evaluación posterior (*reflective equilibrium*), sino que introduce en su propia formulación consideraciones de naturaleza fáctica, confundiendo una cuestión de diseño teórico con una de realización práctica de principios. Ello explica por qué Rawls, a la hora de señalar cuáles son los principios que definen su concepción política de la justicia a nivel global opte por una enumeración modesta de los mismos respecto a lo que sería esperable desde una perspectiva puramente liberal.

Muchos críticos han visto en esta estrategia una confusión de temas, cuando no una verdadera renuncia al ideario liberal. En efecto, “la exposición de una concepción política de la justicia tiene dos etapas. La primera establece la concepción como un punto de vista independiente. La segunda concierne a la cuestión de la estabilidad de la concepción, y supone la apelación a un consenso entrecruzado. La cuestión de que no todos nosotros, esto es, no todos los pueblos del mundo, posiblemente valoraríamos el resultado de la construcción porque ésta es el producto de valores modélicos que no todos compartimos es un asunto propio de la segunda etapa. Que posiblemente muchos puedan no valorar los principios no impugna la legitimidad de la construcción en la primera etapa. Además, la estabilidad que es generada por el consenso entrecruzado requiere una concepción política de la justicia coherente con concepciones políticas sobre la ciudadanía y la sociedad en

---

internacional. Vid., Miller, Op. cit., pp. 194-203.

600.- Vid., LP2, pp. 36, 48, 105-120.

condiciones ideales, y no necesariamente con concepciones políticas actualmente existentes”.<sup>601</sup> En este sentido, al parecer, lo relevante en *LP* no es que los principios de justicia global sean aptos para generar un consenso entrecruzado, sino que, teniendo en mente los límites de un consenso de esa naturaleza, se ofrezcan a las partes principios adecuados a éste. De alguna manera mediante esta estrategia se abandona el dominio de una teoría propiamente deontológica.

Esta confusión entre los planos de adopción de principios de justicia y la estabilidad que de ellos se pueda esperar dada la diversidad de los actores internacionales conduce inevitablemente a una ampliación de la idea misma de “razonable pluralismo” en desmedro de una concepción de la justicia razonablemente liberal aplicable al orden internacional. Esto quedará de manifiesto cuando analicemos los principios de justicia propuestos en *LP*.

Si las ideas que hasta el presente hemos expuesto son correctas, resulta que la noción de “sociedad de pueblos” en *LP* tiene un sentido totalmente diverso a la idea de “sociedad” en el contexto doméstico de *justice as fairness*. De hecho, al no ser posible incorporar en ella el concepto de “cooperación social” como un elemento propio, difícilmente constituye “la sociedad de pueblos” una idea modélica sobre la que se construye la teoría. De alguna manera dicha sociedad en *LP* se presenta simplemente como el resultado de la aceptación por parte de pueblos diferentes de ciertos principios de justicia capaces de generar entre ellos una cierta estabilidad en sus relaciones, toda vez que ellos se adecuan a sus intereses fundamentales.

Estos cambios en relación a *justice as fairness* hacen más fácil comprender las modificaciones que Rawls se ve forzado a introducir en su dispositivo de selección de principios, es decir, en la “posición original”. De ella y de las variaciones que experimenta en *LP* pasamos a ocuparnos a continuación.

---

601 .- Darrel Mollendorf, “Constructing the Law of Peoples”, *Pacific Philosophical Quarterly*, nº 77, 1996, p. 145. En esta misma dirección apunta la crítica de Allen Buchanan al señalar, comentando las ideas de *LP* en este punto, “la cuestión no es si los individuos o las sociedades en el mundo real podrían escoger principios distributivos, sino si las partes en un contrato ideal, tras el velo de la ignorancia, lo harían”. Allen Buchanan, “Rules for a Vanished Westphalian World”, *Ethics*, nº 10, 2000, pp. 714-715.

### 3.3.- *La posición original*

La posición original cumple en *LP* el mismo cometido que en *Theory* y en *Political Liberalism*, es decir, mediante ella se modelan de manera constructiva las condiciones ideales de evaluación de principios de justicia. Y como ocurría en sus dos grandes obras, también en el opúsculo que comentamos Rawls mantiene la idea de que el mismo mecanismo de deliberación (la posición original) puede conducir a soluciones diversas (principios diferentes), aunque dentro de lo que él denomina “una familia de concepciones liberales de la justicia”. Esto incluso parece ser más evidente en el orden internacional toda vez que entre diferentes pueblos liberales y decentes pueden existir discrepancias no sólo ideológicas sino culturales.

Estas ideas, pensamos, lo llevan a distinguir dentro de la parte ideal de la teoría dos usos diferentes de la idea modélica de “posición original”. El primero de ellos se reserva para la selección de principios de justicia de un pueblo liberal y se corresponde sin reserva alguna a las ideas ya desarrolladas en sus dos grandes obras y, por lo mismo, no volveremos sobre ellas. El segundo, en cambio, está pensado para la selección de los principios del derecho de los pueblos, y contiene una fisonomía propia que merece ser examinada.

#### 3.3.1.- *Razones del doble uso de la posición original*

La segunda posición original, como idea modélica, tiene por objeto decidir si los ocho principios que *LP* rescata de la tradición y la práctica del derecho internacional público son aceptables para los pueblos liberales y decentes, y bajo qué interpretación lo son. Ella, según Rawls, es usada en el dominio internacional de la misma forma en que es empleada en el nivel doméstico, a saber, como un dispositivo teórico que establece de antemano las condiciones ideales de evaluación de principios mediante una caracterización de las partes y ciertas restricciones formales condicionantes del proceso deliberativo. Sin embargo, el objetivo que persigue en este contexto es muy diferente.

En efecto, ya no se busca mediante este mecanismo la selección de

principios de justicia destinados a informar la estructura política social básica de un pueblo liberal y democrático, sino la evaluación de los principios que han de regular las relaciones internacionales de *un* pueblo liberal *con* otros pueblos liberales o no liberales, pero decentes. Además, en el orden de las relaciones internacionales, los principios de justicia han de ser congeniales no con los intereses superiores de ciudadanos libres e iguales, sino con los intereses fundamentales de pueblos liberales y decentes; intereses que dependen de sus propias concepciones de la justicia.<sup>602</sup>

En este sentido Rawls caracteriza la segunda posición original introduciendo la idea de “representantes” de pueblos “iguales” (liberales o decentes), que se sitúan los unos a los otros desde una perspectiva moral tras el velo de la ignorancia. El velo, ahora, oculta a los sujetos electores la información concerniente a las circunstancias particulares de cada pueblo: tamaño de su territorio y población, riquezas naturales, grado de desarrollo, etc. Sin embargo, los representantes saben que sus respectivos pueblos son liberales o decentes; por lo mismo, saben que los intereses superiores de sus pueblos son, entre otros, la protección de su territorio, la seguridad y cuidado de su población, la preservación de sus instituciones políticas, cierto grado de libertad cultural en el seno del sistema, la libertad de los individuos (en el caso de los pueblos liberales) y la conservación y fomento de su amor propio.<sup>603</sup>

Ahora bien, a la hora de evaluar los principios del derecho de los pueblos, los representantes tienen que tener en consideración dos cuestiones de suma importancia. Los principios escogidos han de permitir, por una parte, la protección y desarrollo de los intereses fundamentales del pueblo a quien representan, y, por otra, han de tener la aptitud de producir la estabilidad del sistema por las razones adecuadas.<sup>604</sup>

---

602 .- En términos un tanto más finos, Rawls señala tres diferencias en relación a la primera posición original: 1.- los sujetos que intervienen en la segunda posición original son pueblos liberales o decentes; 2.- los intereses fundamentales de estos pueblos derivan de la propia concepción de la justicia y no de la persona moral de los ciudadanos, y 3.- la evaluación de principios se realiza con el propósito de limitar los dos poderes de la soberanía: a nivel de relaciones exteriores, el derecho a realizar la guerra, y a nivel interno, el derecho a disponer de la persona y bienes de los ciudadanos. Vid., LP2, p. 40.

603 .- La idea de “amor propio” tiene aquí un sentido análogo a la idea de “amor propio” y “autorrespeto” de los ciudadanos a nivel doméstico. Vid., LP2, pp., 34-35.

604 .- Desde esta perspectiva, la segunda posición original ya no funciona sólo como

Más allá de las similitudes y diferencias de esta segunda posición original con la primera, resulta interesante preguntarse por los motivos que tuvo Rawls para incluirla en la obra. En tal dirección, creemos, son varias las razones que lo mueven a introducir la idea de una segunda posición original. En primer lugar, la “segunda” posición original es necesaria porque los “sujetos de construcción” representados en ella son pueblos y no simplemente ciudadanos. En segundo lugar, aun cuando es verdad que el derecho de los pueblos se desarrolla desde el interior de la cultura del liberalismo, no es menos cierto que la utilización de ese mecanismo de representación que es la posición original tiene una pretensión de validez universal que va más allá de las fronteras particulares de los pueblos liberales. En tercer lugar, la justificación de esta segunda posición original, pensamos, descansa, también, en las ideas de *reciprocidad* y de *autorrespeto* y en la forma en que ambas determinan la estabilidad de un orden político internacional. Rawls, de manera inequívoca, apunta en esta dirección al señalar que la racionalidad y razonabilidad de un pueblo se expresa de manera clara en su capacidad para ofrecer y acordar principios equitativos de cooperación social, esto es, principios de justicia que todo pueblo está en condiciones de cumplir sin atender a las consecuencias particulares (desfavorables) que en unas circunstancias determinadas se puedan producir por la práctica internacional conforme a los mismos. Actuar de esta forma es obrar de acuerdo al criterio de la reciprocidad, criterio que expresa de forma realista el recíproco reconocimiento de los pueblos liberales y decentes de su mutua libertad e igualdad y, por lo mismo, de su propio valor y autorrespeto como sujetos del

---

mecanismo de evaluación de principios de justicia sino como una prueba sobre lo razonable que puede ser la “extensión” de estos principios (elegidos por pueblos liberales) a pueblos no liberales pero decentes. Esto se vincula, por una parte, como señalamos con la idea de estabilidad del sistema, pero, por otra, con la de “reciprocidad” que demanda la idea de “legitimación liberal”. Vid., Beitz, “Rawls’s Law of Peoples”, Op.cit., p. 675. Con todo, la consideración de los intereses fundamentales de pueblos no liberales pero decentes es la que genera controversia a nivel de los críticos de LP, pues al introducir estas cuestiones fácticas en el diseño para la selección de principios, Rawls se ve forzado a limitar, por un asunto de estabilidad del sistema, el alcance de los mismos en una materia de suma importancia: nos referimos al tema de los derechos humanos.

derecho de los pueblos.<sup>605</sup>

En este contexto, la segunda posición original no es más que la expresión a nivel de relaciones internacionales de la idea de igualdad liberal, toda vez que ella constituye la prueba de legitimidad de principios de justicia internacional que se entienden congeniales con los intereses de todo pueblo liberal y democrático o decente que demanda, en sus relaciones con otros pueblos, cierta reciprocidad fundada en su autorrespeto como pueblos. En otras palabras, la estabilidad del orden internacional sólo puede provenir de principios que de manera recíproca permitan y fomenten los intereses superiores de cada pueblo y, haciendo aquello, reconozcan la igualdad de los actores internacionales y su derecho a autodeterminarse.

Así, la segunda posición original termina siendo un elemento necesario del sistema en razón del objetivo que persigue *LP*. En efecto, la idea de una segunda posición original también tiene importancia a efectos de evaluar los principios del orden internacional desde la perspectiva de pueblos no liberales, pero decentes. Mediante ella se puede determinar si los principios que legitima, tal como ella se caracteriza, habrían de ser también razonables para los pueblos decentes. Nuevamente volvemos aquí a las ideas que inspiran, a nuestro juicio, la inclusión en segunda instancia del dispositivo de deliberación, a saber, las nociones de “reciprocidad” y “autorrespeto”, pero ahora en relación a los pueblos decentes. Este segundo aspecto, creemos, obliga a los representantes en la segunda posición original a tener en consideración en todo momento que los principios de justicia elegidos han de ser razonables también para pueblos no liberales pero decentes que perciben aquellos principios como adecuados a sus propios intereses de orden superior.<sup>606</sup>

Esta segunda cuestión, la consideración implícita de los intereses fundamentales de pueblos no liberales pero decentes es la que genera, como se verá, controversia a nivel de los críticos de *LP*, pues, como ya hemos

---

605 .-Vid., LP2., p. 35.

606 .- Desde esta perspectiva, la segunda posición original ya no funciona como mecanismo de selección de principios de justicia sino como una prueba sobre lo razonable que puede ser la “extensión” de estos principios (elegidos por pueblos liberales) a pueblos no liberales pero decentes. Esto se vincula, por una parte, como señalamos con la idea de estabilidad del sistema, pero, por otra, con la de “reciprocidad” que demanda la idea de “legitimación liberal”. Vid., Beitz, “Rawls’s Law of Peoples”, Op.cit., p. 675.

advertido, al introducir estas cuestiones fácticas en el diseño para la selección de principios, Rawls se ve forzado a limitar, por un asunto de estabilidad del sistema, el alcance de los mismos, incluso en una materia de suma importancia: los derechos humanos.

#### **4.- Principios del derecho de los pueblos**

Como hemos señalado, la segunda posición original tiene por objeto la selección de principios de justicia a nivel internacional. Rawls presenta a los representantes de los pueblos ocho principios que él mismo considera “tradicionales” y “familiares” a los pueblos liberales:

- 1.- los pueblos son libres e independientes y su libertad e independencia debe ser respetada por otros pueblos;
- 2.- los pueblos deben observar los tratados y los acuerdos;
- 3.- los pueblos son iguales y son partes en los acuerdos que los obligan;
- 4.- los pueblos han de observar un deber de no intervención;
- 5.- los pueblos tienen derecho a la autodefensa mas no el derecho a iniciar una guerra salvo por razones de autodefensa;
- 6.- los pueblos han de respetar los derechos humanos;
- 7.- los pueblos han de respetar ciertas restricciones específicas en la conducción de la guerra;
- 8.- los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven en condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente.<sup>607</sup>

A efectos de la presente investigación son de especial interés los principios contenidos en los números 6 y 8.<sup>608</sup> Sin embargo, conviene detenerse, aunque sea brevemente, en el espíritu general que subyace a la enumeración, pues de alguna manera éste contextualiza la empresa rawlsiana.

---

607 .- Vid., LP2, p., 37.

608 .- En la obra de 1993 sólo se contemplaban 7 principios. Precisamente el 8º principio (el que consagra el deber de asistencia) es una novedad de LP2. Vid., LP1, p. 46.

La enunciación de los ocho principios del derecho de los pueblos, pensamos, se condice con un espíritu bastante conservador en materia de relaciones internacionales. En efecto, los pueblos son, por una parte, considerados en todo momento como entidades *autónomas e independientes* (principios 1 a 4). Por otra parte, uno de los objetivos prioritarios del opúsculo es la regulación a nivel internacional de la guerra (principios 5 y 7). Sin embargo, muy poco se dice en la obra sobre cuestiones relativas a la interdependencia de los pueblos, sobre los fundamentos normativos de la autonomía en el ámbito internacional, o sobre los conflictos globales generados por la desigual distribución de la riqueza en el planeta, etc.

Estas omisiones, creemos, se justifican en el proyecto rawlsiano, toda vez que él no pretende desarrollar una teoría universal sobre la justicia global, sino sólo legitimar en el orden internacional ciertos principios de justicia que un pueblo liberal aplicaría en sus relaciones exteriores. Sin embargo, aunque el ideario de *LP* pueda ser justificado en el marco del sistema, la caracterización de los sujetos modélicos del orden global (pueblos liberales, autónomos, independientes, iguales y relativamente autosuficientes) y la enunciación de los principios que habrían de aceptar no parece ser del todo adecuada a la realidad del siglo XXI.<sup>609</sup>

En el contexto de la globalización, de la interdependencia de los mercados y de la universalización de la idea de derechos humanos, tomar como punto de partida de la reflexión la noción de pueblo (autónomo e independiente, igual y relativamente autosuficiente) es, para algunos, simplemente errar el rumbo desde el comienzo. De hecho, como bien ha señalado Beitz, las ideas de “autonomía”, “autodeterminación”, “independen-

---

609 .- En este punto, algunos han ido más lejos con la crítica. “Pero es que, además, Rawls sigue manteniendo en 1993 la misma visión caduca de 1971 (*A Theory of Justice*) de los estados-naciones en cuanto unidades autosuficientes y plenamente soberanas, que sólo secundariamente tienen que relacionarse con los demás. La realidad, en cambio, como señala Beitz, es que los estados-naciones cumplen actualmente el criterio rawlsiano de ser unidades cooperativas a una escala globalizada en la que los límites territoriales son cada vez más difusos, no sólo en las relaciones comerciales y culturales, sino también en las políticas, jurídicas y morales, por lo que el criterio tradicional que todavía mantiene Rawls de ayuda mutua en situaciones excepcionales ha quedado totalmente obsoleto y, sobre todo, resulta netamente insuficiente”. José Rubio Carracedo, “La Teoría Rawlsiana de la Justicia Internacional: Maximalismo en la Justificación, Minimalismo en la Universalización”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.14, 1997, pp. 781-782. Vid., también pp. 763-765.

cia”, “deber de no intervención”, etc., han tenido a lo largo de la historia un significado bastante equívoco que ha servido de excusa para permitir la existencia de ciertos regímenes políticos y determinadas prácticas en las relaciones internacionales, a lo menos, cuestionables.<sup>610</sup>

En *LP* se caracteriza a los pueblos como autónomos, independientes y con poder de autodeterminación, todo lo cual queda comprendido en la idea de “pueblo bien ordenado”. Rawls, se ha dicho, formula así una respuesta contemporánea a la pregunta por la justicia internacional desde la perspectiva de la realidad del siglo XVII. En efecto, hablar de los pueblos como entidades autónomas e independientes al modo como se hace en *LP* parece retrotraernos al mundo de la Paz de Westfalia. En el contexto de la Paz de Westfalia, como se sabe, los Estados se consideran autónomos, independientes y autosuficientes; razón por la cual las cuestiones relativas a los temas de justicia distributiva global no forman parte de la agenda internacional. Asimismo, los Estados en este momento son vistos como iguales y, relativamente, homogéneos lo que hace que las materias que conciernen a las políticas internas de cada nación tampoco sean consideradas como un asunto de interés global.<sup>611</sup>

Con todo, alguien podría argüir que Rawls no sigue el mismo derrotero de la Paz de Westfalia toda vez que toma distancia de la idea de Estado soberano, dotado de los dos poderes asociados a la idea clásica de soberanía,

---

610 .- En tal dirección, En su *Teoría Política y Relaciones Internacionales*, Beitz, irónicamente, partiendo del acervo teórico de *Theory* se encarga de definir desde la perspectiva de una teoría de la justicia las ideas de autonomía y autodeterminación, justificando la primera idea desde el punto de vista de la teoría del contrato social (en desmedro de lo que él denomina teorías del consentimiento expreso o tácito) y mostrando que la segunda (la noción de autodeterminación) depende de la legitimidad de los principios que se esgrimen como fundamento de la misma. Vid., Beitz, Charles R., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, New Jersey, 1999 (primera edición 1979), pp. 64-67, 72-80, 93-94, 98-100. En adelante esta obra se citará como *Political Theory*.

611 .- Vid., Buchanan, Allen, “Rules for a Vanished Westphalian Word”, *Op.cit.*, pp. 701-703. El problema según Buchanan es que las ideas de la Paz de Westfalia “no sólo están presentes en la teoría del derecho internacional de Rawls; son además esenciales. Determinan el contenido del derecho de los pueblos, explican la ausencia de principios de justicia distributiva global y de principios dirigidos hacia los conflictos internos de los Estados. Pero además expresan un entendimiento del objeto propio del derecho internacional, esto es, que el derecho internacional no es sino un conjunto de reglas que establecen derecho y deberes para los Estados entendidos como políticamente homogéneos, económicamente más o menos autosuficientes y unidades políticas territoriales distributivamente autónomas”. *Op.cit.*, p. 703.

indicando los límites de la tolerancia internacional, toda vez que reconoce en el dominio global instituciones de naturaleza supranacional y así sucesivamente. Sin embargo, la forma en que Rawls construye *LP* conduce inevitablemente a una visión monádica de las relaciones internacionales. Después de todo, quien señala los límites de lo tolerable a nivel internacional es el propio *LP* construido desde el horizonte propio de un pueblo autónomo e independiente de naturaleza liberal o decente; como ya hemos señalado, las estructuras globales que en *LP* se reconocen no constituyen, en modo alguno, algo parecido a una estructura básica social dentro de la cual pueda cobrar sentido la idea de “cooperación social”; y, por regla general, el establecimiento de condiciones sociales y políticas justas para un pueblo, de acuerdo con *LP*, depende de su propia organización y diseño estructural interno y no de la implementación de principios de justicia distributiva global.

La especial perspectiva que asume Rawls en materia internacional lo conduce inevitablemente a realizar un tratamiento muy conservador, aunque coherente, de dos problemas fundamentales del orden internacional contemporáneo: los derechos humanos y el orden económico global. Ambas materias entran en el conjunto no taxativo de los principios del derecho de los pueblos a través de los principios 6 y 8 respectivamente. Dada la importancia que estos principios tienen y la controversia que ellos han generado, conviene que nos detengamos en ellos.

#### 4.1.- *Los derechos humanos*

##### 4.1.1.- *Planteamiento del problema*

La extensión a nivel internacional de *LP*, como hemos señalado, supone, por una parte, la selección de principios de justicia y, por otra, la determinación de su sentido y alcance. Sin embargo, esta tarea se torna especialmente complicada cuando se realiza a propósito de la idea de derechos humanos. En efecto, Rawls cree que el principio referido a los derechos humanos se condice de manera natural con los intereses fundamentales de un pueblo liberal autónomo, independiente, autodeterminado, libre e igual. Pero, puesto que el

objetivo de *LP* es hacer extensivo este principio a pueblos no necesariamente liberales, aunque decentes, es menester que el contenido del mismo sea también considerado aceptable por aquéllos. Por eso Rawls, en el marco del derecho de los pueblos, limita el alcance del concepto de modo que no englobe todos aquellos derechos que forman parte del sistema de “libertades básicas” características de un régimen político liberal.

Rawls, en todo caso, se apresura a señalar los posibles reparos a su estrategia. Básicamente considera dos objeciones estrechamente relacionadas. De acuerdo con la primera, el contenido del sexto principio de *LP* debiese corresponder de manera irrestricta a aquellos derechos humanos que un régimen constitucional democrático razonable reconoce a sus ciudadanos y no, como se pretende en *LP*, sólo a algunos “derechos urgentes”. La segunda crítica, a su vez, señala que la inclusión en el diseño del orden internacional de los denominados “pueblos decentes” supone una renuncia al ideario liberal y a la protección efectiva de los derechos humanos, pues la historia muestra con suficiente claridad que únicamente los regímenes democráticos y liberales tienden a la protección de los derechos humanos.<sup>612</sup>

A la primera objeción, Rawls responde desde la perspectiva de la noción de tolerancia liberal<sup>613</sup>. La extensión irrestricta del conjunto de derechos humanos que un pueblo liberal reconoce a sus miembros supondría el desconocimiento de otras formas decentes de organización política diferentes a la liberal democrática, y “si a todas las sociedades se les exigiera ser liberales, entonces la idea del liberalismo político no sería capaz de expresar la debida tolerancia hacia otras formas aceptables (si las hay, como doy por supuesto) de ordenar la sociedad”.<sup>614</sup> Admitir a los pueblos decentes, aunque no reconozcan todos los derechos que los estados liberales garantizan a sus ciudadanos, sería una extensión natural del

---

612 .- Vid., LP2, pp. 78-79.

613 .- Aunque no todos los comentaristas de *LP* están de acuerdo en que pueda aplicarse a nivel internacional la idea de “tolerancia liberal” como expresión de un ideal político independiente de la concepción liberal. En efecto, para algunos “es imposible en el nivel global tratar al liberalismo político como una doctrina neutral en relación a los pueblos no democráticos y a las prácticas internacionales. En alguna etapa, la afirmación de su contenido liberal, especialmente su compromiso con la libertad individual, ha de ser expresado, creando tensión y socavando el equilibrio que Rawls quiere preservar”. C. Audard, “Cultural Imperialism and Democratic Peace”, Op.cit., p. 65.

614 .- LP2, p. 59.

principio de tolerancia tanto más justificable cuanto que las distancias culturales que existen entre los pueblos equivalen a las “cargas del juicio” a la hora de buscar un entendimiento. Por eso “*el derecho de los pueblos* asume [...] que existen pueblos jerárquicos decentes, y considera por qué deben ser tolerados y aceptados por pueblos liberales como pueblos de pleno derecho”.<sup>615</sup>

A la segunda objeción (admitir como consocios a pueblos cuyas instituciones no reconocen los derechos de ciudadanía que los pueblos liberales creen apropiados) Rawls opone una razón moral vinculada al valor del mutuo respeto: “es cierto que el mundo social de los pueblos liberales y decentes no es plenamente justo, según los principios liberales. Algunos pueden sentir que permitir esa injusticia y no insistir en los principios liberales para todas las sociedades requiere fuertes razones. Yo creo que esas razones existen. La más importante es mantener mutuo respeto entre los pueblos. Caer en el desprecio, por un lado, y en la amargura y el resentimiento, por el otro, sólo puede hacer daño”<sup>616</sup> Eso no significa para los liberales renunciar a la superioridad de sus principios. Pero tener razones para pensar que un sistema liberal democrático es superior no justifica intentar imponerlo a otros pueblos. Mas que intentar imponer sus instituciones a otros pueblos mediante amenazas y sanciones, los pueblos liberales han de tener confianza en ellas, y esperar que la cooperación en el marco de una sociedad de pueblos terminará induciendo a los pueblos decentes a ir mejorando las suyas propias.<sup>617</sup>

Desde la perspectiva de Rawls, en consecuencia, resulta que la extensión del concepto de derechos humanos que se trabaja en *LP*, por una parte, da cuenta de la idea de “tolerancia liberal” expresada ahora en un contexto internacional y, por otra parte, esta opción es congenial con las ideas de “reciprocidad y mutuo respeto” que han de informar el derecho de los pueblos si éste quiere sustentarse sobre bases morales y no meramente sobre razones prudenciales propias de un *modus vivendi*. Más adelante volveremos sobre estas ideas.

---

615 .-LP2., p. 79.

616 .- LP2, p. 62

617 .- Vid., LP2, p. 62

#### 4.1.2.- Contenido y naturaleza de los derechos humanos en LP

Conviene advertir que el tratamiento restrictivo que se realiza a propósito de los derechos humanos no es tan limitado como pudiera pensarse. En efecto, Rawls mismo señala respecto a los derechos propuestos que ellos “*entre otros*” son “el derecho a la vida (medios de subsistencia y seguridad); a la libertad (libertad de esclavitud, de dominación, de ocupación forzada, y a una medida suficiente de libertad de conciencia para asegurar la libertad de culto y pensamiento); a la propiedad (propiedad personal); y a la igualdad formal expresada en las reglas de justicia natural (es decir, que los casos similares sean tratados de manera similar)”.<sup>618</sup> Se trata de una enunciación no taxativa. Pero además, declara que en LP se reconocen sin reserva los derechos humanos contenidos en los números 3 a 18 de la Declaración de Derechos Humanos de 1948.<sup>619</sup> A estos derechos LP los clasifica como “derechos humanos propiamente tales”, y expresamente reconoce que existen otros derechos humanos “obviamente” implicados con ellos.<sup>620</sup>

---

618 .- LP2., p. 65.

619 .- Vid LP2, p. 78 nota 23

620 .- De acuerdo a esto, hay que agregar a los antedichos derechos, entre otros, los siguientes: Artículo 5. Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes. Artículo 6. Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica. Artículo 7. Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación. Artículo 12. Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques. Artículo 13.1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado. 2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país. Artículo 14.1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país. 2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas. Artículo 15.1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad. 2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad. Artículo 16.1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio. 2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio. 3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado. Artículo 17.1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente. 2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

La enunciación ofrecida en *LP* de los “derechos humanos urgentes”, conforme a cierta interpretación, pretende rescatar así el núcleo esencial del acervo internacional en esta materia. En efecto, “los derechos humanos que Rawls identifica como básicos representan el corazón de cada una de las seis categorías de derechos consignados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y las dos convenciones<sup>621</sup>. Estas categorías son: (1) derechos que gobiernan la seguridad física y la integridad psicológica de las personas; (2) derechos que gobiernan la libertad individual básica; (3) derechos que gobiernan la participación política; (4) el debido proceso asegurando la no arbitrariedad; (5) la igualdad de derechos; y (6) los derechos económicos y sociales. Mientras la Declaración Universal de Derechos Humanos incluye dentro de algunas de estas categorías derechos que Rawls no reconoce como básicos, Rawls ha identificado como derechos básicos los derechos más fundamentales dentro de cada categoría. Desde la perspectiva de Rawls, esos derechos humanos básicos obligan y pueden ser impuestos por cualquier pueblo o unión de pueblos contra todos los estados y poblaciones sin considerar su consentimiento o acatamiento voluntario, lo que no puede decirse de la generalidad de los derechos contenidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos y las dos convenciones”<sup>622</sup>.

Rawls, sin embargo, excluye de su lista de derechos humanos, por una parte, a los de naturaleza socio-económica (sólo se pronuncia por la propiedad individual), y, por otra, a los de naturaleza propiamente liberal. Respecto de los primeros (derechos económicos), con todo, la omisión puede ser salvada de forma oblicua apelando a los cometidos específicos que se asigna en *LP* al deber de asistencia. En efecto, el deber de asistencia, lo veremos más adelante, tiene por objeto asegurar, en la medida de lo posible, el establecimiento de condiciones socioeconómicas y político institucional que permitan el desarrollo y efectivo ejercicio de los derechos y libertades de los miembros de un pueblo afectado por condiciones materiales y estructurales adversas. En tal

---

621 .- Se refiere este autor a los Pactos de Nueva York o Pactos Internacionales de Derechos Humanos de 1966: Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. En su conjunto (estos pactos y la Declaración Universal) constituyen lo que se conoce como “La Carta Internacional de Derechos Humanos”.

622 .- David A. Reidy, “Political Authority and Human Rights”, en RLPRU p. 172.

dirección, uno de los objetivos que persigue el deber de asistencia es, precisamente, garantizar a largo plazo, la satisfacción de un mínimo económico de bienes polivalentes que hagan posible a cada individuo el ejercicio efectivo de los derechos y libertades que contempla su sistema político. Si esta lectura es posible, entonces la omisión presente en *LP* respecto a derechos humanos de naturaleza económica se suple mediante la correcta inteligencia de los objetivos del deber de asistencia que, pensamos, van más allá de la mera satisfacción de un mínimo económico basal. Ahora bien, si el alcance del deber de asistencia es tal, con mayor razón ha de afirmarse que, aunque no se diga de manera expresa en *LP*, las exigencias mínimas económicas para un pueblo liberal o decente respecto a sus miembros tienen que ser muy superiores a las que se demandan de un pueblo destinatario del deber de asistencia.<sup>623</sup>

Ahora bien, entre los derechos humanos básicos consagrados en *LP* tampoco figuran, por razones obvias, aquellos que contemplan la igualdad y la libertad de todos los miembros del cuerpo social en términos de participación política; ni se consagra una prohibición expresa de la discriminación. Tampoco se elevan a la categoría de derechos humanos urgentes la libertad de reunión, asociación, opinión y expresión. En otras palabras, Rawls excluye aquellos derechos políticos que él entiende forman parte de un acervo político liberal y democrático. La exclusión se explica por dos razones combinadas: por una parte, Rawls quiere incorporar a una sociedad de pueblos gobernada por el *LP* no sólo a los pueblos liberales sino también a pueblos decentes que, sin embargo, no comparten los principios políticos liberales; por otra, si en el *LP* los derechos humanos operan como razón para justificar la suspensión del principio de no intervención, no parece que sea sensato incorporar al derecho de gentes el catálogo completo de los derechos liberales.

Para lograr el cometido precedente (una idea “inclusiva” y “compartida” en torno a la noción de derechos humanos en el dominio internacional), a Rawls le interesa finalmente dejar claro, que el tema de los derechos humanos como principio regulador de las relaciones internacionales de un pueblo liberal es un asunto “político”, que no depende de ninguna doctrina comprensiva en

---

623.- Vid., en este sentido, Reidy, ,Op.cit.,pp. 171-172.

particular. Y aún más, es un asunto político que está más allá de la órbita del mundo occidental o a las democracias liberales, pues los derechos humanos básicos no son “peculiarmente liberales o vinculados de modo especial a la tradición occidental. No son políticamente parroquiales”.<sup>624</sup> Estos derechos, por decirlo de alguna manera, tienen de acuerdo a Rawls, un contenido *políticamente* independiente del ideario liberal y, por ello, se condicen tanto con las ideas de justicia de un pueblo liberal como con las de un pueblo no liberal pero decente.

El intento de descargar de contenido ideológico la noción de derechos humanos constituye una vía legítima para hacer extensiva su aplicación a todos los pueblos. Se trata de una estrategia minimalista, esto es, un intento de depurar la noción misma de derechos humanos de manera tal que en ella sólo tengan cabida aquellos derechos inherentes a la naturaleza (racional y moral) de los individuos. Es un intento por “diferenciar claramente en los derechos humanos lo que es componente intrínseco de la dignidad humana de lo que son adherencias históricas y culturales de la tradición liberal que los alumbró”.<sup>625</sup>

#### 4.1.3.- *Consideraciones críticas sobre la propuesta de Rawls*

La opción por limitar el alcance de la noción de derechos humanos (sólo a los “derechos urgentes”) y la justificación que ofrece Rawls para ello (principio de tolerancia liberal, reciprocidad y autorrespeto), sin embargo, no ha estado exenta de reparos. Básicamente los problemas que los críticos advierten en este tema tienen que ver con: i.- la renuncia que opera en *LP* a una concepción cosmopolita de los derechos humanos y ii.- la excesiva importancia que parece conceder Rawls a la realidad factual del dominio internacional, caracterizada por pueblos que no reconocen en la extensión debida y la cualidad apropiada un conjunto de derechos humanos congeniales con el acervo político cultural de cualquier pueblo liberal.

---

624 .-LP2., p. 65.

625 .- J. Rubio Carracedo, “La Teoría Rawlsiana de la Justicia Internacional...”, Op. Cit., p. 782.

i.- *Rechazo de una concepción cosmopolita de los derechos humanos.* Rawls toma distancia de las ideas cosmopolitas en varios sentidos. *En primer lugar*, conforme a *LP*, en el ámbito internacional no es posible encontrar nada parecido a un acervo cultural común, al modo como éste se presenta en el plano doméstico. Es cierto que los principios que definen *LP* (dentro de ellos el referido a los derechos humanos) son presentados como principios de amplia aceptación en el campo del derecho y la costumbre internacionales de pueblos liberales y democráticos.<sup>626</sup> Sin embargo, puesto que la tradición democrático liberal no es compartida por todos los pueblos, es razonable suponer que, para algunos de ellos, los principios de justicia internacional no concitarán las mismas bases de apoyo. *En segundo lugar*, la idea de derechos humanos en el campo internacional funciona como un principio llamado a regular las relaciones entre pueblos y no las relaciones entre el soberano y sus súbditos. Rawls no desconoce, claro está, que hablamos de derechos “humanos”; pero en *LP* ellos cumplen un rol específico: determinan las razones que justifican el inicio de una guerra y la conducta que se ha de seguir en ella, y limitan, también, la autonomía interna de un régimen político. En esta dirección, los derechos humanos en *LP* (1) son el criterio usado para calificar la calidad de “decente” de un pueblo; (2) su violación puede proporcionar una razón para intervenir en un régimen político cualquiera; y (3) constituyen el límite a la noción de “pluralismo razonable”.<sup>627</sup> Por último, *en tercer lugar*, las ideas cosmopolitas parecen desconocer un elemento esencial en el dominio internacional, a saber, el papel preponderante que juega en el desarrollo de la vida individual de los miembros del grupo social el elemento “territorial” que

---

626 .- Vid., LP2., p. 37.

627 .- Vid., LP2., pp. 79-80. Algunos autores prefieren hablar, a propósito del rol de los derechos humanos en *LP*, de cuatro roles. Así, los derechos humanos en *LP* tendrían i.- un rol político, en el sentido de prescindir de cualquier tipo de doctrina comprensiva que los justifique; ii.- un rol asociacionista, de acuerdo con el cual los derechos humanos en *LP* se refieren a los individuos en cuanto miembros de los pueblos, y no en cuanto sujetos individuales; iii.- un rol en el ámbito de la cooperación social, toda vez que la idea de cooperación social no es pensable sin el respeto a los derechos humanos que señala *LP*; iv.- un rol funcional, en el sentido de que ponen límite a la intervención internacional y determinan el ámbito de la cooperación exterior. De todos estos papeles, los contenidos en los números i y ii distan de ser pacíficos; como se verá en el cuerpo de esta investigación. Vid. Allen Buchanan, “Taking the Human out of the Human Rights”, en RLPRU.

acompaña la idea de pueblo. En efecto, la afirmación de una teoría cosmopolita pura en el orden internacional llevaría inevitablemente al reconocimiento de la arbitrariedad de las fronteras y los límites territoriales y a desconocer la utilidad práctica de los mismos.<sup>628</sup>

Con todo, la distancia que toma *LP* respecto de las teorías cosmopolitas tiene un precio en relación a la teoría de los derechos humanos. Éstos, limitados en número y contenido, aparecen ahora diseñados a la medida de regímenes que no están dispuestos a aceptar ni siquiera aquellos derechos que la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 consagra como tales. Así, el modesto objetivo que les reserva Rawls a los derechos humanos “de contenido mínimo” no parece ser el que el derecho y la práctica internacional actual les conceden. “De hecho, respecto a la función que hoy cumplen los derechos humanos en el seno de las organizaciones internacionales, es falso que ellos conciernan principalmente a cuestiones de intervención. Una mejor descripción de su rol principal es que ellos fomentan y presionan a los gobiernos para que traten a sus ciudadanos humanamente en lo referente a sus vidas, libertades e igual ciudadanía”.<sup>629</sup>

ii.- *La excesiva importancia entregada a las condiciones fácticas del dominio internacional.* La apelación a condiciones de hecho (existencia de pueblos decentes en el orden internacional) como criterio de justificación de una interpretación restrictiva de los derechos humanos constituye, para algunos críticos, una alteración profunda de las ideas contenidas en *Theory* y en *Political Liberalism*. En sus obras anteriores Rawls había propuesto un escenario deliberativo en condiciones contrafácticas. La posición original

---

628 .- Vid. Leif Wenar, “Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian”, en RLPRU, pp. 106-111. Según este autor, “ninguna teoría que posee primeros principios referidos a los individuos puede evitar clasificar a los individuos de acuerdo a su filiación territorial en al menos determinadas circunstancias” (p.110). A esta conclusión se llega mediante el siguiente razonamiento: i.- un estado global es impensable; ii.- el sucedáneo del mismo, incluso para las teorías cosmopolitas, es la administración local desconcentrada; iii.- para el mantenimiento de dicha administración se requiere la protección de la unidad territorial; iv.- es esta protección coactiva la que, a su vez, determina los derechos individuales de los miembros de la colectividad desarrollada a su amparo; v.- nunca puede, en consecuencia, pensarse los derechos individuales (incluso los derechos humanos) prescindiendo del contexto territorial-administrativo y político.

629 .- Nickel, James W., “Implementing Human Rights”, en RLPRU, p. 271.

aparece, pues, sometida a ciertas constricciones formales junto con el mecanismo del velo de la ignorancia. Esas condiciones ideales de elección sirven para justificar los principios de justicia política elegidos, toda vez que ellos se presentan como los adecuados en un escenario de elección que se autodefine como expresión de la racionalidad y la razonabilidad de los propios sujetos electores.

Es verdad que en *Political Liberalism* Rawls introduce, a propósito del diseño del sistema, las ideas de “legitimación liberal”, “tolerancia liberal” y “razonable pluralismo” como elementos a tener en consideración en el mecanismo de representación electiva de la posición original. Sin embargo, ninguna de estas ideas, creemos, pretende incorporar en la posición original una restricción respecto a los principios a ser elegidos por los representantes de las partes, sino simplemente mostrar que la naturaleza de los principios propuestos por una concepción como la de *justice as fairness* es política y, en tal sentido, aceptable para una cierta variedad de doctrinas comprensivas que presumiblemente están presentes en una sociedad democrática pluralista. En otras palabras, la virtud de los principios propuestos en *Theory and Political Liberalism* reside en que ellos son, por su propio mérito, racionales y razonables para un grupo significativo de doctrinas. En *LP*, por el contrario, Rawls parece señalar que, puesto que existen de hecho ciertos pueblos no liberales, los principios de *LP* han de adecuarse a dicha realidad. Es evidente el cambio de orientación.

Este nuevo enfoque de Rawls tiene el inconveniente de confundir dos planos de indagación que en sus anteriores obras estaban plenamente diferenciados. Nos referimos al plano de la justificación de principios y el plano de la estabilidad del sistema. Como ha señalado Alistair M. Macleod “se necesita distinguir con mayor precisión las cuestiones referidas al contenido y alcance de las doctrinas sobre los derechos humanos, por una parte, de las cuestiones relativas a las estrategias que han de ser adoptadas para asegurar el respeto por y protección de los derechos humanos, por otra”.<sup>630</sup> La confusión de estos dos planos lleva a Rawls a introducir en la segunda posición original la idea de pueblos decentes como elemento modélico de la misma. Por ello, la

---

630 .- Alistair M. Macleod, “Rawls’s Narrow Doctrine of Human Rights”, RLPRU, p. 137.

reducción del número y contenido de los derechos humanos en *LP* parece tener por finalidad la aceptación en el orden internacional de los pueblos decentes más que la legitimación de los mismos por sus propios méritos.

Algunos consideran, con todo, que la estrategia de Rawls es adecuada al desarrollo que venía experimentando su pensamiento. En efecto, desde *Political Liberalism*, Rawls progresivamente fue centrando su atención en el tema de la estabilidad de un sistema político pluralista. En tal sentido, en el orden internacional es posible pensar que la idea de lo “razonable”, entendida como la posibilidad de acordar justos términos de cooperación “internacional” puede ser aplicada a pueblos no liberales. Desde esta perspectiva, los críticos de *LP* estarían confundiendo en su lectura dos cuestiones que son conceptualmente diferentes: i.- un problema de legitimación interna del poder político que se ejerce en el interior de cada pueblo, y ii.- la cuestión sobre la justicia de la estructura social básica de un pueblo, que está en interna relación con la idea de “cooperación social”. Rawls, al referirse a los pueblos decentes como aquellos informados por una concepción de la justicia asociada al bien común, en los que existe un respeto a los derechos humanos urgentes que hace posible la “cooperación social”, está señalando la necesidad de distinguir estas dos cuestiones: la cuestión de la legitimidad política y la de la de la justicia social estructural.

Es cierto que a los pueblos liberales siempre puede incomodarles la presencia de pueblos decentes, pues en éstos últimos no se verifica la idea liberal de legitimación del poder político.<sup>631</sup> Sin embargo, ello no obsta a que los pueblos liberales puedan reconocer en algunos de esos pueblos no liberales pero decentes un tipo diferente de sociedad bien ordenada. Y esto es lo

---

631 .- Este es ciertamente uno de los puntos oscuros de la teoría. Rawls parece estar manejando dos conceptos diferentes de libertad. Uno referido a la libertad individual en un régimen democrático liberal y otro de libertad de un pueblo en el orden internacional. Esta distinción conduce en la práctica a reconocer que en el orden internacional se aceptan dos calidades de individuos a nivel doméstico: unos que gozan de las amplias libertades iguales definitorias de un status de ciudadanía y otros con un régimen de libertades mucho más reducido, de modo que más que ciudadanos han de considerarse súbditos. Lo que resulta insólito es que a nivel de consagración de derechos humanos esta versión restringida de la libertad individual (política) sirva a un pueblo liberal como criterio para definir su política exterior: a la hora de aceptar a un pueblo como copartícipe en el foedus pacificum y de justificar la intervención. Vid. Alistair M. Macleod, Op.cit., pp. 141-144.

determinante a efectos de limitar la intervención en tales pueblos y aceptarlos en el orden internacional como agentes constructivos de la paz.<sup>632</sup>

Sin embargo, pensamos, lo que se critica a Rawls no es la valoración que hace del problema de la estabilidad del orden internacional y la consideración práctica de diferentes actores, sino que estos elementos entren desde un inicio en la etapa de selección de principios.<sup>633</sup>

Al desplazar el problema de la estabilidad al ámbito de la selección de principios, lo que hace Rawls es desvirtuar el contenido técnico de su propia idea de “pluralismo razonable”, acercándose peligrosamente a las orientaciones políticas multiculturalistas. “Hay [...] algo extraño en esta postura. Aquí, la posición de Rawls es parecida a la de los multiculturalistas quienes piensan que si un principio choca con otro grupo cultural, de ello se sigue que este principio no debe ser aplicado a aquéllos y que con esto se termina la cuestión. Pero como algunos han notado (incluyendo entre ellos a Brian Barry, Meter Jones y Jeremy Waldron), los términos “cultura” e “identidad cultural” están formados, entre otras cosas, por creencias sobre lo que es correcto e incorrecto, bueno y malo, junto con las razones que apoyan dichas creencias. Dado esto, sin embargo, es bastante extraño reaccionar a un desacuerdo moral sin explorar la racionalidad y sin mirar más allá de la conclusión”.<sup>634</sup>

En resumen, lo que se critica a Rawls, creemos, es haber debilitado los supuestos teóricos de justificación de principios de justicia en razón de consideraciones prácticas. Rawls, en tal sentido, parece no haber advertido que para la aceptación de diferentes actores en el ámbito internacional es perfectamente posible esgrimir razones de naturaleza práctica o prudencial. Pero tales razones no significan, en modo alguno, verse forzado a admitir la calidad de sujetos del orden internacional en el buen sentido de la palabra a pueblos que no cumplen los exigentes estándares que impone la práctica

---

632 .- Vid. Alyssa R. Bernstein, “A Human Right to Democracy”, en RLPRU, pp. 288-290. Esta autora va incluso más lejos, pues no solo legitima la distinción entre legitimidad del poder político y justicia del sistema, sino que mediante ejemplos de sistemas democráticos “formales” demuestra que ellos no necesariamente respetan los derechos humanos. De hecho, se refiere a los EEUU como un caso de sistema democrático políticamente legítimo pero socialmente injusto.

633 .- Vid., al respecto Mollendorf, Op.cit., p. 145.

634 .- Simon Caney, “Cosmopolitanism and the Law of Peoples”, en *Journal of Political Philosophy* 9, 2001, p. 12.

internacional actual en materia de derechos humanos.<sup>635</sup> De haber sido consistente con la ideas de *Political Liberalism*, probablemente el tratamiento de los pueblos llamados “decentes” debiese haberse ubicado en el contexto de la teoría no ideal de *LP*, y en éste haber realizado una distinción entre los actores no liberales del dominio internacional a efectos de fundamentar un trato diferenciado en razón de su proximidad o distancia respecto al respeto a los derechos humanos.

#### 4.1.4.- *Consideraciones finales*

De la exposición precedente, pensamos, es posible afirmar que *LP* realiza una propuesta interesante, aunque, a nuestro parecer, insatisfactoria respecto al delicado tema de los derechos humanos. Rescatamos la intención que tiene Rawls de vincular la noción de derechos humanos a las ideas morales de reciprocidad y mutuo respeto entre los pueblos desde el horizonte del principio de tolerancia liberal. También resulta sugerente la estrategia que sigue la obra en orden a independizar políticamente el tratamiento de los derechos humanos. La búsqueda de una base de apoyo más amplia que el mero acervo cultural liberal para su justificación es un intento loable. Sin embargo, subsisten problemas serios en la propuesta de *LP*. Es cierto que Rawls no pretende elaborar una teoría de los derechos humanos, sino más bien determinar de qué modo dicha idea puede cumplir ciertas funciones en el *foedus pacificum*. Sin embargo, incluso desde esta perspectiva, el desarrollo de las ideas sobre el particular no es del todo afortunado para la teoría. Y en este caso la deficiencia de la exposición proviene, pensamos, de una alteración de los elementos de construcción de la teoría, toda vez que se incorporan en el mecanismo de la

---

635 .- Vid., Kok-Chor, Tank, “The Problem of the Decent Peoples”, Op.cit., pp. 90 y ss. Es interesante el análisis que aquí se realiza, sobre todo en base a la idea de “desacuerdo razonable” y “cargas del juicio”. Tank no ve cómo es posible hablar en el orden internacional de un desacuerdo razonable con estos pueblos “decentes”, toda vez que para ellos la idea de “carga del juicio” (al modo como se expresa en *Political Liberalism*) no tiene sentido. En la misma dirección, F. Tesón señala, sobre esta misma idea, que “Rawls tiene razón en que la fuerza no debe ser usada en contra de los regímenes jerárquicos, pero esa postura debe ser defendida con fundamentos independientes: no es necesario afirmar que tales regímenes son razonables o legítimos”. “The Rawlsian Theory of International Law”, *Ethics and International Affairs*, n° 9, 1995, p.82.

posición original elementos de naturaleza fáctica (existencia de pueblos decentes) que no reciben, a su vez, justificación alguna. No es posible aceptar como razón una situación de hecho, menos aún cuando lo que se pretende es exponer la “parte ideal” de la teoría.

Como hemos podido observar el tratamiento que realiza Rawls sobre el tema de los derechos humanos ha suscitado un grado significativo de controversia. Sin embargo, la mayoría de los críticos reconoce en el mismo un conjunto de ideas bien orientadas: justificación moral de la noción e independencia ideológica de la misma. No se puede decir lo mismo, en cambio, de la posición que asume *LP* a propósito del problema de la justicia distributiva global.

#### 4.2.- *Justicia distributiva global y deber de asistencia*

El octavo principio de justicia internacional propuesto por *LP* reza: “*los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven en condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente*”.

Se trata, como indica Rawls, de un principio controvertido. No porque el principio mismo suscite grandes discrepancias, sino porque tras su proposición se toma partido por una determinada forma de enfrentar el problema de la justicia global. Por ello, para abordar de manera apropiada esta importante materia, procederemos en cuatro etapas. *En la primera*, indicaremos las razones (de método y contenido) que llevan a Rawls a rechazar la idea de un principio de justicia distributiva a nivel global. *En la segunda*, expondremos, en líneas generales, en qué consiste el deber de asistencia propuesto en *LP*. En una tercera etapa, nos haremos cargo de las críticas que ha merecido la estrategia de *LP*. *En la cuarta*, mostraremos las respuestas de Rawls a sus críticos. Una vez completadas las etapas antedichas, nos pronunciaremos sobre la suficiencia o insuficiencia, conforme a nuestra lectura, del deber de asistencia.

#### 4.2.1.- *El rechazo a un principio de justicia distributiva global*<sup>636</sup>

Hay dos tipos de razones que llevan a Rawls a rechazar la idea de un principio de justicia distributiva global. Las primeras, tienen que ver con los supuestos de la obra y su proyecto. Las segundas, se refieren a ciertas creencias rawlsianas respecto a la génesis y mantenimiento de las condiciones socioeconómicas adversas que afectan a un determinado pueblo.

Dentro de los supuestos de *LP*, como hemos visto, se encuentran: **i)** el rechazo a la idea de un Estado Global; **ii)** una concepción atomística de los actores internacionales, y **iii)** la negación de la idea de una estructura de cooperación social a nivel global. Estos supuestos, de manera bastante coherente, anticipan el proyecto de la obra, a saber, la legitimación de principios de justicia internacional que un pueblo liberal (o un conjunto de ellos) está dispuesto a aplicar en sus relaciones con otros pueblos liberales o decentes.

En el ámbito económico internacional, los supuestos y el proyecto de *LP*, se expresan mediante la adhesión a lo que, siguiendo a Beitz, hemos denominado una “teoría liberal social”. Conforme a este tipo de teoría, **i)** los problemas de pobreza o marginalidad de un pueblo dependen, primera y principalmente, del correcto o incorrecto diseño de la estructura básica de la sociedad y no, como se piensa, de factores naturales o históricos de carácter independiente<sup>637</sup>; **ii)** toda medida correctiva de un sistema social que se

---

636 .- El rechazo a la idea de un principio de justicia distributiva global ya estaba presente en LP1. Pero el razonamiento que en aquella ocasión utiliza Rawls para descartar un principio así parece ser un tanto diferente al que luego emplea en LP2 (aunque no hay incompatibilidad entre ambos). En efecto, en LP1 Rawls, nos parece, razona de la siguiente manera: LP busca establecer principios para una sociedad de pueblos. Dentro de esta sociedad de pueblos no todos son liberales. Puesto que no todos los pueblos son liberales, es dable suponer que no todos estarán de acuerdo en el establecimiento de un principio liberal de justicia distributiva como el principio de diferencia. Incluso es más: ni siquiera entre los pueblos liberales que conforman la sociedad bien ordenada de pueblos es posible esperar un consenso en torno a este principio. Luego, el principio debe ser descartado (vid., LP1, pp. 62.63).

637 .- El significativo, pero limitado enfoque de LP respecto al problema de las causas de la pobreza a nivel global hace que la propuesta de Rawls se mantenga dentro de lo que se denomina “la explicación nacional” o “los motivos nacionales”. Conforme a esta idea, “las causas de la pobreza extrema y de las otras privaciones humanas son propias de las sociedades donde ellas ocurren. Esta idea es de crucial importancia para permitir a los ciudadanos de los países ricos vivir confortablemente de cara a la horrenda pobreza y tremendo sufrimiento de las sociedades pobres. Si el sufrimiento de la pobreza en general es debido a causas locales, entonces nuestra única preocupación moral es la que Rawls apunta:

presenta como deficiente debe tener un carácter intrasistémico, es decir, debe apuntar al rediseño de las principales instituciones sociales a la luz de principios de justicia adecuados. Desde esta perspectiva, la idea de un principio de justicia distributiva global no sólo se encuentra descontextualizada, pues en el orden internacional no existe una estructura social básica que dé sentido a la idea de cooperación social como esquema de ventaja colectiva a nivel global, sino que se torna ineficaz.

A estas ideas Rawls suma en *LP* otra bastante interesante. En efecto, en *LP* se introduce una suerte de principio de responsabilidad de cada pueblo por las deficiencias que puedan presentar en el diseño de su estructura social básica y, como consecuencia de ello, por el menoscabo material que dichas deficiencias producen para la población.<sup>638</sup>

La confluencia de los supuestos que hemos indicado, el proyecto de la obra, y las creencias sobre el origen de las desigualdades económicas a nivel global, pensamos, conducen a Rawls a descartar, de manera coherente, un principio de justicia distributiva global.

Ahora bien, el rechazo de un principio distributivo o re-distributivo de

si y cuánto debemos 'asistirlos'." Thomas Pogge , "Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together", en RLPRU, p. 217.

638 .- Esto se desprende de los ejemplos que proporciona en la obra para justificar las diferencias que en el tiempo pueden llegar a producirse entre pueblos similares respecto de su desarrollo económico y social, que no constituyen ningún tipo de injusticia. Vid. en este sentido LP2, pp. 117-118, donde Rawls ilustra, mediante dos situaciones hipotéticas, la improcedencia de la aplicación un principio de justicia distributiva global como el propuesto por Beitz. Los ejemplos que Rawls propone son: i.- dos pueblos liberales o decentes que por decisiones internas deciden incrementar o disminuir sus tasas de ahorro; ii.- dos pueblos liberales o decentes que por decisión interna deciden aumentar o disminuir su tasa de natalidad. En uno y otro caso, Rawls muestra que al cabo de unas cuantas generaciones uno de dichos pueblos será más rico. Pero, en ese evento, aplicar un principio de justicia distributiva global es inaceptable. Lo interesante de los ejemplos, pensamos, es el fundamento que Rawls esgrime para descartar un principio de justicia distributiva global: cierta responsabilidad de los pueblos. "Dado que ambas sociedades –escribe- son liberales o decentes, y sus pueblos libres y responsables, y capaces de tomar sus propias decisiones, el deber de asistencia no requiere gravar al primero (se refiere al pueblo que se ha enriquecido), ahora más rico, mientras que un principio igualitario global sí" LP2., p, 118. Conforme la lectura rawlsiana, Beitz, equivoca el argumento toda vez que no repara en dos cosas: un principio de justicia distributiva global aplicado a los pueblos sin previamente corregir las deficiencias a nivel de diseño político interno no tendrá jamás el resultado esperado. Aplicado, por otra parte, en un esquema de cooperación internacional entre pueblos liberales o decentes, al modo como se aplica el principio de diferencia en la sociedad doméstica, es decir, sin término, producirá el efecto contrario al perseguido: una injusticia evidente. Volveremos sobre este punto en 4.2.5.

justicia global no supone que Rawls acepte las condiciones globales en curso como un hecho que no es susceptible de modificación alguna. Es más, *LP* específicamente se hace cargo, en la parte no ideal de la teoría, de las llamadas sociedades sujetas a condiciones desfavorables, que les impiden hacerse cargo racionalmente de sus propios asuntos y participar plenamente en una sociedad de pueblos bien-ordenados. Es frente a ellas que la comunidad internacional de pueblos liberales y decentes se encuentra en el deber de actuar. Sin embargo, Rawls insiste en que la solución que demandan estas sociedades no supone la implementación de un principio de justicia distributiva o re-distributiva a nivel global, sino una estrategia política correctiva de las estructuras sociales mismas de dichas sociedades. Puede que esa estrategia demande invertir recursos materiales en el tiempo, pero en realidad no tiene como norte la igualdad económica de los pueblos sino simplemente la eliminación de las causas efectivas que impiden a algunos de ellos formar parte de la sociedad de pueblos como miembros de pleno derecho. Es hacia este objetivo específico que se encamina la propuesta rawlsiana del deber de asistencia.

#### 4.2.2.- *El deber de asistencia*<sup>639</sup>

El deber de asistencia, como acabamos de indicar, opera en el ámbito de la teoría no ideal. En efecto, el supuesto de aplicación de este deber viene dado por la existencia de sociedades afectadas por condiciones desfavorables, tanto materiales como humanas. Rawls denomina a estas realidades “sociedades agobiadas” (*burdened societies*) y las caracteriza como aquellas que, sin ser ni

---

639 .- La idea de un deber de asistencia elevado a la categoría de principio del derecho de los pueblos es, tal vez, la novedad más significativa en relación con la obra de 1993. Con todo, en LP1 Rawls había dibujado conceptualmente la idea desde una doble perspectiva. Por un parte, ciertos deberes de asistencia podían ser acordados por los pueblos liberales y decentes para hacer frente a una situación transitoria de carencia de medios materiales en un pueblo que impidieran la satisfacción de sus necesidades básicas. En este caso los deberes de asistencia se parecen mucho a reglas de auxilio recíproco entre los pueblos (LP1, p. 47). Por otra parte, a propósito de las sociedades agobiadas por condiciones desfavorables, Rawls había introducido, como idea correctiva a la imposibilidad de un principio de justicia distributiva, la noción de ciertas obligaciones y deberes asistenciales en un sentido muy similar a lo que luego será el deber de asistencia como principio del derecho de los pueblos (LP1, p. 63).

agresivas ni expansivas, carecen de tradiciones políticas y culturales, de capital humano y conocimientos técnicos y, comúnmente también de recursos materiales y tecnológicos suficientes para estar “bien ordenadas”.<sup>640</sup>

Es frente a estas sociedades (y no otras) que surge un deber de asistencia por parte de los pueblos bien ordenados. El objetivo preciso de ese deber es hacer posible mediante una adecuada asistencia (no sólo económica) que abandonen su condición de marginalidad para poder integrarse de buena manera en la sociedad bien ordenada de pueblos liberales y/o decentes. En tal sentido Rawls es categórico: el deber de asistencia no expresa un ideario económico igualitario, no pretende ser un principio de justicia distributiva a nivel global que regula y elimina las desigualdades económicas y sociales entre los pueblos. El deber de asistencia tiene por objeto específico eliminar las condiciones que impiden que estos pueblos puedan formar parte de una sociedad de pueblos como miembros autónomos de la misma.

Desde esta perspectiva Rawls piensa que el deber de asistencia 1) debe orientarse de manera efectiva hacia un *objeto*, 2) debe propender a erradicar *las causas reales de la marginalidad* y, por último, 3) debe hacer explícita *una finalidad* que sirva como criterio para evaluar la efectividad de la asistencia y señale el límite del deber mismo. La respuesta que da a esas tres exigencias precedentes proporciona las directrices que, según Rawls, ha de seguir el deber de asistencia.

*Ad 1.* El *objeto* preciso que Rawls le asigna al deber de asistencia es el de realizar y preservar instituciones justas o decentes en la sociedad afectada por condiciones desfavorables. En tal sentido, el deber de asistencia no guarda relación directa con el incremento de riqueza de una sociedad o un grupo o clase dentro de una sociedad. Tampoco realiza un principio de justicia distributiva orientado a eliminar las desigualdades entre los pueblos o entre los diferentes grupos o clases de individuos dentro de una sociedad. En *LP* el deber de asistencia tiene un cometido similar al principio de ahorro justo a nivel doméstico. El propio Rawls lo dice explícitamente.<sup>641</sup>

---

640 .- Vid., LP2, p. 106.

641 .- Ya hemos hablado de manera detallada sobre el principio de ahorro justo en el ámbito doméstico; por ello no volveremos en detalle sobre el particular. Sin embargo, no deja de ser interesante pensar que el “deber de asistencia” no sólo comparte con el principio de

*Ad 2.* El deber de asistencia debe orientarse, pues, a erradicar las *causas reales* de la marginalidad. Sabemos por las páginas precedentes que *LP* se inscribe dentro de lo que se ha denominado “teorías sociales” de la justicia. Por lo mismo no sorprende que Rawls señale como factores determinantes de la marginalidad de las sociedades las deficiencias estructurales políticas, económicas y culturales.<sup>642</sup> De hecho, Rawls piensa que no es requisito necesario para el establecimiento y mantenimiento de instituciones justas un alto nivel de riquezas o de recursos. Esto no supone, como piensan los críticos, una simplificación del problema de la justicia global, sino todo lo contrario. En efecto, Rawls cree que es más complejo introducir reformas estructurales políticas, sociales y culturales en una sociedad en condiciones desfavorables que la mera inyección de recursos.

Para lograr una solución armónica del problema (reforma estructural), Rawls de manera coherente conecta la noción de deber de asistencia con la idea de derechos humanos; pues “un énfasis en los derechos humanos puede

---

ahorro justo una similar finalidad (a saber, el establecimiento y mantenimiento de instituciones justas), sino que también puede suscitar problemas parecidos. En efecto, en su oportunidad vimos que el principio de ahorro justo puede eventualmente entrar en conflicto con el principio de diferencia (u otro afín de igual orientación). Pero esto que es cierto a nivel doméstico adquiere ribetes aún más complicados a nivel global bajo la figura del deber de asistencia. De alguna manera los recursos materiales y humanos destinados a cumplir con el deber de asistencia suponen una merma a nivel interno ya no sólo del principio de diferencia (u otro afín), sino además del propio principio de ahorro justo. Y si esto es así, por qué razón las partes en una hipotética segunda posición original habrían de acordar un deber de asistencia que no presupone un marco de cooperación social (en su sentido técnico). Rawls se da cuenta de este problema y lo resuelve mediante el siguiente razonamiento. Es verdad que en el ámbito internacional es más difícil establecer vínculos de afinidad entre los diferentes pueblos que entre los miembros de un mismo pueblo, pues estos lazos generalmente surgen y se desarrollan en el seno de instituciones políticas y sociales compartidas. Pero no es menos cierto que el desarrollo de una cierta “amistad cívica”, dentro de cada régimen político particular liberal o decente, ha sido una conquista gradual del sistema. Así como en un primer momento la tolerancia religiosa apareció como un mero *modus vivendi*, y sólo con el paso del tiempo se reconoció como principio de moralidad política, es perfectamente posible pensar, a nivel de una sociedad de pueblos, que aunque al principio cada uno de los actores internacionales actúe conforme a sus propios intereses, con el tiempo la práctica habitual generada en una sociedad bien ordenada de pueblos los haga capaces de actuar desde una perspectiva de principios. Eso sí, en ese momento la idea de un deber de asistencia, elevada a la categoría de principio, ya no demanda la noción de afinidad ni la de cooperación social en sentido estricto. Vid., LP2, p. 113.

642 .- Las aseveraciones de Rawls, con todo, no carecen de fundamento. De hecho él refrenda sus ideas apelando a las investigaciones sobre la pobreza y el hambre realizadas por Amartya Sen, Jean Drèze y Partha Dasgupta. Vid., LP2, nota al pie número 35.

servir para cambiar los regímenes ineficientes y la conducta de gobernantes que han tenido poca sensibilidad sobre el bienestar de su propio pueblo.”<sup>643</sup> La idea es sencilla. La progresiva incorporación al acervo cultural de una sociedad afectada por condiciones desfavorables del conjunto de derechos humanos (de contenido mínimo) exigidos por *LP*, necesariamente redundará en un rediseño de las principales instituciones sociales y en un cambio de mentalidad de los miembros de la comunidad política. Estos cambios, con el tiempo, hacen posible un buen funcionamiento institucional que permite la superación definitiva de las circunstancias desfavorables.

*Ad 3.* Llegados a este punto, la tercera guía que sirve de orientación al establecimiento del deber de asistencia es la fijación de una línea de corte o un *límite* al deber de asistencia. Rawls cree que la gran ventaja que presenta su propuesta a nivel global es precisamente que ella contiene un objetivo preciso (modelación de las estructuras sociales, políticas y económicas) y un límite definido: el efectivo establecimiento de instituciones justas o decentes que permiten a una sociedad abandonar el estado de marginalidad e integrarse en derecho en una sociedad bien ordenada de pueblos. Alcanzado este objetivo, sostiene Rawls, ya no rige el deber de asistencia.

Para terminar la exposición sobre la concepción rawlsiana del deber de asistencia haremos una referencia al modo de ponerlo en operación. En *LP* no existe un tratamiento sistemático en torno a la implementación del deber de asistencia; sin embargo, una lectura atenta del opúsculo permite inferir que la asistencia puede ser realizada ya de manera individual, por un pueblo liberal o decente, ya de manera colectiva, por un grupo de ellos, y puede ser canalizada por una organización internacional o por un conjunto de ellas. La única limitación que aparece clara en su implementación (además de los límites que impone su objeto y punto de corte) es la de no poder utilizarlo para el establecimiento de instituciones liberales de naturaleza democrática. Esto, pensamos, se desprende del párrafo 11 sobre el procedimiento a seguir en el derecho de los pueblos. Específicamente en el apartado 11.3, Rawls se pronuncia en contra de la utilización de incentivos económicos para la conversión de un régimen (decente) en liberal. Explícitamente señala que, para

---

643 .-LP2, p. 109.

un pueblo liberal, más importante que la conversión de un pueblo decente en liberal es la superación de las condiciones que impiden a una sociedad marginada lograr su plena autonomía a fin de formar parte de una sociedad bien ordenada de pueblos, sean estos liberales o decentes.<sup>644</sup>

#### 4.2.3.- *Las objeciones de los críticos*

Tal vez la síntesis que ofrece Rex Martin sobre las carencias de *LP* en relación a la posibilidad de un principio de justicia global nos sirva para ordenar los diferentes argumentos que se han ensayado como correcciones a la teoría rawlsiana sobre el particular. Martin señala cinco aspectos presentes en *LP* que, en alguna medida, determinan la exclusión de un principio de justicia distributiva global: **i.-** la primacía de la idea de “pueblo” sobre la de “persona”; **ii.-** el desconocimiento de la interdependencia económico-estructural de las sociedades en el actual contexto internacional; **iii.-** el desconocimiento de la existencia efectiva de un orden internacional actualmente en curso; **iv.-** la privación de la función de “orientación” de los principios de justicia, que hace que en el contexto internacional se conciban más como meras reglas de conducta aceptadas por los pueblos que como criterios modeladores y fundacionales de una posible comunidad global; finalmente, **v.-** la negación en el ámbito internacional de algunas de las más importantes ideas contenidas en *Theory* y *Political Liberalism* respecto de la noción de justicia distributiva.<sup>645</sup>

Este último aspecto merece ser destacado. En efecto, mucho antes de que Rawls se pronunciase sobre la cuestión de la justicia global, Charles Beitz en su obra *Political Theory and International Relations* de 1979 había ensayado una proyección a nivel internacional de las ideas presentes en *Theory*. Y sólo un año después de la aparición de la primera versión de *LP*, un discípulo de Rawls, Thomas Pogge, publicaba “*An Egalitarian Law of Peoples*” (1994), un estudio en el que proponía una solución al problema de la justicia global a partir de *A Theory of Justice*. Rawls, al momento de la redacción definitiva de *LP*,

---

644 .- Vid., LP2, pp. 84-85.

645 .- Vid., Rex Martin, “Rawls on International Distributive Economic Justice”, RLPRU, p. 228.

conocía los trabajos de Beitz y Pogge y, sin embargo, fue explícito a la hora de tomar distancia de los mismos. De hecho, todo el párrafo 16 de la tercera parte de la obra está dedicado a refutar las ideas de Beitz y Pogge.

Para comprender la polémica entre estos “rawlsianos cosmopolitas” y el propio Rawls es menester que nos detengamos en sus respectivas propuestas. Hecho eso, revisaremos la crítica que se les hace en *LP*.

Ambos pensadores, creemos, comparten ciertas ideas respecto al punto de partida de cualquier teoría de las relaciones internacionales desde la perspectiva de la justicia. Para ambos es la persona humana, y no el “pueblo” quien ha de estar al centro de la reflexión política internacional; ambos piensan, además, que en el orden global sí existe una suerte de estructura económico-política básica, que no hay que confundirla con la idea de un “Estado Global”; finalmente, creen que de realizarse el ejercicio conjetural de selección de principios de justicia internacional en una hipotética posición original diseñada para tal efecto, algún tipo de principio de justicia distributiva sería necesariamente elegido por las partes, concebidas como representantes de los individuos. *Ambos autores pensaban además que a todas estas conclusiones es posible arribar partiendo de una lectura atenta de Theory*. En este sentido su argumentación *contra* Rawls era al mismo tiempo una argumentación *desde* Rawls.

Con todo, es precisamente respecto del tipo de principio de justicia distributiva que sería elegido en la posición original donde comienzan las diferencias entre Beitz y Pogge.

#### 4.2.3.1.- *Beitz y su crítica a LP*

En su *Political Theory and International Relations* Beitz propone dos tipos de principios referidos a los problemas de justicia global. Ambos principios son presentados como congeniales con la teoría de Rawls, aunque éste no los patrocina e, incluso, los rechaza. Estos principios son el de “redistribución de recursos” y el de “diferencia global”. A fin de comprender la naturaleza de tales principios y el razonamiento que a ellos conduce, no está de más que nos detengamos un momento en este importante trabajo.

Como ya hemos indicado, Beitz es un rawlsiano cosmopolita, y como tal toma *Theory* como punto de partida de su indagación. Sin embargo, en materia de relaciones internacionales Beitz explícitamente pretende ir más allá de Rawls. La razón es muy simple: en su opinión la concepción atomista del Estado rawlsiano y los limitadísimos principios internacionales propuestos en *Theory* no sirven para dar cuenta de las relaciones entre los diferentes actores del dominio internacional.

Una de las principales deficiencias de *Theory*, a juicio de Beitz, es haber usado un concepto demasiado restringido de “cooperación social”. La restricción de este concepto se expresa en dos dimensiones. Por una parte, en *Theory* la cooperación social se entiende circunscrita al ámbito doméstico, en el que existe una estructura básica social asegurada por la existencia de un Estado. Por otra parte, la idea misma de cooperación social se relativiza como propiedad de un cierto contexto social, asociada al sentido de justicia que produce el funcionamiento de las instituciones de una sociedad bien ordenada sólo respecto de sus propios miembros. Además de lo anterior, Beitz cree que las cuestiones de justicia (sobre todo a nivel global) no siempre se relacionan única y exclusivamente con lo que él denomina “factores humanos”, incluyendo aquí la idea de cooperación social. En efecto, hay factores o contingencias naturales que, sin tener relación alguna con la idea de cooperación social, son determinantes a la hora de resolver cuestiones de justicia.

Empezando por este último punto, Beitz piensa que ya en *Theory* Rawls admitía que una teoría de la justicia tenía que hacer frente a los resultados contingentes de la lotería natural. Por eso le resulta extraño que Rawls, luego de establecer la analogía entre los individuos y los Estados, no hubiese reparado en la necesidad de un principio de justicia global tendente a evitar las injusticias que provienen de factores naturales. Por esta razón cree que, de verificarse una hipotética posición original entre los representantes de los diferentes Estado, con las respectivas constricciones formales y el consabido velo de la ignorancia, uno de los principios que sería elegido sería el de redistribución de recursos (naturales), a fin de evitar que la privación significativa de ventajas naturales se convierta en insalvable impedimento para lograr una sociedad bien ordenada.

Pero Beitz va más allá. Aunque sea posible extraer de *Theory* un principio de redistribución de recursos, esto no libera a la teoría de sus problemas. En efecto, el problema con la idea rawlsiana sobre las relaciones internacionales radica en su inapropiada concepción de los actores del ámbito internacional, al menos en un mundo con economía globalizada. Éstos, a diferencia de lo que piensa Rawls, no son entidades autárquicas, sino interdependientes. Más significativo aún, es imposible pensar en el orden internacional el problema de la justicia sin considerar cómo las acciones de unos Estados influyen de manera determinante en las de otros.

En este sentido, también resulta inadecuada la restrictiva noción de cooperación social que maneja *Theory*. En realidad, no es necesario pensar en la figura de un Estado global, o una comunidad universal o cualquier otra idea de igual cariz para verificar que en dominio internacional existe de hecho un complejo sistema de relaciones mutuas e interdependencias económicas. La cooperación social, entendida ahora como las ganancias relativas obtenidas por la interacción de los sujetos internacionales, demanda, eso sí, un principio diferente al de redistribución de recursos. Este principio, piensa Beitz, no es otro que el principio rawlsiano de diferencia, pero ahora a nivel global.

En todo caso Beitz reconoce que para la implementación de este último principio habría que introducir algunas alteraciones. La más importante de ellas es que a nivel global el principio de diferencia adquiere una naturaleza “redistributiva” y no fundamentalmente “distributiva” como en *Theory*.

En resumen, para Beitz dos son, entre otros, los principios de justicia internacional que los representantes de las partes en la posición original habrían de acordar: **i.**- un principio de redistribución de recursos naturales, conforme al cual, se pretende inhibir los efectos distributivos de las contingencias naturales y, **ii.**- un principio de diferencia global, de acuerdo con el cual las desigualdades económicas producidas por la interacción de los diferentes sujetos del orden internacional sólo son aceptables en la medida en que redunden en beneficio de los más débiles.<sup>646</sup>

En 1999 en un pequeño artículo titulado “*Social and Cosmopolitan*

---

646 .- Vid., Beitz, *Political Theory*, Op.cit., pp. 128-129, 132-133, 137-138, 142, 150-152, 156.

*Liberalism*", Beitz volvió a exponer sus puntos de vista sobre el particular. Sólo que ahora sus críticas (básicamente idénticas a las de 1979) se dirigieron en contra de *LP*.

Beitz señala que *LP*, al adscribirse al ideario de las que él denomina "teorías sociales de la justicia", simplifica de manera inaceptable las relaciones internacionales. En efecto, Rawls no sólo estima que los únicos actores del dominio internacional son los pueblos, sino que además los concibe como autárquicos e independientes, entendiendo que son responsables de sus designios socioeconómicos y que demandan principios de justicia específicos, que hacen caso omiso de los individuos que los integran. Pero esta limitada comprensión del problema de la justicia en las relaciones internacionales, piensa Beitz, impide a Rawls ver con claridad, por una parte, que en el panorama internacional se aprecia con fuerza la existencia de un intrincado sistema de interdependencias económicas que inciden de manera directa en los niveles de inequidad y pobreza global (de hecho la peor distribución de recursos económicos se verifica a nivel global y no doméstico); y, por otra, que hay también una significativa cantidad de instituciones internacionales que en su conjunto forman una verdadera estructura político-económica a nivel global. En este contexto de interdependencia se ha ido forjando en el tiempo una verdadera "sociedad civil internacional" que demanda la consagración y respeto de ciertos derechos a nivel universal.

En el contexto precedente los argumentos de *LP* pierden fuerza. Es inconcebible desde la perspectiva contemporánea sostener una teoría atomizada de las relaciones internacionales. Menos aún, construir argumentos basados en la idea de que los pueblos son enteramente responsables de su devenir económico. Esto último por varias razones. En primer lugar, aunque las políticas de un pueblo afectan, de hecho, a la situación económica de la comunidad política en cuestión, de ello no se sigue que las relaciones internacionales no tengan una igual o superior influencia en estas materias. En segundo lugar, la consagración de uno o varios principios de justicia redistributiva a nivel global, aun cuando no constituyese una solución al problema de la marginalidad económica de algunos pueblos, no por ello ha de ser descartada de antemano. De alguna manera, las teorías sociales de la

justicia global toman *una* causa posible de la pobreza (falta de correcto diseño institucional) como si fuese *la* causa de la misma, capaz por si sola de explicar enteramente el fenómeno. En tercer lugar, no es moralmente admisible un principio de responsabilidad colectiva de un pueblo por las decisiones adoptadas por sus gobernantes; cuestión más dramática aún en aquellos regímenes gobernados de manera totalitaria o no del todo democrática (donde, por cierto, habría que incluir a los pueblos decentes). Este principio de responsabilidad (implícito en *LP*) admite un conjunto de críticas. **i.-** No es verdad que en un sistema de interacción económica global como el actual la causa de la pobreza doméstica sea simplemente un problema de diseño de la estructura básica social del pueblo afectado por condiciones desfavorables; **ii.-** incluso a nivel doméstico, la idea de responsabilidad no exime a la comunidad política de ir en socorro de aquellos que (voluntariamente o no) forman el grupo de los “menos aventajados”; **iii.-** en el caso de un pueblo empobrecido por políticas y prácticas económicas inapropiadas, no es sensato adjudicar la responsabilidad por las mismas a sus habitantes, quienes más bien son “víctimas” de su destino que artífices del mismo. Por último, **iv.-** tampoco es adecuado considerar a los “pueblos” como sujetos capaces de una responsabilidad en el tiempo, al modo como lo pueden ser las personas naturales. Esto es más evidente aún en el caso de las sociedades sometidas a regímenes dictatoriales.<sup>647</sup>

En resumen, Beitz considera insatisfactoria la visión de Rawls sobre las relaciones internacionales, tanto la esbozada en *Theory* como la consagrada en *LP*. Sin embargo, cree que a partir de las ideas de Rawls es posible arribar de manera coherente a ciertos principios de justicia internacional, eso sí, de naturaleza redistributiva,<sup>648</sup> que hacen justicia una manera más apropiada al

---

647 .- Vid., Beitz, “Social and Cosmopolitan Liberalism”, Op.cit., pp. 516-517, 520-527.

648 .- No es el tema de esta investigación la teoría de Beitz; sin embargo, nos parece prudente advertir una cuestión no menor en su discurso. La conceptualización de un principio global de diferencia de naturaleza “redistributiva” no sólo escapa a la concepción de *Theory* en cuanto a la “extensión” del principio; sino que la idea misma se ve alterada en esencia toda vez que el principio de diferencia en *Theory* es “distributivo”; señala la forma en que han de repartirse los derechos y cargas públicas dentro de la estructura social; es él mismo un elemento de diseño estructural y no de corrección. Es cierto que en *Political Liberalism* Rawls mismo comenzará a entender este principio como uno de naturaleza redistributiva; pero esta idea, insistimos, era ajena a *Theory*.

actual escenario internacional y constituyen una propuesta de solución a los graves problemas de inequidad a nivel global.

#### 4.2.3.2.- *La lectura crítica de Pogge*

Al igual que Beitz, Thomas Pogge no comparte el planteamiento de Rawls sobre el problema de la justicia internacional. Y, en tal dirección, no son pocos los trabajos que ha dedicado al tema.<sup>649</sup> En la versión definitiva de *LP* Rawls hace una alusión crítica sólo a su idea de “dividendo global de recursos” (GRD, por sus siglas en inglés). Sin embargo, pensamos, no se comprenden bien la propuesta de Pogge si simplemente se la expone fuera del contexto en el que se genera. De hecho, ni siquiera resulta tan evidente que el texto que comenta Rawls (“*Human flourishing and Human Rights*” de 1999) sea el más indicado para dar cuenta de las ideas de su crítico.

La lectura de un trabajo previo de Pogge del año 1994, titulado “*An Egalitarian Law of Peoples*”, permite ver de qué manera este autor disecciona *LP*<sup>650</sup> desde una perspectiva crítica, mostrando cómo, conforme a su interpretación, Rawls se distancia de su propio ideario liberal en materia de relaciones internacionales.

Según Pogge, en el programa original de *Theory* es posible encontrar al menos tres elementos que proporcionan a la teoría un marcado carácter igualitario. De hecho, estos tres elementos se extraen de los principios de justicia propuestos: el de igual libertad; el de igualdad de oportunidades y, por último, el principio de diferencia. Estos tres principios (de naturaleza igualitaria), además, forman parte del diseño ideal de la teoría. En este último sentido, su función no sólo se limita a dar una respuesta deontológica a las cuestiones sobre justicia social, sino también a servir como criterio de evaluación de las

---

649 .- En la exposición que sigue, tendremos a la vista los siguientes trabajos de Pogge: “*An Egalitarian Law of Peoples*”, *Philosophy and Public Affairs*, nº 23, 1994 (en adelante ELP); “*Human Flourishing and Universal Justice*”, *Social Philosophy & Policy*, Vol. 16, nº 1, winter 1999 (en adelante HF); “*Do Rawls’s Two Theories of Justice Fit Together*”, en *Rawls’s Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006 (en adelante TT). Y *World Poverty and Human Rights*, Second Edition, Polity, Cambridge, 2008 (en adelante WP).

650 .- Obviamente Pogge se está refiriendo a la primera versión de *LP*; sin embargo las críticas que a ella hace son del todo aplicables a la versión definitiva.

prácticas políticas de una sociedad en curso.<sup>651</sup>

Es precisamente esta función crítica la que permite poner de manifiesto las carencias de un orden doméstico (e internacional) desde la perspectiva de una teoría de la justicia.

Para empezar, Pogge advierte que *LP* no repara en estos tres elementos en su conjunto. Esta estrategia parece indicar que los principios de justicia doméstica no tienen cabida en el orden internacional, como de hecho el propio Rawls advierte en *Theory*. No obstante ello, no hay en *LP* ningún tipo de razonamiento o fundamentación para descartar la adopción a nivel global de unos principios de justicia distributiva equivalentes en orientación igualitaria a los principios que se aplican al caso doméstico. De hecho, únicamente se descarta de manera explícita la aplicación del principio de diferencia (o uno similar a aquél) en el orden internacional. ¿Por qué descartar otro principio de justicia distributiva a nivel global?

El rechazo de un principio de justicia distributiva a nivel global se explica, entre otras razones, por la toma de posición que adoptó Rawls frente al tema en *LP*. En *Theory*, sección 56, Rawls ya había ensayado una extensión a nivel internacional de la teoría. En ella Rawls, puesto en el trance de concebir la posición original en la que se acordarían los principios del derecho de los pueblos, parecía barajar tres enfoques que Pogge designa como R1, R2 y R3. En R1, los representantes de la segunda posición original son considerados “personas”; en R2, en cambio, las partes en la segunda posición original son considerados “representantes de los Estados” y eligen en razón de los intereses de aquéllos. En R3, finalmente, Rawls adhiere a la idea de que en la segunda posición original, las partes, adoptarán principios de justicia internacional presentes en el acervo cultural con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial, tal como los esboza James Brierly.

Claramente existe una tensión entre R1 y R2, que *LP* resuelve optando por R2. Es precisamente este paso el que no comparte Pogge. Las razones para ellos son variadas.<sup>652</sup>

Pogge piensa que partiendo de los mismos supuestos que propone

---

651 .- Vid., ELP, pp. 195-196.

652 .- Vid., ELP, pp. 205-206.

Rawls (que él no comparte del todo) es posible arribar a un resultado muy diferente del propuesto en *LP*. En efecto, aceptando la idea de una “segunda posición original”, es decir, que los sujetos internacionales son “los pueblos” y no los individuos, y que las fronteras territoriales y su establecimiento son elementos significativos al momento de elaborar una teoría de la justicia internacional, no resulta para nada claro que los representantes de los pueblos hayan de optar por un derecho internacional de carácter no igualitario. A esta conclusión se arriba por la sencilla razón de que no resulta razonable que dentro de los “intereses de los pueblos” no se encuentre el de la satisfacción de condiciones materiales mínimas de sus miembros. En este sentido, puestas a elegir en la posición original, las partes razonablemente elegirían uno o varios principios de justicia distributiva global.<sup>653</sup>

Pero, ¿por qué Rawls no consideró la posibilidad de algún principio de justicia distributiva a nivel global? Pogge piensa que algunas de las razones que llevaron a Rawls a rechazar esa posibilidad hay que buscarlas en los diferentes desplazamientos que se observan en *LP* en relación al proyecto original de *Theory*.

Varios son los cambios que se aprecian en *LP* en relación a *Theory*. En primer lugar, el centro de la reflexión sobre una teoría de la justicia no son ya los individuos sino los pueblos. Estos últimos, a diferencia de las personas naturales, tienen intereses propios, no necesariamente coincidentes con los de aquellas. Esta primera asimetría conduce a Rawls a descartar a nivel global un principio de justicia de naturaleza cosmopolita. En segundo lugar, el enfoque

---

653.- Pogge, siguiendo el derrotero de *Theory*, propone en esta época la selección de un principio de justicia a nivel global que él denomina “impuesto global a los recursos” o “GRT” (por sus siglas en inglés). Este impuesto grava el consumo de ciertos recursos y los costos asociados a tal consumo (contaminación y consumición de los recursos no renovables). Para su implementación no se requiere nada parecido a un Estado Global, pues basta un simple control difuso ejercido por los miembros de la comunidad internacional. Un impuesto así iría en beneficio directo de los más pobres (individuos menos favorecidos por el tráfico internacional). El impuesto, eso sí, expresa un verdadero principio de justicia y, en tal sentido, no es una mera manifestación de la “caridad” a nivel internacional. Según Pogge, sólo con aplicar un GRT de un 1% a las economías más poderosas del orbe, en cuestión de unos pocos años la miseria en el planeta se vería disminuida de manera sustantiva. Pogge, más adelante sustituirá la idea de un GRT, por la de un principio de Dividendo Global de Recursos, con lo que reemplaza la idea de “consumo” por la de “dividendos” en lo que a la explotación de recursos se refiere. En la nueva propuesta de Pogge, así, lo que se grava es la utilidad por la explotación y no el consumo. Vid., Cap. VIII de WP.

precedente del problema, conlleva dos consecuencias igualmente significativas para la teoría: por una parte, siguiendo dentro de la senda abierta por *Political Liberalism* se impone como principio rector de las relaciones internacionales la idea de pluralidad y diversidad de pueblos y diseños políticos (dentro de ciertos márgenes) y, por otra, en razón de las ideas de autonomía y autodeterminación de los pueblos se establece una suerte de principio de responsabilidad por el devenir socioeconómico del pueblo a lo largo del tiempo (teoría social de la justicia internacional).<sup>654</sup> Con todo, en este contexto Rawls va más allá tanto de *Theory* como de *Political Liberalism*, toda vez que introduce, a nivel de diseño de sistema, ideas propias de la aceptación y estabilidad de un orden internacional. Finalmente, en tercer lugar, todas estas variaciones, lo llevan a renunciar a la orientación liberal de la teoría en un sentido negativo. En efecto, es cierto que dentro de un sistema liberal se puede permitir que existan actores no liberales; pero lo que es inaceptable es que la existencia de actores no liberales implique la renuncia a la aplicación de principios liberales.

Y, sin embargo, es el propio Rawls quien señala que su objetivo es el desarrollo de una teoría realístamente utópica, y no meramente realista. El material del que se ocupa la teoría (¡y la práctica!) política, el mundo social, es modelable y no se encuentra definitivamente estructurado de manera causal (al modo de la naturaleza física). Y esta peculiaridad del orden político (doméstico e internacional) nos libera de la necesidad de aceptar el status quo como punto de partida de la reflexión.

Pogge estima que los sucesivos desplazamientos de la teoría rawlsiana a nivel global se deben a una inadecuada comprensión de la realidad internacional y de los actores de la misma. El mundo, piensa Pogge, se ha tornado cada vez más interdependiente y no hay razón alguna para pensar que en el futuro esta interdependencia vaya a decrecer, sino todo lo contrario. En un mundo interconectado socioeconómicamente como el nuestro, las ideas de un sujeto de derecho internacional caracterizado como autónomo e independiente, autodeterminado y autosuficiente son del todo inadecuadas. No cabe duda de que avanzamos a algo muy parecido a una “sociedad global”. Eso no quiere decir que ésta adquiera la forma de un Estado Global que

---

654 .- Vid., TT, pp. 217-221.

concentre la coacción a nivel planetario. Ello probablemente no sea posible, pero tampoco es necesario. En este contexto no son las sociedades las que demandan una consideración sobre las cuestiones de justicia, sino los individuos que las integran. En tal dirección, un principio de justicia distributiva global –como el “dividendo global de recursos” o GRD (por sus siglas en inglés) propuesto por él– se presenta como una consecuencia necesaria para una teoría que pretende establecer principios de justicia a nivel internacional partiendo de la base de cómo es y cómo debiese ser el mundo dada la interdependencia de sus habitantes.

En “*Human flourishing and universal justice*” Pogge explica que un principio de justicia global como el propuesto por él surge como una consecuencia lógica de poner en el centro de la reflexión sobre la justicia la idea de “derechos humanos” y los diferentes elementos que son necesarios para su garantía y efectivo ejercicio.<sup>655</sup> Por eso, la extrema flexibilidad que presenta *LP* en materia de derechos humanos (de contenido mínimo), afecta también a la posibilidad de pensar un principio de justicia global como parte esencial de cualquier intento serio por regular las relaciones internacionales.

#### 4.2.4.- *La respuesta de Rawls a Beitz y Pogge*

Ya hemos expuesto unas líneas más arriba las principales razones que llevan a Rawls a rechazar un principio de justicia distributiva global y a afirmar un deber de asistencia. A estas ideas hay que agregar otras que guardan directa relación con las propuestas específicas de Beitz y Pogge.

La propuesta de Beitz le parece a Rawls insatisfactoria. *En primer lugar*, la idea de un principio de redistribución de recursos presenta dos problemas. Por una parte, Beitz no dice cómo habría de realizarse la supuesta redistribución de recursos, cuestión que demanda la adopción de ciertos principios y la existencia de determinadas instituciones que Beitz no llega a precisar. Por otra, no hay ninguna garantía de que un principio de esa naturaleza redunde en una mayor justicia a nivel global, pues de la inyección redistributiva de recursos no se sigue necesariamente el mejoramiento de las

---

655 .- Vid., HF, p. 360.

condiciones de vida de los miembros de una sociedad si no se verifica un cambio en su estructura socio-política. *En segundo lugar*, el establecimiento de un principio de diferencia global también presenta dos grandes inconvenientes. Por un lado, su implementación (al igual que la del principio de redistribución de recursos) tiene poco sentido en un mundo azotado por la pobreza y marginalidad derivadas de la falta de un adecuado sistema político institucional. Por otro lado, si mediante un principio adecuado se corrigieran las deficiencias estructurales de manera que un pueblo pudiese no sólo ganar en términos de recursos materiales sino también políticos, no resulta claro que deba existir un principio de diferencia global. En efecto, una vez superadas las condiciones materiales y estructurales que marginan a un pueblo no es necesario (incluso puede ser contraproducente) interferir en su desarrollo. La cuestión no es, como parece pensar Beitz, eliminar las diferencias económicas de los pueblos, sino las condiciones que impiden a los pueblos gestionar racional y razonablemente sus propios asuntos. Y esa es la cuestión que aspira a solucionar el deber de asistencia.

Respecto a Pogge, Rawls considera que aun cuando existen mayores puntos de contacto entre su propia teoría y la de su crítico, la gran diferencia estriba en que mientras él promueve una solución estructural que define de manera precisa *el objetivo* que persigue y *la duración* de la estrategia, la idea de Pogge sobre un “dividendo global de recursos” administrado por ciertos organismos no tiene ni un propósito adecuadamente definido ni un punto de corte preciso. En otras palabras, el objetivo “superación de la pobreza” (que informa los principios de Beitz y Pogge) no es el objetivo adecuado toda vez que no repara en las causas de la misma (causas político-estructurales y no solo materiales). Y, además, no señala cuándo ha de terminar de aplicarse; incluso si las causas de la marginalidad de un pueblo ya han sido superadas.<sup>656</sup>

Ninguno de los problemas precedentes, piensa Rawls, afecta a su propia propuesta: el deber de asistencia.

---

656 .- Vid., LP2, pp. 115-119. Con todo, los argumentos expuestos hay que situarlos dentro del contexto de las ideas de LP (vid., 4.2.1. del cuerpo de esta investigación). Para un análisis detallado de los argumentos esgrimidos por Rawls en contra de las ideas de Beitz y de Pogge véase S. Freeman, *Justice and the Social Contract*, Op. Cit., Cap. 8 y 9.

#### 4.2.5.- *Sobre la suficiencia del deber de asistencia en el orden global*

Aunque la presente investigación no trata sobre el deber de asistencia en particular, quisiéramos concluir esta sección señalando algunas reflexiones que suscita esta noción.

La idea de un deber de asistencia concebido como remedio a los problemas de injusticia global no es un mero trabajo de imaginación rawlsiana. De hecho, D. Jamieson, refiriéndose a la crisis alimentaria que azotó Etiopía en la década de los ochenta, ha señalado recientemente que “muchos académicos están ahora de acuerdo en que la principal causa de la hambruna no fue la sequía, sino *una política de gobierno* de reasentamiento forzoso, *una política* empleada como táctica para luchar contra los rebeldes secesionistas.”<sup>657</sup>

Este desplazamiento sobre la consideración de las causas de la pobreza ha conducido en los últimos años al abandono progresivo de lo que Jamieson, apoyándose en el concierto de Bob Geldof en ayuda de Etiopía, denomina “*LiveAid Conception*”. Ésta supone que el remedio a los problemas urgentes de pobreza y miseria pasa por la inyección de recursos humanos y materiales en los países azotados por dichas condiciones. Sin embargo, la experiencia ha demostrado que la mera inyección de recursos casi nunca soluciona los problemas de marginación de un país. Es el fracaso probado de esta concepción asistencial lo que ha motivado el desarrollo de la noción de “asistencia para el desarrollo”.<sup>658</sup>

---

657 .- Dale Jamieson, “Duties to the Distant: Aid, Assistance, and Intervention in the Developing World”, *The Journal of Ethics* (2005) 9: p. 155 (las cursivas son nuestras). Este autor añade otro dato interesante: “como parte de la conmemoración del vigésimo aniversario de la crisis alimentaria, un grupo heterogéneo de funcionarios, activistas y académicos reunidos en Addis Abeba, al final del encuentro emitieron una comunicación que comenzaba diciendo: ‘La hambruna de 1984-1985 fue de hecho una crisis política caracterizada por la guerra más que por la sequía’. Op.cit., p. 155. En la misma dirección, una tesis defendida por A. Sen, desde hace casi treinta años, es que las hambrunas están vinculadas a la falta de democracia. Vid., *Poverty and famines*, Clarendon, Oxford, 1982.

658 .- Jamieson apela a una frase de sentido común para dotar de contenido a esta idea: “dale a un hombre hambriento un pescado y se lo comerá saciando su apetito; enséñale a pescar y no tendrá nunca más hambre”. Jamieson nos entrega una lista interesante de autores que actualmente están investigando en esta dirección: Thomas W. Dichter, *Despite Good Intentions: Why Development Assistance to the Third World Has Failed*, Amherst: University of Massachusetts Press, 2003; M. Maren, *The Road to Hell: The Ravaging Effects of Foreign Aid and International Charity*, New York: Free Press, 1997. P. T. Bauer, *Equality, The Third World,*

Desde esta perspectiva, pensamos, elevar a la categoría de principio de derecho internacional un deber de asistencia no carece de significación e importancia. Sin embargo, incluso reconociendo las bondades de un principio de tal naturaleza queda pendiente una cuestión de gran trascendencia. ¿Es suficiente el deber de asistencia para generar un orden internacional *justo*?

Hay, pensamos, buenas razones para afirmar que el establecimiento de un orden internacional que propenda de manera justa a la satisfacción de las necesidades vitales de los individuos demanda algo más que un deber de asistencia. Pero ello no significa, en modo alguno, que el deber de asistencia no sea también necesario para construir un nuevo orden mundial. Sin embargo, insistimos, parece no ser suficiente. E incluso no lo sería pasado el umbral de corte que el propio Rawls señala.

En efecto, el propio Rawls reconoce que aun en el ámbito de una sociedad bien ordenada de pueblos pueden existir disparidades económicas entre los diferentes actores. Estas disparidades, al igual que en el caso doméstico, no necesariamente obedecen a injusticias. Para apoyar su tesis Rawls sostiene que las desigualdades *sólo* constituyen una injusticia cuando afectan a la estructura básica social de la sociedad de pueblos, a las relaciones entre los pueblos mismos y a las relaciones entre los pueblos y sus miembros. Esta situación, a su vez, se puede producir por una triple causa: **(i)** la extrema pobreza de un pueblo y/o sus miembros, **(ii)** la estigmatización de los pueblos (y sus ciudadanos) como sujetos de segundo orden en una sociedad de pueblos, con la consiguiente pérdida de sentido del propio valor y, **(iii)** la falta de equidad en los procesos de toma de decisión política dentro de una sociedad bien ordenada de pueblos.<sup>659</sup>

Sin embargo, ninguno de estos problemas se presenta en una sociedad bien ordenada de pueblos liberales y decentes, cuyos miembros son pueblos

---

*and Economic Delusion*, Cambridge: Harvard University Press, 1981. Para nosotros resulta evidente la conexión que existe entre la asistencia para el desarrollo y el deber de asistencia rawlsiano. Vid., Jamieson, Op.cit., pp. 158-162, y nota al pie número 20. Eso sí, no se trata de que una y otra sean enteramente equivalentes. De hecho, el deber de asistencia rawlsiano comporta mayores elementos de transformación política estructural que ideas referidas a implementación de técnicas productivas eficientes. Esta es la razón por la que el deber de asistencia se vincula directamente a la noción de derechos humanos.

659.- Vid., LP2, pp. 113-115.

bien ordenados. Es posible que muchos de esos pueblos hayan requerido de la aplicación de un deber de asistencia para alcanzar tal grado de desarrollo institucional, pero una vez llegados a ese punto no es necesario ningún otro medio correctivo.

Con todo, este escenario genera ciertas dudas. Es perfectamente posible pensar que con el tiempo un pueblo bien ordenado en virtud de de sus propias decisiones se empobrezca en relación a los otros. Rawls no descarta esa posibilidad, pero mientras haya cierta estabilidad institucional y la satisfacción de un mínimo económico social no hay en estricto rigor injusticia alguna que reparar.

Hay dos cosas, no obstante, que no resultan muy claras en el argumento de *LP*. En primer lugar, parece haber una cierta confusión entre la satisfacción de un determinado diseño estructural institucional y la efectiva posibilidad de satisfacer mediante ese esquema las necesidades materiales básicas de una sociedad. En otras palabras, Rawls sugiere que el desarrollo económico de un pueblo depende exclusivamente de su diseño político doméstico y, en tal sentido, en presencia de un pueblo relativamente bien ordenado pero pobre, no hay ninguna injusticia que reparar en el orden global. Es cierto que la estructura política doméstica y el desarrollo económico de un pueblo son ideas muy relacionadas e incluso interdependientes, pero bajo este supuesto, insistimos, es posible pensar en un pueblo institucionalmente bien ordenado y materialmente miserable. La cuestión en este caso sería ¿cómo se soluciona el problema económico de un pueblo bien ordenado? *LP*, al renunciar al establecimiento de un principio de justicia global deja esta cuestión a la responsabilidad del pueblo afectado. En segundo lugar, el argumento de Rawls funciona muy bien siempre y cuando se considere a los miembros de la sociedad bien ordenada de pueblos como relativamente autárquicos en sus relaciones políticas y comerciales. Esta idea subyace a los ejemplo que Rawls propone en *LP* para explicar cómo las desigualdades entre los pueblos no son necesariamente injustas.

Detengámonos sólo en uno de los ejemplos elaborados por Rawls para explicar cómo las desigualdades entre los pueblos, desde la óptica de *LP*, pueden estar justificadas. Supongamos dos pueblos liberales bien ordenados

que parten de una situación de desarrollo material parecida. A partir de un determinado momento el pueblo **A** decide voluntariamente controlar su población; mientras el pueblo **B** decide lo contrario. Al cabo de unas cuantas generaciones muy probablemente el pueblo **A** tendrá ingresos (por persona) mayores que los de **B**.<sup>660</sup> No hay razón, piensa Rawls, para que el pueblo **A** deba compensar al pueblo **B** por las consecuencias de decisiones que **B** tomó autónomamente. Ahora bien, un ejemplo así funciona sólo bajo las fuertes condiciones simplificadoras con que Rawls lo construye: que el punto de partida es el de un estado de desarrollo y riqueza similar entre ambos pueblos, y que no existe interdependencia entre los procesos de desarrollo económico de **A** y **B**. Pero en un mundo de interdependencia como el nuestro esas condiciones son irrealistas. Si, por el contrario, introducimos en el ejemplo la variable de que el punto de partida del ejercicio es el de una situación económica desigual manifiesta e inaceptable, o si suponemos que **A** controla de alguna manera los mercados de **B** (fijando, por ejemplo, el valor de los bienes y servicios) y, como consecuencia de ello, su moneda adquiere progresivamente en el tiempo más valor que la de **B**, el hecho de que al cabo de unas cuantas generaciones, tal como dice Rawls, **A** sea más rico que **B** no se debe al control del crecimiento poblacional sino a la falta de corrección del punto de partida o, en el otro caso, por el control económico que ejerce en relación al otro pueblo. Y el problema es que *LP* no entrega ninguna respuesta a esta situación.

Si se repara en los argumentos de *LP*, y en los problemas que nosotros pensamos presentan dichos argumentos, resulta que la omisión de un principio de justicia global se debe a la concepción que tiene Rawls sobre los actores internacionales y las relaciones políticas y económicas entre ellos. Se trata, como lo han hecho ver sus críticos, de una concepción atomista decimonónica, que concibe a los Estados como entidades autárquicas y enteramente independientes. En la realidad actual esta concepción, aunque teóricamente coherente, es irrealista. No nos detendremos nuevamente a revisar la crítica de Beitz y Pogge, con la que básicamente coincidimos. Una cosa distinta, por cierto, es si sus respectivas propuestas son o no las adecuadas.

---

660 .- Estamos parafraseando el "caso 2" de *LP2*, pp. 117-118.

En resumen, puesto que, al igual que los críticos de Rawls, pensamos que en el orden internacional sí existe una manifiesta interdependencia política y económica entre los actores internacionales, que esta interdependencia genera una cierta estructura básica supranacional y que esta intrincada estructura internacional es en gran medida responsable de los problemas de manifiesta injusticia que afectan a muchos pueblos sobre la tierra, no podemos compartir la idea rawlsiana de la suficiencia del deber de asistencia como principio exclusivo para la regulación de las relaciones económicas entre los pueblos. El principio es valioso pero insuficiente.

### **5.- Somero análisis del *ius ad bellum* y el *ius in bello***

Nuestro análisis de *LP* no estaría completo si no dijésemos unas breves palabras sobre el tratamiento que recibe el tema de la guerra y la paz en el orden internacional.<sup>661</sup>

Cuatro de los principios propuestos por *LP* se refieren de manera directa al tema del conflicto bélico. El *cuarto principio* (deber de no intervención) sienta las bases de una premisa general de acuerdo con la concepción que se tiene de los actores del dominio internacional. En tal sentido la proscripción a la intervención se eleva a la categoría de principio. El *quinto principio* (derecho a la autodefensa) limita los supuestos de inicio de una guerra (*ius ad bellum*). El *sexto principio* (consagración de ciertos derechos humanos de contenido mínimo como límite de la autonomía de los pueblos) señala uno de los supuestos para la intervención (armada o no) en los asuntos internos de un pueblo. Finalmente, el *séptimo principio* establece las reglas de comportamiento que han de respetarse en un conflicto bélico (*ius in bello*).

Estos cuatro principios conforman un todo armónico con los restantes

---

661 .- Aunque uno de los objetivos del opúsculo rawlsiano, como lo hemos señalado al comenzar este capítulo, es el establecimiento de principios internacionales que promuevan una paz estable y duradera, hemos centrado nuestra investigación más bien en aquellos aspectos en que, nos parece, hay una cierta continuidad de pensamiento entre los trabajos anteriores de Rawls y su *Law of Peoples*. Por esta razón, sólo nos detendremos brevemente en este punto del Derecho de los Pueblos. Por lo demás, si algo avanza Rawls en esta materia es en la forma en que pretende justificar los principios del orden internacional y no tanto en la introducción de ideas novedosas.

principios de *LP* y deben ser interpretados en relación con ellos. En su conjunto los principios del derecho de los pueblos pretenden establecer un orden internacional (una sociedad de pueblos bien ordenados) estable por las razones adecuadas. Es precisamente dentro del problema de la estabilidad donde cobra importancia la regulación de las relaciones entre los pueblos a propósito de los eventuales conflictos armados.

Rawls aborda el tema de la guerra y la paz, pensamos, desde una triple perspectiva. En *primer* lugar, señala las razones que hacen posible un estado de paz entre los pueblos. En *segundo* lugar, establece las condiciones que han de cumplir los actores internacionales para el mantenimiento de la paz. Rawls piensa que estas condiciones ya se encuentran presentes en los pueblos liberales y democráticos, lo que lo lleva a hablar de una “paz democrática” como idea modélica del orden global. En *tercer* lugar, procede a especificar ciertas directrices que han de respetarse en el caso de un conflicto bélico efectivo. En este último caso hemos abandonado la parte ideal de la teoría.

### 5.1.- *La paz entre los pueblos es posible*

Hay dos clases de argumentos que esgrime Rawls para afirmar que la paz entre los pueblos es posible. Los primeros tienen que ver con ciertas razones teóricas propias de una teoría realístamente utópica. Los segundos tienen más bien un carácter empírico.

*LP* pretende ser una alternativa a las teorías de viejo cuño en el ámbito de las relaciones internacionales. Aquéllas, cree Rawls, se caracterizan entre otras cosas, por suponer que el orden internacional es siempre una cuestión de equilibrio de fuerzas o poderes. Y, lo que es peor aún, suponen que una suerte de perpetuo estado de naturaleza entre los pueblos es algo así como una condición natural que por obedecer a leyes de causalidad natural no admite variación alguna. Esto le parece a Rawls altamente cuestionable. La verdad es que, precisamente porque el objeto de la teoría política no descansa en la causalidad natural, la teoría política puede aspirar a modelarlo conforme a ciertas ideas morales. La contingencia del mundo social es la verdadera oportunidad de cualquier ciencia normativa.

Pero además, desde la perspectiva de la práctica internacional en curso, son los propios actores internacionales quienes perciben los beneficios de los esquemas de cooperación internacional como mutuamente beneficiosos. Esto resulta evidente respecto de los beneficios asociados a las prácticas mercantiles entre los diferentes pueblos: mientras que la guerra es en el mejor de los casos un juego de suma cero y normalmente un juego de suma negativa, el intercambio pacífico es un juego de suma positiva en el que todos los participantes resultan beneficiados.

Estos dos tipos de argumento (posibilidad de modelar teóricamente el mundo social y los beneficios prácticos del comercio internacional) llevan a *LP* a afirmar de manera categórica la posibilidad efectiva de una paz duradera entre los pueblos, siempre y cuando se verifiquen ciertas condiciones.

## 5.2.- Condiciones para una paz duradera

No debemos perder de vista que Rawls está desarrollando su teoría desde la perspectiva de la paz perpetua kantiana. Por consiguiente no es de extrañar que emulando la idea kantiana de paz republicana, en *LP* se nos proponga una suerte de “paz democrática” como idea modélica al respecto. Sin embargo, Rawls procede de manera concéntrica en esta materia. Siguiendo en esto a Raymond Aron,<sup>662</sup> en primer lugar enumera un conjunto de condiciones que

---

662 .- En su *Paz y Guerra entre las Naciones* Aron no habla de una “paz democrática” sino de una “paz por satisfacción”. Ésta es aquella posible entre “pueblos satisfechos” (en esto Aron sigue, a su vez, a Paul Válerý en su *Regards sur le Monde Actuel* de 1931). Se entiende que un pueblo está satisfecho cuando sus necesidades básicas están cubiertas y en la práctica internacional expresa su conformidad con los estatutos (términos de regulación internacional) y obra conforme a ellos. La conformidad con los estatutos supone que “los pueblos satisfechos” de manera general y sin desconfiar los unos de los otros, están en posición de cumplir ciertas condiciones: i.- no ambicionar territorio ni recursos materiales de otro Estado (entendiendo que aquello no es necesario); ii.- no desear someter a la población de otra potencia, entendiendo que todo Estado posee una población nacional (que tiene una cierta nacionalidad) que no desea ver alterada su forma propia de ser; iii.- no tener la ambición de someter a otras potencias con el propósito de propagar sus instituciones o demostrar su señorío y propio valor. Se trata, con todo, de una suerte de ideal de las relaciones internacionales, aunque no por ello no realizable en algún momento de la historia. Su realización supone una verdadera revolución de las relaciones internacionales, que busca poner fin a la era de la sospecha para arribar a la de la seguridad. Esta revolución, que ha de verificarse a nivel institucional de cada Estado, se materializa en la idea (de origen kantiano) de “reinado de la ley” como el término de la evolución del derecho internacional. Vid., Raymond Aron, *La Paz y la Guerra entre las*

debiesen reunir los actores del dominio internacional para aspirar a una paz duradera. Se trata de cinco condiciones básicas que en parte toma de Aron: los pueblos (i) no deben tener el deseo de extender su territorio, (ii) ni de someter a la población de otro pueblo, (iii) ni de imponer sus particulares visiones de mundo, afianzar su poder o apropiarse de la riqueza de otros pueblos, además (iv) deben tener un gobierno legítimo (liberal o decente), y, por último, (v) deben estar razonablemente bien-ordenados.

Rawls piensa que estas condiciones se encuentran satisfechas en los regímenes liberales democráticos. Además, en los regímenes liberales democráticos la lucha política entre las aspiraciones libertarias e igualitarias ha producido una adecuada alquimia política que permite, junto con el aseguramiento de las libertades básicas, garantizar la existencia de un mínimo social de medios materiales que permiten a sus miembros el efectivo ejercicio y goce de los derechos que protege el sistema. Es este elemento, congenial, por cierto, a la idea de *LP* sobre los derechos humanos, lo que permite distinguir a un régimen liberal democrático de un mero libertarismo. Rawls cree que este último deviene en un régimen de consagración “formal” de las libertades en el que no hay cabida para la idea de “reciprocidad”.

Desde esta perspectiva, los pueblos liberales caracterizados como se hace en *LP* están en condiciones de establecer y mantener una paz duradera, toda vez que ésta no depende de factores exógenos sino que es una consecuencia necesaria de su propia estructura política interna. En otras palabras, es la propia estructura u organización política interna del pueblo liberal la que lo conduce al mantenimiento de la paz internacional.

### 5.3.- *Ius ad bellum* y *Ius in bello*

Con todo, en el dominio internacional existen un conjunto de actores que no necesariamente están ordenados políticamente de manera democrática y liberal. Entre ellos, los llamados “estados fuera de la ley” representan, por su mala disposición política estructural, una seria amenaza para sus propios súbditos y para otros pueblos bien ordenados.

La existencia de los estados fuera de la ley viene, por una parte, a señalar la excepción al deber de no intervención en el orden internacional y, por otra, a legitimar las acciones de fuerza que los pueblos bien ordenados, de manera individual o formando alianza, puedan intentar en contra de ellos. Sin embargo, no es suficiente con establecer las condiciones que legitiman el inicio de un conflicto bélico (*ius ad bellum*); sino que, además, es necesario precisar las reglas básicas que han de seguirse en un conflicto armado en curso (*ius in bello*).

Rawls no pretende en esta materia realizar un tratamiento exhaustivo sino indicar simplemente algunas directrices básicas al respecto. Dentro de estas directrices, podemos distinguir algunas referidas a las condiciones y fines para la realización de una guerra (*ius ad bellum*) y algunas relativas a las conductas que han de ser observadas en un proceso bélico en curso (*ius in bello*). A las primeras pertenecen las siguientes: (i) el objetivo principal de un conflicto armado debe ser siempre el establecimiento de una paz duradera entre aquellos que actualmente son enemigos; (ii) la guerra ha de buscar la protección de las instituciones políticas de los regímenes bien ordenados; (iii) se cuidará siempre de hacer públicos y manifiestos los objetivos que se persiguen con el conflicto armado y el tipo de relación que se quiere construir con el estado enemigo. Al segundo tipo de directrices pertenecen las siguientes: (i) en las acciones de guerra ha de ponerse especial cuidado en la distinción entre los diferentes grupos de la población de los pueblos en conflicto. En este sentido es menester distinguir entre la población civil y las autoridades políticas, sus funcionarios y miembros de las fuerzas armadas. La regla generalísima en esta materia es que han de evitarse los daños a la población civil, salvo que sean inevitables. Este último caso se verificará en la “situación de emergencia suprema”.<sup>663</sup> (ii) Durante la secuela de un conflicto

---

663 .- La excepción de emergencia suprema supone la posibilidad de atentar en contra de la población civil en el caso de un conflicto armado cuando esta alternativa se presente como la única forma de resistir ante la superioridad militar de una potencia enemiga y los beneficios de esa estrategia sean objetivamente superiores al daño producido por el ataque a la población inocente de un estado en guerra. Rawls piensa que la consagración de una excepción tal diferencia a su teoría “política” sobre la guerra justa de una concepción comprensiva como la doctrina católica del doble efecto, que no admite una excepción de emergencia suprema a la prohibición general de realizar actos que causan daños a ciudadanos

bélico han de respetarse, en todo caso, los derechos humanos consagrados en *LP*. Finalmente, y como una regla común para ambas situaciones, el razonamiento práctico sobre los medios y fines en un conflicto armado siempre ha de estar constreñido por los principios precedentes.

Por último, hay que recordar que el tratamiento sobre el derecho en la guerra corresponde a la parte no ideal de la teoría, es decir, al ámbito allende las relaciones posibles dentro de una sociedad de pueblos bien ordenados. En tal sentido, igual que ocurre en el caso de los pueblos marginados por condiciones desfavorables, la regulación de la conducta que ha de adoptarse frente a los estados proscritos tiene una finalidad muy precisa: la supresión de tales regímenes para hacer posible que con el paso del tiempo aquellos pueblos que estaban sometidos a tales regímenes una vez liberados de ellos puedan llegar a ser miembros de pleno derecho de una sociedad de pueblos bien-ordenados.

## **6.- Recapitulación de ideas y tesis sobre justicia en las relaciones internacionales**

Al comenzar el presente capítulo señalamos que eran dos los objetivos del opúsculo rawlsiano. En primer lugar, la proyección en el orden internacional de una concepción liberal de la justicia; en segundo lugar, la posibilidad de alcanzar, gracias a la adopción de principios de justicia para el orden global (congeniales con una familia de concepciones políticas liberales de la justicia), una paz estable y duradera.

Ambos objetivos piensa Rawls son teórica y prácticamente posibles si el orden internacional se concibe integrado por pueblos bien ordenados (ya sea de naturaleza “liberal” o “decente”) que regulan sus relaciones mutuas conforme a unos cuantos principios de justicia que gozan de una actual y amplia aceptación en el dominio público internacional.

Estos principios de justicia internacional son enumerados de manera no taxativa como “principios del derecho de los pueblos” y representan una base

---

inocentes, excepto cuando esos daños son consecuencia indirecta e involuntaria de una acción legítima. Vid., *LP2*, pp. 98-99.

de consenso razonable entre pueblos cultural y políticamente diversos. La racionalidad y razonabilidad de los principios se manifiesta en que ellos habrían de ser elegidos en una hipotética posición original en que representantes de los pueblos, que buscan preservar y desarrollar los intereses fundamentales que afirma la concepción doméstica de la justicia de sus respectivos representados, tuviesen que proceder a seleccionar (bajo ciertas condiciones de deliberación) las directrices que han de regular las relaciones de sus representados en el orden exterior.

Dentro de los principios que definen a *LP* Rawls, por una parte, realiza un tratamiento restrictivo sobre el problema de los derechos humanos, y, por otra, no introduce ningún principio referido a la justicia distributiva global, toda vez que, de acuerdo a sus ideas, i.- a nivel global no existe nada parecido a una estructura social básica, ii.- las más de las veces, los problemas de falta de equidad provienen de fallas estructurales del propio sistema político doméstico y no de la interrelación entre los pueblos, y, iii.- la inyección de recursos humanos y materiales no tiene, por sí misma, la aptitud de erradicar la causa de la pobreza y marginalidad en los pueblos afectados por condiciones adversas. Ambas cuestiones han sido, como hemos visto, objeto de fuerte controversia.

Sobre la suficiencia del proyecto rawlsiano ya hemos hablado, de manera que no diremos más al respecto. Ahora bien, la cuestión que resta por dilucidar es la coherencia y consistencia que *LP* tiene respecto a *Political Liberalism*.

Rawls expresamente señala que *LP* “se desarrolla dentro del liberalismo político y constituye la extensión de una concepción liberal de la justicia desde un régimen doméstico a una sociedad de pueblos”.<sup>664</sup> Agrega, además, que “la idea de razón pública forma también parte del Derecho de los Pueblos, que extiende la idea de un contrato social a la Sociedad de Pueblos, y establece los principios generales que pueden y deben ser aceptados tanto por las sociedades liberales como por las no liberales (pero decentes) como pauta para la regulación de su conducta recíproca”<sup>665</sup> Ambas afirmaciones, con todo,

---

664 .- *LP.*, p. 9.

665 .- *LP.*, p. vi.

deben ser precisadas.

*LP*, en efecto, es en cierto sentido congenial con el proyecto de *Political Liberalism*. Como se recordará, este último tiene como uno de sus principales objetivos resolver el problema de la estabilidad de un sistema político caracterizado por la pluralidad de doctrinas comprensivas (muchas veces incompatibles entre sí) que afirman los ciudadanos de un régimen democrático constitucional. La idea, en esta dirección, es poner a disposición de los ciudadanos una concepción política de la justicia que sea independiente de las diversas doctrinas comprensivas razonables y suscite entre ellos un grado significativo de adhesión a los valores encarnados en ella. *LP*, por su parte, discurre por un derrotero similar. El orden internacional está caracterizado por una pluralidad de pueblos liberales y no liberales (pero decentes) que afirman diferentes e incluso irreconciliables visiones de mundo, pero que pueden y deben adoptar ciertos principios de justicia internacional independientes de sus respectivas tradiciones culturales y políticas, reconociendo el valor intrínseco de los mismos.

En el ámbito doméstico, a su vez, la idea de “razón pública” busca determinar el tipo de argumento que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada democrática y constitucional pueden esgrimir los unos frente a los otros para resolver las controversias que puedan presentarse entre ellos sobre los elementos esenciales de una constitución y sobre los problemas de justicia básica. La legitimidad de dichos argumentos descansa en la posibilidad efectiva de que ellos sean, en la oportunidad y en la forma prevista por las reglas del discurso público, reconducidos a valores propios de la concepción política de la justicia en la que tiene lugar la discusión. De manera similar, en el dominio internacional, a la hora de resolver las controversias que se hayan de presentar entre los diferentes actores, los pueblos han de estar dispuestos a mantener la discusión dentro de los límites que imponen los propios principios del derecho de gentes.

En consecuencia, en algún sentido, es verdad que, desde la perspectiva precedente, muchas de las ideas de *LP* son compatibles con las de *Political Liberalism*. Incluso es posible pensar que, en el caso de verificarse una controversia en el dominio exterior, los pueblos bien ordenados resolverán sus

problemas apelando exclusivamente a la única moneda de cambio argumental que tienen, es decir, a los principios que definen a *LP*. Esto último implica que en el ámbito de las relaciones entre los pueblos liberales y decentes existe algo similar a la razón pública.

Sin embargo, de los muchos puntos de contacto que es posible establecer entre *Political Liberalism* y *LP*, no nos parecen tan evidentes las afirmaciones de Rawls en orden a pretender que, por una parte, *LP* es una extensión en el dominio internacional de una concepción liberal de la justicia doméstica y, por otra, que la idea de “razón pública” forma parte del derecho de los pueblos.

Hay, pensamos, dos formas de abordar la cuestión. A la primera de ellas la denominaremos una “aproximación intrasistémica”; mientras que a la segunda la llamaremos una “visión independiente de las relaciones internacionales”.

Desde una perspectiva “intrasistémica” es posible seguir el razonamiento de Rawls en los siguientes términos. Los representantes de un pueblo liberal, esto es, de una sociedad democrática constitucional informada por una concepción de la justicia política razonable como *justice as fairness* (u otra similar), llegados al punto de seleccionar principios de justicia para el orden global, habrían de escoger los principios propuestos por *LP* toda vez que ellos son congeniales con la concepción política de la justicia del pueblo al que representan y con sus intereses fundamentales. Para la selección de los principios del derecho de los pueblos, a su vez, los representantes de los pueblos liberales sólo pueden razonar desde la perspectiva de la razón pública. En este contexto, la cuestión no es hasta qué punto los principios de *LP* son consonantes o compatibles con los de *Political Liberalism* o hasta qué punto resulta legítimo, desde la perspectiva de un ciudadano liberal, aceptar en la sociedad de pueblos a pueblos no liberales pero decentes, sino si dichos principios y tales actores permiten el mantenimiento y desarrollo de los intereses fundamentales del pueblo, que son definidos por la propia concepción de la justicia. Rawls, creemos, asume en *LP* este tipo de perspectiva.<sup>666</sup>

---

666 .- De hecho, en esta dirección va encaminada su propia definición de *LP*, precisada en una nota a pie de página. En efecto, Rawls señala que “por ‘Derecho de los Pueblos’

No obstante lo anterior, el discurso de *LP* no es todo lo inequívoco que uno desearía. Pues muchas veces la perspectiva intrasistémica se abandona para presentar los principios de *LP* como una verdadera concepción de la justicia independiente de los pueblos liberales, con la aptitud de generar sus propias bases de apoyo, incluso respecto de los pueblos no liberales pero decentes. Desde esta perspectiva, sin embargo, ya no es tan claro que *LP* sea una manifestación en el orden internacional de una teoría política de la justicia de naturaleza liberal y, mucho menos, que los actores estén bien dispuestos a resolver sus conflictos de intereses a la luz de la idea de razón pública.

Si *LP* es pensado como una concepción política independiente de la justicia internacional es posible extraer ciertas ideas generales o tesis que la definen. Ahora bien, la cuestión en este contexto es ver en qué medida las ideas rectoras de *LP* son congeniales con las tesis de *Political Liberalism* y con la idea de razón pública allí desarrollada.

Entre las ideas fundamentales de *LP*, de acuerdo a nuestra lectura, se encuentran las siguientes: i.- los sujetos del orden internacional son los pueblos y no los individuos; ii.- no existe en el ámbito de las relaciones exteriores de los pueblos una cultura política pública común de la cual derivar conceptos normativos (autonomía e igualdad de los pueblos) que legitimen un trato igualitario entre los diferentes actores sociales; iii.- en el dominio internacional no hay nada parecido a una estructura social básica; iv.- la “sociedad bien ordenada de pueblos” no es equivalente a la idea de sociedad doméstica bien ordenada, entendiendo por tal un esquema equitativo de cooperación social para la ventaja mutua de sus miembros; v.- por lo anterior, el orden internacional no demanda principios de justicia distributiva ni re-distributiva; vi.- la idea de derechos humanos tiene una naturaleza política que va más allá de la órbita del ideario liberal; vii.- la paz internacional es posible en la medida en que los miembros de la sociedad de pueblos cumplan una serie de condiciones

---

entendiendo una concepción política particular del derecho y la justicia que se aplica a los principios y normas del derecho y la costumbre internacional” (*LP.*, p. 3). En una nota a pie de página agrega que él no usa el término “derecho de los pueblos” como equivalente a *ius gentium*, entendiendo por tal, el derecho que tienen en común todos los pueblos; sino que su significado en el opúsculo se restringe a la idea de ciertos principios políticos particulares que regulan las relaciones políticas entre los pueblos. Vid., *LP.*, nota al pie nº 1.

que permitan lo que Rawls denomina “una paz democrática”. Posiblemente, las ideas precedentes no agoten el contenido de *LP*, pero son suficientes para mostrar las particularidades de la teoría.

Rawls, como hemos visto, considera que los actores del dominio internacional son los pueblos. Este es un concepto de naturaleza colectiva que supone una cierta base política toda vez que implica por parte de la unidad social el reconocimiento de una participación aceptable de los miembros que forman la comunidad en la toma de decisión política. El concepto, en todo caso, no hunde sus raíces en nada parecido a un acervo político internacional común. En otras palabras, no existe dentro de los principios políticos que propone *LP* ninguno del cual derivar normativamente la exigencia de participación política de los miembros de los pueblos llamados a formar la comunidad de pueblos bien ordenada. Los pueblos, en *LP*, son considerados unidades independientes, autónomas y responsables de su propio destino. Esta aproximación a su naturaleza descarta la existencia de algún tipo de estructura social básica entre los pueblos. La falta de esta estructura social básica caracteriza a la sociedad bien ordenada de pueblos de una manera diversa a la sociedad doméstica, toda vez que no requiere regular la forma en que el producto del esfuerzo común debe ser distribuido entre los miembros de la sociedad como expresión de un esquema equitativo de beneficio recíproco. Puesto que no existe ningún tipo de estructura social básica compartida entre los pueblos ni la sociedad que conforman se entiende como un esquema de cooperación equitativa para el mutuo beneficio, los principios aplicables a la sociedad doméstica no tienen cabida en el orden internacional. Por el contrario, los principios políticos que especifican el *LP* tienden a mantener la autonomía de los pueblos mediante el señalamiento de las reglas que han de observar en el dominio público internacional los pueblos bien ordenados. La excepción a esta regla la constituye el principio de protección de los derechos humanos que constituye un verdadero límite a la autonomía de los pueblos en su dimensión interna y externa. La adopción por parte de los pueblos bien ordenados de los principios políticos de *LP*, especificados de manera natural en ciertos principios internos de los propios pueblos, conduce a una paz democrática alcanzada por las razones adecuadas, que viene a ser el objetivo fundamental de *LP*.

Todas estas ideas de *The Law of Peoples* nos son bien conocidas y, por ello, no las especificaremos en más detalle. Sin embargo, cuando se las contrasta con las tesis afirmadas en *Political Liberalism* es imposible no notar cierta desarmonía entre uno y otro texto.

De acuerdo con la lectura que hemos realizado de *Political Liberalism*, lo que caracteriza el giro político que experimenta la teoría es el hecho de derivar la concepción de la justicia de un trasfondo político público de carácter democrático. En ese sentido la concepción de la justicia debe traducir los valores propios de un régimen político tal en principios de justicia llamados a informar la estructura social básica, esto es, los elementos esenciales de la constitución y las cuestiones de justicia básica. Como indicamos en su oportunidad, la concepción queda restringida al dominio de lo doméstico, aunque en este acotado ámbito se debe mostrar como completa e independiente. Es decir, debe estar en condiciones de poner a disposición de los ciudadanos principios suficientes para dirimir las controversias políticas sin abandonar los límites que impone la razón pública, y los valores políticos por ella afirmados no han de anclar sus fundamentos en ninguna doctrina razonable de naturaleza comprensiva.

La primera cuestión que llama la atención es la siguiente: si la justicia como equidad, o cualquier otra similar a ella, es una concepción de la justicia que reserva su ámbito de aplicación a cuestiones de naturaleza doméstica, y es verdad que en el dominio internacional no existe nada parecido a una estructura básica social (ideas iii, iv y v), en qué medida sus principios o directrices pueden ser aplicados a un ámbito global. Pero, incluso si pensamos, como creemos que lo hace Rawls, que la concepción de la justicia doméstica no estaría completa si no resolviera, de alguna manera, la forma en que una sociedad liberal debe conducir sus relaciones internacionales (ideas i, ii, vi y vii), no resulta claro, como pretende Rawls, que los principios de *LP* serían los que mejor expresan, en el dominio internacional, la orientación de *justice as fairness* u otra concepción política liberal razonable de la justicia.

En efecto, según *Political Liberalism* los principales valores que definen a una concepción política de la justicia son la libertad y la igualdad de los ciudadanos, la reciprocidad y el autorrespeto. Estos valores, además

expresar una parte fundamental del contenido de la razón pública, son considerados en el dominio de lo político como criterios independientes de evaluación del funcionamiento de las principales instituciones políticas de una sociedad. Desde esta perspectiva, no es congenial con el proyecto político de Rawls el reconocimiento de los llamados “pueblos decentes” como miembros de pleno derecho de una sociedad bien ordenada de pueblos. Estos pueblos, como sabemos, no reconocen respecto de sus miembros un estatuto público institucional de igualdad y libertad. Tampoco el tratamiento que se realiza en *LP* en relación a los derechos humanos parece satisfactorio, pues desde la perspectiva de los ciudadanos de un régimen democrático constitucional no parece que haya ninguna razón “política” para limitar el alcance de la idea de derechos humanos.

Finalmente, puesto que el contenido de la idea de razón pública (noción que cobra sentido sólo dentro de un régimen democrático) es una concepción razonable de la justicia, tampoco es posible afirmar que ciudadanos libres e iguales, incluso aceptando las “cargas del juicio”, habrían de adoptar principios políticos del orden global que exigen aceptar como miembros de pleno derecho a sistemas políticos que tratan a sus miembros de manera desigual e incluso arbitraria y que dentro del ámbito de su autonomía interna limitan el alcance de los derechos humanos. Eso sería limitar la racionalidad y razonabilidad de la razón pública al dominio doméstico, liberándola de su compromiso moral en el orden exterior, que, dada la diversidad de los sujetos que en él participan, demanda una idea fuerte de razón pública como criterio de corrección respecto de regímenes políticos que, amparándose en una idea ya trasnochada de soberanía, están dispuestos a subyugar a su población.

Las ideas precedentes nos llevan a pensar que ni siquiera desde una perspectiva intrasistémica es posible afirmar que *LP* sea una extensión de *Political Liberalism* al ámbito internacional, o que la razón pública sea un elemento integral del proyecto del opúsculo. Lo que es indudable, eso sí, es el mantenimiento del método constructivista para la elaboración de la teoría. En este sentido, si el peso relativo de las ideas modélicas había variado de *Theory* a *Political Liberalism*, en cuanto en esta última obra cobraba mayor fuerza la idea de sociedad bien ordenada de naturaleza democrática, en *LP*, descartada

por principio una noción filosófica de persona moral como sujeto de derecho internacional y abandonada la idea de sociedad democrática como principio rector de una sociedad bien ordenada de pueblos, la idea que permanece y, por su naturaleza formal, cobra mayor importancia es la de posición original. En efecto, Rawls al inhibir su teoría sobre el derecho de los pueblos de cualquier contenido liberal sustantivo que pueda impedir un consenso entre actores decentes aunque no liberales, necesariamente tiene que trasladar el eje de justificación de los principios de justicia desde las ideas normativas propias de una sociedad liberal a una noción que sea aceptable metodológicamente por sociedades no liberales. La posición original, lo sabemos, por su contenido altamente artificial y su estructura plástica y dinámica (las nociones que se integran en el dispositivo) no sólo es congenial con un esquema de elección liberal, sino también con las ideas presentes en el horizonte clásico de las relaciones entre estados, de autonomía, igualdad y autodeterminación de los pueblos (aunque ninguna de estas ideas expresa necesariamente el acervo político moral de una sociedad liberal). En este contexto la posición original debido a su posibilidad de ser configurada con diferentes elementos, es la única pieza argumental que, pensamos, prácticamente no sufre cambio alguno (formalmente hablando). Ello, porque, conforme a nuestra interpretación, de las tres ideas modélicas que definen a la teoría de Rawls, la posición original da cuenta de la orientación constructivista de la teoría, que sabemos se mantiene prácticamente sin alteración desde 1980 en adelante. Además, esta estrategia no debe sorprender, pues en la medida en que Rawls fue reparando en los problemas de justificación y estabilidad de su teoría progresivamente fue descartando las consideraciones sustantivas para reparar más bien en los presupuestos de naturaleza formal que, por su baja densidad, pudiesen consitar las bases de consenso necesarias que demanda una sociedad política fraccionada ideológicamente. De este ejercicio la posición original es la única que resulta indemne dado que ella permite que nos desprendamos, poco a poco, de ideas con contenido ideológico fuerte a efectos de avanzar en una justificación sencilla (con menos constricciones formales) de principios de justicia capaces de generar un consenso difuso en sus motivaciones pero unitario respecto a su estabilidad.



## CONCLUSIÓN

De acuerdo con nuestra lectura, las ideas de “persona moral”, “sociedad bien ordenada” y “posición original”, además de constituir el núcleo teórico de la obra de Rawls, en cuanto “ideas modélicas”, permiten distinguir diferentes momentos de la teoría de acuerdo al peso relativo que cada una de ellas adquiere en el desarrollo de *justice as fairness* desde *A Theory of Justice* hasta *The Law of Peoples*.

A esta afirmación llegamos luego de un examen atento de la evolución crítica que experimenta a lo largo del tiempo la teoría de Rawls. En tal dirección, el análisis de los escritos de Rawls nos ha dado la oportunidad, por una parte, de diferenciar los estadios evolutivos de *justice as fairness* y, por otra, de precisar las relaciones que, pensamos, es posible establecer entre las ideas que definen la teoría. Esta estrategia, a su vez, nos ha permitido concluir cada uno de los capítulos de esta tesis indicando cuáles son las nociones que a nuestro juicio constituyen el centro argumentativo de la teoría en la etapa que en cada caso exponemos y la forma como Rawls las va interpretando en las diversas fases de formación de su pensamiento. También hemos indicado, sobre todo a partir del análisis de *Political Liberalism*, de qué manera es posible conciliar los sucesivos desplazamientos conceptuales que experimenta la teoría.

En suma, en esta investigación sostenemos que el pensamiento de Rawls transita por diferentes etapas de desarrollo y que en cada una de ellas es posible precisar la idea modélica directriz en torno a la cual las restantes se articulan. En *A Theory of Justice*, la noción modélica dominante es la de “persona moral autónoma”. En *Political Liberalism*, creemos, la idea principal es la de “sociedad bien ordenada”, como expresión ideal de una sociedad democrática constitucional. En *The Law of Peoples*, finalmente, nos parece que la idea rectora es la de “posición original”. Sin embargo, una vez que nos percatamos de las reinterpretaciones que Rawls lleva a cabo en las ideas fundamentales sobre las que construye su teoría, cabe preguntarse por la unidad de su pensamiento: en qué sentido las ideas de *A Theory of Justice* son congeniales con las de *Political Liberalism* y en qué medida *The Law of*

*Peoples* representa una proyección en el dominio internacional de una teoría liberal de la justicia como *justice as fairness*. A estas cuestiones, pues, dedicamos esta breve conclusión.

Para dar respuesta a estos interrogantes nos parece adecuado, en primer lugar, atender a los aspectos metodológicos de la teoría rawlsiana para luego, en segundo lugar, reparar en las ideas sustantivas de la misma.

Como ya sabemos, a partir de las conferencias Dewey sobre constructivismo kantiano de 1980, Rawls asoció a su teoría de la justicia un enfoque metaético de naturaleza constructivista. En una mirada retrospectiva, atribuyó ese enfoque a la teoría de 1971, y a partir de entonces ese mismo enfoque iría también asociado a *Political Liberalism* y, finalmente, a *The Law of Peoples*.

Sin embargo, pensamos, sería un error creer que en todas las fases de la teoría estamos ante la misma concepción ética constructivista. En efecto, el propio Rawls, primero en *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985), y luego en la tercera conferencia de *Political Liberalism* (1993), se encarga de aclarar este punto.

En efecto, todavía en *Kantian Constructivism in Moral Theory* de 1980 Rawls parece adoptar una interpretación kantiana del enfoque constructivista. Desde esta perspectiva las ideas que fundamentan su discurso ético hunden sus raíces en la tradición de la filosofía moral de Kant. Es cierto que, como lo hemos señalado en su oportunidad, el discurso de este opúsculo de 1980 avanza en una dirección bastante diferente a la expuesta en el párrafo 40 de *Theory*, donde por primera vez formula una “interpretación kantiana” de su teoría de la justicia como equidad, aunque sin catalogarla explícitamente como “constructivista”. Sin embargo, se mantiene como un elemento esencial de la teoría una idea de persona moral autónoma asociada a la filosofía moral kantiana. En tal sentido, Rawls en el trabajo de 1980 no formula de forma explícita la idea de que la noción de “autonomía” sea, por una parte, un atributo que la teoría reserva a los ciudadanos de un régimen democrático constitucional y, por otra, que esa idea forme parte de una teoría meramente política de la justicia. Más bien, al contrario, resulta tentadora la interpretación de la noción de autonomía personal como expresión de una cierta doctrina

filosófica comprensiva que se proyecta en los diversos ámbitos de lo ético y no sólo en el “dominio de lo político”. Tampoco en la obra de 1980 resulta excluida explícitamente la noción de “autonomía constitutiva” de valores morales en general y políticos en particular.

De la lectura de *Kantian Constructivism in Moral Theory*, con todo, no se deduce de manera inequívoca que Rawls estuviese afirmando las ideas precedentes; sin embargo, tampoco se infiere que estuviese descartándolas. Por eso, con el correr de los años Rawls tomó conciencia de la posibilidad de que su teoría se interpretase en el sentido de la filosofía crítica de Kant, e intentó diferenciar con mayor rigor su propuesta constructivista de la teoría constructivista de Kantiana.

En *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* de 1985 y, con mayor detalle, en la tercera de las conferencias de *Political Liberalism*, Rawls de forma explícita abandona la órbita de la filosofía kantiana (de forma más general, la órbita de cualquier doctrina filosófica general o comprensiva) para situarse en el horizonte de un tipo de constructivismo que él denomina “político”. En tal sentido, la noción de autonomía con que se trabaja en *justice as fairness* pasa ahora a presentarse como un atributo de los ciudadanos en un régimen democrático constitucional, y se limita sólo a la determinación de la acción en el dominio de la vida política de los mismos. Se pone de manifiesto, también, que la noción de autonomía no es ya de naturaleza constitutiva, es decir, no se supone que la sede genética de los principios de justicia sea sólo la razón práctica deliberando en condiciones selectas. *The Law of Peoples* también recoge esta concepción política constructivista para la justificación de la teoría.

Sin embargo, más allá de que Rawls se esfuerza por afirmar que en *Kantian Constructivism* ya estaba pensando en un tipo de constructivismo político hay buenas razones para creer que no tenía en mente exactamente la misma idea en 1980 y 1993. Esta variación del enfoque, en todo caso, no altera formalmente el programa de *justice as fairness*. Después de todo, *A Theory of Justice* trataba de una concepción de la justicia aplicable a la estructura básica de la sociedad, es decir, a lo que más tarde Rawls denominará el “dominio de lo político”, y a ella es aplicable el método constructivista político toda vez que la idea está adscrita a ese campo.

De alguna manera el razonamiento seguido por Rawls parece ser el siguiente: una teoría ética constructivista sólo puede ser aplicada al dominio de lo político. Una teoría de la justicia social siempre pertenece al campo de lo político. En consecuencia, el constructivismo ético es idóneo para justificar principios de justicia social. Sin embargo, hay algunos aspectos tras este razonamiento que no parecen del todo claros.

Es cierto que en todo momento Rawls está pensando en una teoría de la justicia. También es cierto que, desde 1980 en adelante, la justificación de la concepción de la justicia pasa necesariamente por una interpretación constructivista de la noción de autonomía. No obstante ello, como elemento esencial de la construcción la noción de autonomía ha variado considerablemente su contenido. En tal sentido, no es lo mismo afirmar que los principios de *justice as fairness* son derivados de una noción de autonomía moral de carácter kantiano que, de alguna manera, demanda un cierto régimen político (democrático constitucional), a afirmar que la noción misma de autonomía es un atributo de la idea de ciudadano que se encuentra presente en la *background culture* de un régimen tal.

Como ya sabemos, la estrategia que finalmente adopta Rawls tiene por objeto salvar el problema del razonable pluralismo presente en un régimen democrático constitucional. Este problema es generado por la presencia de doctrinas comprensivas razonables que afirman los ciudadanos, respecto de las cuales cabe esperar posiciones inconmensurables. En tal dirección, una concepción comprensiva de la autonomía moral, al modo kantiano, no tiene la aptitud suficiente para generar bases de consenso entre ciudadanos profundamente divididos por diferentes cosmovisiones, alguna de las cuales rechaza semejante concepción. Por esta razón si *justice as fairness* quiere realizar su cometido debe necesariamente abandonar la órbita de las “doctrinas comprensivas” (incluida la kantiana) y presentarse como una “concepción política” de la justicia. Ahora bien, el enfoque político de la teoría de la justicia supone que tanto metodológica como sustantivamente la teoría está en condiciones de generar puntos de apoyo independientes de las diferentes doctrinas del trasfondo cultural de un sistema democrático.

Así pues, desde el punto de vista metodológico la perspectiva política

constructivista es inclusiva respecto al razonable pluralismo presente en un sistema democrático constitucional, en el cual una idea robusta de autonomía moral no puede servir para justificar una concepción política de la justicia que pretende poder ser afirmada por ciudadanos que adhieren a diferentes doctrinas comprensivas razonables. Sin embargo, el costo solapado asociado a este nuevo enfoque no es menor.

En efecto, el hecho de que el constructivismo ético transite desde una perspectiva comprensiva a una política proporciona buenas razones para esperar que la teoría adoptada concite el necesario consenso en el marco de un sistema pluralista. Sin embargo, el desplazamiento supone también renunciar a la justificación de las ideas normativas mismas que se entienden presentes en el trasfondo político de un sistema democrático. De esta forma las nociones de “libertad”, “igualdad”, “intereses supremos”, etc., quedan, ahora, sin posibilidad de ser justificadas de forma constructivista. Este cambio explica por qué razón, en el giro político de Rawls las bases de apoyo o de afirmación sustantiva de los principios admiten diferentes cimientos. De manera tal que los principios de *justice as fairness*, de ahora en adelante, podrán ser afirmados desde las diferentes doctrinas comprensivas por idénticas razones políticas y diferentes razones de fondo, dentro, eso sí, de un esquema políticamente constructivista.

En otras palabras, el constructivismo político propuesto en *Political Liberalism* si bien es apto para justificar políticamente principios de justicia no lo es para justificar la idea misma de autonomía política que se pretende forma parte del discurso de un régimen democrático constitucional.

Si nuestra lectura es correcta, metodológicamente hay una variación en el discurso de Rawls. Ésta se verifica en el tránsito desde *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*. No se trata propiamente de un cambio de método, sino de la restricción de la teoría metaética en razón del propio objeto (principios de justicia aplicables a una sociedad democrática que se encuentra sujeta al hecho del pluralismo) que se pretende justificar por ella.

Esta restricción al dominio de lo político se mantendrá sin modificación en *The Law of Peoples*. Ahora bien, aunque podemos afirmar que desde 1980 en adelante el método adoptado por Rawls para la justificación de su teoría es

el constructivismo ético, la aplicación del método (y por tanto el alcance de la teoría) queda progresivamente acotada al dominio de lo político. Ello, con todo, no altera formalmente el programa de la justicia como equidad, pues se trata siempre de una concepción de la justicia aplicable a la estructura básica de la sociedad. Esto permite que, en lo que a método se refiere, las ideas de *A Theory of Justice*, *Political Liberalism* y *The Law of Peoples* sean congeniales entre sí (aunque no idénticas).

Pues bien, Rawls parece pensar que a pesar de la restricción al acotado dominio de lo político el método constructivista permanece prácticamente idéntico, y, una vez sometidas a las debidas reinterpretaciones para ajustarlas a esa restricción, también las ideas y nociones sobre las que se construye la teoría se mantienen prácticamente idénticas. Por nuestra parte, en cambio, creemos que de la identidad formal del método no se sigue necesariamente la identidad sustantiva de la teoría en todos sus estadios.

En efecto, conforme a la lectura que hemos realizado de la obra de Rawls en cada uno de los momentos de desarrollo de *justice as fairness* es posible identificar diferentes ideas directrices. En *A Theory of Justice*, como hemos indicado en su oportunidad, la idea a partir de la que se construye la teoría es la de “persona moral autónoma”. A partir de esta noción, pensamos, se estructuran las ideas de sociedad bien ordenada y posición original. En tal sentido, la noción de “sociedad bien ordenada” replica, en condiciones ideales, la situación de cooperación social equitativa entre sujetos moralmente autónomos, y el dispositivo de la “posición original” asume la función de representación contrafáctica de una elección moral en condiciones ideales que introducen en el diseño del dispositivo de elección las propiedades de racionalidad y razonabilidad previamente atribuidas a las personas morales autónomas. El resultado de tal combinación queda expresado en la elección de los dos principios de justicia que definen a *justice as fairness* y que se supone serían aquellos que elegirían en la posición original personas morales autónomas para bien ordenar su sociedad. Estos principios en su formulación definitiva rezan de la siguiente manera: “a) Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de iguales derechos y libertades básicas, compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema las iguales

libertades políticas, y sólo esas libertades, han de tener garantizado su valor equitativo. b) Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primera, han de estar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos bajo condiciones de equitativa igualdad de oportunidad; y segunda, han de ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.”

Ahora bien, aunque las “nociones modélicas” y “los principios de justicia” permanecen nominalmente sin alteraciones substanciales en el desarrollo de la teoría, en *Political Liberalism*, a diferencia de *Theory*, la noción que, creemos, adquiere un peso relativo superior es la de “sociedad bien ordenada” como ideal de un régimen democrático constitucional. Esto significa que la concepción de la justicia que se expresa en los principios transcritos ya no puede ser entendida como la expresión normativa de la razón práctica de un sujeto moral autónomo decidiendo en condiciones selectas, sino como la expresión idealizada de ideas modélicas que pertenecen a un cierto tipo de *background culture* social específico, a saber, el de un régimen democrático constitucional.

El desplazamiento de la teoría desde la esfera del individuo hacia el de la sociedad democrática caracterizada por el razonable pluralismo, a su vez, fuerza una serie de movimientos dentro de *justice as fairness* en orden a validar los principios de justicia desde un horizonte únicamente político. Dentro de estos movimientos destacan, por una parte, la idea de un consenso entrecruzado entre las diferentes doctrinas comprensivas de bien en torno a una única concepción política de la justicia y, por otra, la determinación del tipo de discurso admisible en un escenario en que se ha instalado la diversidad ideológica y la proscripción a esgrimir, sin una sólida justificación, razones extra políticas para la regulación de la sociedad civil. En otras palabras, Rawls introduce la idea de “razón pública” como discurso político legítimo de los diferentes actores de un régimen democrático constitucional.

Así, en *Political Liberalism*, por una parte, aunque permanecen inalteradas nominalmente las nociones modélicas de la teoría, ellas han experimentado una restricción en su extensión conceptual (del sujeto al ciudadano, por ejemplo) y una variación en su relación, pues ahora cobra

mayor importancia la sociedad bien ordenada democrática constitucional como criterio normativo rector. Por otra parte, el campo de aplicación de los principios de justicia de *Political Liberalism*, aunque idénticos a los de *A Theory of Justice* (en su versión revisada, por lo menos), queda restringido a una sociedad democrática en curso. La consecuencia de esta estrategia redundante en una inversión de los elementos estructurales de la teoría. En efecto, de ahora en adelante, la idea de un régimen democrático constitucional ya no traduce en términos políticos un ideal de persona moral que, por su propia naturaleza, demanda un régimen político congenial con ella; sino que más bien la concepción moral que de sí tienen los individuos dentro de un sistema político tal proviene y tiene su límite en aquél. Políticamente, como hemos visto, la estrategia resuelve el problema de la estabilidad en un régimen democrático caracterizado por el pluralismo doctrinal; sin embargo, teóricamente socava las bases de justificación de los elementos normativos mismos de un régimen político democrático constitucional. Desde esta perspectiva, incluso la noción de "autonomía política" queda sin posibilidad de justificarse en términos filosóficos.

Finalmente, en *The Law of Peoples* el programa teórico de Rawls parece avanzar en una dirección incluso diferente de la de *Political Liberalism*. En efecto, aunque Rawls nominalmente mantiene en esta obra una terminología y un aparato conceptual muy próximos a los de su teoría de la justicia doméstica (pueblos, sociedad bien ordenada de pueblos y posición original), la forma en que describe el escenario de las relaciones internacionales y los principios (con sus respectivas interpretaciones) que propone para la regulación de una hipotética sociedad de pueblos difícilmente son congeniales con las ideas modélicas y principios del orden doméstico. No se trata simplemente de que en el dominio internacional falten nociones equivalentes a ciertas nociones básicas (como cooperación social, estructura básica social) de la teoría de la justicia aplicable al orden doméstico, o principios equivalentes a los del ámbito doméstico, sino más bien de la existencia de principios (o, mejor aún, de la interpretación de principios) para el ámbito de las relaciones exteriores que parecen entrar en conflicto con los que definen *justice as fairness*.

Rawls justifica su estrategia desde el horizonte de *Political Liberalism*

como una manifestación, en el ámbito de las relaciones entre los pueblos, de las ideas de “tolerancia liberal”, “legitimidad liberal” y “reciprocidad internacional”. También, en esta dirección, profundiza en la idea de razón pública como criterio discursivo para la elección y determinación del sentido de los principios de justicia propuestos. Sin embargo, hay buenas razones para pensar que el tránsito que propone Rawls desde *Political Liberalism* hacia de *The Law of Peoples* no es posible en los términos que él propone. En efecto, las nociones de “tolerancia liberal”; “principio de legitimación liberal”; “reciprocidad”, “razón pública”, etc., propias de una concepción liberal de la justicia, se justifican desde el horizonte normativo de lo que el propio Rawls denomina la *background culture* de un régimen democrático constitucional. Éste se caracteriza por concebir a los miembros plenamente cooperantes de la sociedad política como ciudadanos, esto es, como sujetos libres e iguales y premunidos de dos poderes morales que les acreditan como racionales y razonables. La noción de ciudadano, a su vez, especifica el aspecto público del individuo en el foro político. Ahora bien, una concepción liberal de la justicia, en este contexto, se encamina a regular las relaciones que se verifican entre los ciudadanos dentro de la estructura básica de la sociedad que define sus derechos y obligaciones y distribuye entre ellos beneficios y cargas, y propende a la realización de sus intereses superiores. En tal sentido, los principios de justicia tienen que satisfacer las demandas que impone el principio de legitimación liberal, aceptar el razonable pluralismo de una sociedad democrática constitucional, y dar cuenta del principio de reciprocidad, entre otras cosas. Para todo ello, Rawls apela al discurso de la razón pública.

En consecuencia, en el contexto de una teoría liberal de la justicia el sujeto moral aparece escindido en una dimensión pública y otra privada, siendo el ámbito propio de la concepción de la justicia el aspecto público del mismo. Sólo en este acotado horizonte, el propio Rawls lo dice, cobran sentido y fuerza las nociones normativas de “legitimidad liberal”, “tolerancia liberal”, “reciprocidad” y “razón pública”, entre otras.

Sin embargo, en el dominio de *The Law of Peoples* no es posible encontrar ninguna noción equivalente a las del orden doméstico que logre explicar de manera satisfactoria la extensión de los conceptos propios de una

teoría liberal de la justicia. En efecto, los sujetos del orden internacional son, de acuerdo a Rawls, los “pueblos bien ordenados”, que no necesariamente están organizados con arreglo a principios políticos liberales. Éstos debido a la falta de todo *background culture* político internacional liberal aparecen caracterizados como sujetos morales (sin una dimensión pública), cuyos intereses de orden superior provienen de su concepción de la justicia (que puede ser de naturaleza comprensiva). La verdad es que la caracterización de estos sujetos está más próxima a la descripción de los sujetos morales que Rawls ensayó en *A Theory of Justice* que a la propuesta en *Political Liberalism*. En otras palabras, ni existe una ciudadanía universal sobre la que pudiera levantarse un orden global, ni en el orden internacional podemos contar con el supuesto de que todos los pueblos reconocen institucionalmente a sus miembros el status de ciudadanía que los pueblos liberales reconocen a los suyos.

Tampoco existe en el dominio internacional, de acuerdo a Rawls, nada parecido a una estructura básica de la sociedad llamada a regular las relaciones de cooperación entre los sujetos de un orden global. En tal sentido, desaparecen también en este contexto las condiciones que hacen necesaria la existencia de una concepción de la justicia y las restricciones a que ésta ha de someterse si ha de garantizar su cometido.

Las diferencias que Rawls introduce al pasar del contexto doméstico al contexto global explican de alguna manera las razones que tendría un pueblo decente para aceptar los modestos principios que él propone en su teoría pero no permiten hacer extensivo al orden internacional los conceptos normativo-liberales de “justificación liberal”, “tolerancia liberal”, “reciprocidad” y “razón pública”, toda vez que ellos sólo tienen sentido dentro de un régimen político de tal naturaleza. Estas ideas pueden mobilizarse frente a los ciudadanos de los pueblos liberales, a la hora de explicar y justificar por qué deben aceptar a pueblos no liberales pero decentes como consocios en un *foedus pacificum*, pero no frente estos últimos. Obviamente no cabe esperar que la aceptación de los principios del derecho de gentes por pueblos no liberales se apoye en ideas procedentes de la cultura política del liberalismo.

Ahora bien, si nuestra interpretación de la teoría de Rawls es adecuada,

persiste la cuestión relacionada con la coherencia de la evolución del pensamiento de Rawls y a la unidad interna de su teoría de la justicia (coherencia y consistencia de los principios de justicia en las diferentes etapas de la teoría). En otras palabras, la variación que experimenta, por una parte, la orientación de la teoría desde un horizonte comprensivo a uno político y, por otra, la diferente intensidad que adquieren las ideas modélicas en las sucesivas fases de desarrollo de la teoría de la justicia, ¿suponen también una variación de los principios de *justice as fairness*?

Para dar respuesta a esta pregunta es menester trazar una línea divisoria entre el orden doméstico y el dominio internacional. En el ámbito de la justicia doméstica (*A Theory of Justice* y *Political Liberalism*), creemos, aun cuando ha variado la orientación de la teoría y el peso y sentido de algunas de las ideas modélicas, los principios de justicia, salvo algunas mínimas alteraciones en su formulación y orden son, en efecto, prácticamente los mismos. Eso sí ha variado sustantivamente la forma de justificar el dispositivo de la posición original desde el cual dichos principios son seleccionados, pues, como ya hemos señalado, no es lo mismo justificar una teoría constructivista desde la perspectiva de la filosofía crítica de Kant que justificarla en términos únicamente políticos.

Sin embargo, aunque es fácil afirmar la consistencia entre los principios de *Theory* y *Political Liberalism*, no resulta tan claro que pueda afirmarse una afinidad análoga entre los principios de justicia doméstica y los principios del orden internacional que propone Rawls en *The Law of Peoples*. En efecto, en primer lugar, los principios de justicia doméstica de *justice as fairness* no encuentran un correlato equivalente en intensidad en los principios del orden global propuesto en *The Law of People*. Esta situación, como hemos señalado, es manifiesta a propósito de la falta de todo principio de justicia distributiva global (equivalente al de diferencia) en el diseño de la teoría de la justicia para los pueblos propuesta por Rawls. En tal dirección *The Law of People* no es una proyección en el dominio internacional de *justice as fairness* sino una extensión de la idea del liberalismo político al campo de las relaciones exteriores de un pueblo liberal (en todo caso esto lo afirma Rawls sin ambigüedades).

Con todo, en el supuesto precedente, y en segundo lugar, no se

entiende muy bien por qué razón ciudadanos que afirman las ideas normativas de un régimen democrático constitucional liberal estarían bien dispuestos a aceptar para el dominio internacional principios de justicia que suponen o permiten la asociación pacífica con pueblos que no están dispuestos a tratar a sus súbditos conforme a los principios que a ellos les parecen correctos.

El problema se hace más patente si se considera que la propuesta rawlsiana de regulación de las relaciones internacionales en estricto rigor no es una concepción de la justicia global, sino más bien una conceptualización de los principios que estaría dispuesto a afirmar un pueblo liberal para la regulación de sus relaciones en el dominio internacional. Nuevamente, no resulta para nada claro que los ciudadanos, conceptualizados como lo están en la teoría de Rawls, estuvieran dispuestos a afirmar todos los principios que Rawls propone para la regulación de la sociedad bien ordenada de pueblos como si fueran principios congeniales con la concepción de la justicia doméstica que ellos mismos afirman.

Como hemos explicado en detalle en el último capítulo, desde nuestra perspectiva, es muy difícil sostener que la propuesta de Rawls para la regulación del orden internacional sea satisfactoria. Desde una perspectiva intrasistémica de la teoría, la solución de *The Law of Peoples* es deficitaria toda vez que los principios del dominio doméstico no encuentran una expresión adecuada (no idéntica) en el dominio internacional. Desde la conceptualización de los propios principios del dominio global tampoco la solución es óptima pues algunos de ellos difícilmente son congeniales con los principios de una concepción liberal de la justicia. El tratamiento que da Rawls al papel de los derechos humanos en el marco del derecho de los pueblos es, en nuestra opinión, un caso claro. Finalmente, como acabamos de indicar, tampoco es posible, a nuestro juicio, hacer extensivo como Rawls pretende las ideas de “principio de legitimidad liberal”, “tolerancia liberal”, “reciprocidad” y “razón pública”, pues ellos sólo tienen sentido dentro de una sociedad política democrática.

Pues bien, aunque Rawls presenta *The Law of Peoples* como la mejor expresión de una “utopía realista”, al descargar metodológicamente su teoría de todo contenido ideológico liberal sustantivo, que pueda hacer imposible su

aceptación por parte de pueblos no liberales pero decentes, se ve obligado a justificar la elección de los principios de justicia desde el horizonte formal de la posición original, en cuanto dispositivo congenial con las ideas presentes en el horizonte clásico de las relaciones entre estados, de autonomía, igualdad y autodeterminación de los pueblos (aunque ninguna de estas ideas expresa el acervo político moral de una sociedad liberal). En este contexto la posición original debido a su carácter altamente artificial y a la posibilidad de ser configurada con diferentes elementos y justificada desde diferentes bases de apoyo, es la única pieza argumental que, pensamos, prácticamente no sufre alteración alguna (formalmente hablando). La explicación es sencilla: de las tres ideas modélicas que definen a la teoría de Rawls la posición original da cuenta de la orientación constructivista de la teoría, que, como sabemos, se mantiene prácticamente sin alteración desde 1980 en adelante. Además, como ya lo señalamos en el capítulo final de esta investigación, en la medida en que Rawls fue reparando en los problemas de justificación y estabilidad de su teoría progresivamente fue abandonando la órbita de las consideraciones sustantivas para reparar de forma más intensa en presupuestos de naturaleza formal que, por su baja densidad, pudiesen concitar las bases del consenso que demanda una sociedad política fraccionada ideológicamente. De este ejercicio la posición original salió fortalecida.

Ahora bien, si resulta que, por una parte, a nivel doméstico si bien los principios de justicia no han variado sustantivamente desde *Theory a Political Liberalism*, aunque sí la forma en que se justifica el dispositivo desde el cual se eligen y, por otra, a nivel global no es posible sostener que los principios de justicia internacional propuestos en *The Law of Peoples* sean, todos ellos, congeniales con la concepción de la justicia doméstica de *justice as fairness*, la cuestión es determinar en qué sentido el pensamiento de Rawls contiene una propuesta coherente, en sus diferentes estadios, para la resolución de los problemas de justicia social.

Aceptando que existen diferencias en las sucesivas etapas de desarrollo de la teoría de Rawls, pensamos que aún es posible sostener la compatibilidad de las ideas expresadas en esta importante concepción de la justicia. Para ello, eso sí, hay que renunciar a la afirmación de que la teoría constituye un bloque

monolítico libre de fisuras conceptuales, y limitarse a enfocarla desde diferentes ángulos.

En primer lugar, aunque hay buenas razones para pensar que el sentido (filosófico-político) de los principios de justicia ha variado desde *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*, no hay ninguna razón para negar que muy probablemente en un escenario como el propuesto en *Political Liberalism* la doctrina comprensiva mayormente congenial con dichos principios políticos de justicia sería la propuesta en *Theory* o, por lo menos, una muy similar a ella. En tal sentido, una teoría comprensiva como la afirmada en *A Theory of Justice*, con sus principios de justicia y su peculiar modo de justificar la posición original desde el horizonte de una idea robusta de persona moral autónoma, sería una más entre las diferentes doctrinas comprensivas razonables de un régimen democrático constitucional. En segundo lugar, aunque los principios de justicia propuestos para el dominio internacional no son equivalentes a los del orden doméstico ni resultan satisfactorios desde la perspectiva del ciudadano de un régimen liberal democrático constitucional como el propuesto en *Political Liberalism*, no es menos cierto que, considerados en su conjunto, satisfacen la condición de proteger los intereses superiores de los ciudadanos en el ámbito de las relaciones internacionales, toda vez que esos intereses están representados por la posibilidad efectiva de mantener en el tiempo una concepción liberal de la justicia. En ese sentido la aceptación en el dominio internacional de una sociedad de pueblos bien ordenados al modo como Rawls la concibe es compatible con la existencia de regímenes políticamente liberales. Y con toda probabilidad la cooperación con pueblos no liberales, pero decentes, contribuiría a reforzar la posición del ideario liberal en el ámbito internacional mejor que la indiferencia y la hostilidad hacia ellos.

Así las cosas, la teoría de Rawls se muestra coherentemente inclusiva desde la óptica de la justicia global a la doméstica, pero no necesariamente secuencial desde el dominio de lo doméstico a lo global. En efecto, en una sociedad de pueblos bien ordenados, los pueblos liberales en el caso de existir tienen asegurado un lugar. Dentro de una sociedad democrática liberal, como la propuesta por *Political Liberalism*, la concepción de la justicia vinculada a una doctrina de naturaleza comprensiva como la presentada en *Theory*, en

el caso de existir, tiene asegurado su lugar dentro del razonable pluralismo permitido. Sin embargo, el camino inverso no puede ser afirmado con idéntica fuerza. Una sociedad liberal bien puede existir sin una concepción comprensiva como la de *A Theory of Justice* y, teóricamente, también sería posible pensar una asociación de pueblos decentes sin ningún miembro liberal.

Por las razones precedentes nos parece prudente realizar una lectura de la obra de Rawls que no se esfuerce por unir de manera artificial lo que conceptualmente avanza por caminos diversos, ni se empeñe en separar radicalmente lo que perteneciendo a dominios diferentes (filosófico, político) sin embargo es congenial o, al menos, compatible.



## BIBLIOGRAFÍA

- 1.- **Abellán, Joaquín**, “Sobre el Concepto de República”, estudio introductorio a I. Kant, *La Paz Perpetua*, Ed. Tecnos, Madrid, 1985.
- 2.- **Ackerman, Bruce**, “Liberalismos Políticos,” en *DOXA*, 17-18, 1995.
- 3.- \_\_\_\_\_, *La Justicia Social en el estado Liberal*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993
- 4.- \_\_\_\_\_, “Political Liberalism”, en *The Journal of Philosophy*, Vol. XCI, number 7, July 1994.
- 5.- **Alexy, Robert**, *Teoría de la Argumentación Jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- 6.- **Aron, Raymond**, *La Paz y la Guerra entre las Naciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1963,
- 7.- **Audard, Catherine**, *John Rawls*, Acumen Publishing, Trowbridge, 2007
- 8.- \_\_\_\_\_, “Cultural Imperialism and ‘Democratic Peace’” en *Rawls’s Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.
- 9.- Bair, Kurt, “Justice and the Aims of Political Philosophy”, *Ethics*, vol. 99, nº 4, July, 1989.
- 10.- **Barry, Brian**, *Teorías de la Justicia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.
- 11.- **Beitz, Charles R.**, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, New Jersey, 1999 (primera edición 1979).
- 12.- \_\_\_\_\_, “Social and Cosmopolitan Liberalism”, *Internacional Affaire*, nº 75, 1999.
- 13.- \_\_\_\_\_, “Rawls’s Law of People”, en *Ethics*, nº 10, July 2000.
- 14.- **Bentham, Jeremy**, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, Oxford University Press, Midsomer Norton, Avon, 1996.
- 15.- \_\_\_\_\_, *Deontology*, in *Collected Works of Jeremy Bentham*, Edited by Amnon Goldworth, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- 16.- **Bernstein, Alyssa R.**, “A Human Right to Democracy” en *Rawls’s Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.
- 17.- **Bidet, Jacques** “A Metastructural Reinterpretation of the Rawlsian Theory”, *Ratio Juris*, Vol 8, No. 1, March 1995.
- 18.- **Bonete, Enrique**, *Éticas Contemporáneas*, Cap. II., Editorial Tecnos,

Madrid, 1990.

19.- **Braithwaite, R.B.**, *Theory of Games as a Tool of the Moral philosopher*, Cambridge University Press, London, 1969.

20.- **Brink, David**, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

21.- **Boucher, David**, "Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context", en *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.

22.- **Buchanan, Allen**, "Rules for a Vanished Westphalian Word", *Ethics*, nº 10, 2000.

23.- **Caney, Simon**, "Cosmopolitanism and the Law of Peoples", en *Journal of Political Philosophy* 9, 2001.

24.- **Cohen, Joshua**, "For a Democratic Society", en *The Cambridge Companion to Rawls*, Edit. S. Freeman, Cambridge University Press, New York, 2003.

25.- **Colomer Martín-Calero, José Luis**, *La Teoría de la Justicia de Immanuel Kant*, en especial el capítulo V, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.

26.- **Constant, Benjamín**, *Escritos Políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

27.- **Cureton, Adam**, "A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled", *Essay in Philosophy*, Vol. 9, January 2008.

28.- **Dancy, Jonathan**, "El Intuicionismo", en *Compendio de Ética*, Peter Singer Editor, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

29.- **Daniels, Norman**, "Wide Reflexive Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", en *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Yomo III, Edited by Ch. Kukathas, Routledge, London, 2003.

30.- **Davis, Morton D.**, *Introducción a la Teoría de los Juegos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

31.- **Dworkin, Ronald**, *Los Derechos en Serio*, Editorial Ariel, Barcelona, 1989.

32.- **Dworkin, Ronald**, *Liberalismo, Constitución y Democracia*, Ed. La Isla de la Runa, Buenos Aires, 2003.

33.- **Elster, John**, *Tuercas y Tornillos: Una Introducción a los Conceptos*

*Básicos de la Ciencias Sociales*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996.

34.- **Estrin, Saul y Laidler, David**, *Microeconomía*, Editorial Prentice Hall, Madrid, 1995.

35.- **Expósito, C. y Peñas, F. Javier**, “La Justicia como Equidad y el Derecho de los Pueblos. Dos Posibles Lecturas de un Ensayo de John Rawls”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 87, 1995.

36.- **Freeman, Samuel**, “Introducción: John Rawls – An Overview”, en *The Cambridge Companion to John Rawls*, Edited by Samuel Freeman, Cambridge University Press, 2003.

37.- \_\_\_\_\_, “Frontier of Justice: ‘The Capabilities Approach vs. Contractarianism’”, *Texas Law Review*, Vol. 85, nº 2, December 2006.

38.- \_\_\_\_\_, *Justice and the Social Contract*, Oxford University Press, N.Y., 2007.

39.- \_\_\_\_\_, *Rawls*, Routledge, New York, 2007.

40.- **Fuller, Timothy**, “Jeremy Bentham y James Mill”, en *Historia de la Filosofía Política*, Strauss y Cropsey (compiladores), Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1996.

41.- **Galston, William A.** *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in teh Liberal State*, Cambridge University Press, N.Y. 1991.

42.- **García, Jesús M.**, *La Teoría de la Justicia en John Rawls*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

43.- **Godoy, Oscar**, “John Rawls: Political Liberalism”, en *Estudios Públicos*, 52, 1993.

44.- **Gómez, Carlos**, “El Ámbito de la Moralidad: Ética y Moral”, en *La Aventura de la Moralidad*, C. Gómez y J. Muguerza Editores, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

45.- **Graham, Paul**, *Rawls*, Oneword Publication, Glasgow, 2007.

46.- **Gray, John**, *Liberalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

47.- **Gray, John**, “Pluralismo de Valores y Tolerancia Liberal”, en *Estudios Públicos*, 80, 2000

48.- **Gupta, Suman**, *The Theory and Reality of Democracy*, Continuum, London, 2006

49- **Gutmann, Amy** “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and*

*Public Affairs*, Vol.14, N°3, Summer 1985

50.- **Habermas, Jürgen**, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Editorial Taurus, Madrid, 1988.

51.- \_\_\_\_\_, "La Idea Kantiana de Paz Perpetua. Desde la Distancia Histórica de Doscientos Años", ISEGORÍA, nº 16, 1997

52.- \_\_\_\_\_, *Facticidad y Validez*, Ed. Trotta, Valladolid, 1998

53.- **Hall, Everett V.**, "Justice as Fairness. A Modernized Version of the Social Contract", en *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Volume I, Edited by Chandran Kukathas, Routledge, London, 2003.

54.- **Hart, L.A.**, "Rawls on Liberty and its Priority", en *Reading Rawls*, Edited by N. Daniels, Basil Blackwell, 1978.

55.- **Hegel, G. W.**, *Filosofía del Derecho*, Editorial Claridad, 4º Edición, Buenos Aires, 1955.

56.- **Henderson, J.M. y Quandt, R.E.**, *Teoría Microeconómica*, Editorial Ariel, Barcelona, 1985.

57.- **Höffe, O.**, *Estudios Sobre Teoría del Derecho y la Justicia*, Editorial Alfa, Barcelona, 1988.

58.- **Ingram, Attracta**, "Rawlsians, Pluralists, and Cosmopolitans", en *Rawls. Critical Assesments of Leading Political Philosophers*, C. Kukathas (ed.), Vol. IV, Routledge, London/New York, 2003.

59.- **Jamieson, Dale**, "Duties to the Distant: Aid, Assistance, and Intervention in the Developing World", *The Journal of Ethics* 9 (2005).

60.- **Kant, Emanuel**, *Crítica de la Razón Práctica*, Editorial Porrúa, Ciudad de México, 1990.

61.- \_\_\_\_\_, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Ed. Porrúa, Ciudad de México, 1990.

62.- \_\_\_\_\_, *La Paz Perpetua*, Ed. Técnos, Madrid, 1985.

63.- \_\_\_\_\_, *Los Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, Ed. Nuestros Clásicos, Ciudad de México, 1978.

64.- **Kymlicka, Will** *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Guildford and King's Lynn, 1991.

65.- \_\_\_\_\_, *States, Nations and Cultures*, Van Gorcum, Ottawa, 1997

- 66.- **Kukathas, Chandran y Pettit, Philip**, en *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus Críticos* (trad. M. A. Rodilla), Editorial Tecnos, Madrid, 2004.
- 67.- **Larmore, Charles** "Political Liberalism," *Political Theory*, Vol. 18, number 3, August 1990
- 68.- **Levine, Andrew**, "Rawls' Kantianism", en *John Rawls, Critical Assessments of Leading Political Philosopher*, Volume I, Edited by Chandran Kukathas, Routledge, London, 2003.
- 69.- **Locke, Jonh**, *Two Treatises of the Government*, Cambridge University Press, Wiltshire, 1992.
- 70.- **Lorenzen, Paul**, *Normative Logic and Ethics*, Bibliographisches Institute A.G., Mannheim, 1969.
- 71.- **Lukas, J.R.**, "Moralists and Gamesman" en *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Volumen XXXIV, Enero 1959.
- 72.- **Macintyre, Adalsdair**, *After Virtue* (second edition), Duckworth, London, 1985.
- 73.- **Macleod, Alistair M.**, "Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights" en *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.
- 74.- **Mafflettone, Sebastiano**, *Rawls, An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2010
- 75.-**Maluschke, Günter**, *Kant como Teórico del Estado Liberal*, Serie Contribuciones, Friederich Naumann Stiftung, Santiago.
- 76.- **Martin, Rex; Reidly, David A.**, "Introduction: Reading Rawls's The Law of Peoples", en *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.
- 77.- **Martin, Rex**, "Rawls on International Distributive Economic Justice", en *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.
- 78.- **Martínez, Emilio**, *Solidaridad Liberal, La Propuesta de John Rawls*, Editorial Comares, Granada, 1999.
- 79.- **Maturana, Humberto**, *La Objetividad, Un Argumento para Obligar*, Editorial Universitaria, Santiago,1997.
- 80.- **Massini Correas, Carlos**, *Constructivismo Ético y Justicia Procedimental*

- en *John Rawls*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2004.
- 81.- **Mill, John**, *Considerations on Representative Government*, en *Collected Works John Stuart Mill*, University of Toronto Press, London, 1977.
- 82.- **Mill, John Stuart**, *On Liberty*, Batoche Books, Kitchener, Ontario, 2001
- 83.- **Miller, David**, "Collective Responsibility and Internacional Inequality" en *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.
- 84.- **Mollendorf, Darrel** "Constructing the Law of Peoples", *Pacific Philosophical Quarterly*, nº 77, 1996.
- 85.- **Moller Okin, Susan** "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics*, Vol. 105, N° 1, October 1994
- 86.- **Mouffe, Chantal** "Political Liberalism. Neutrality and the Political", *Ratio Juris*, Vol. 7, number 3, December 1994.
- 87.- **Mulhall, Stephen & Swift, Adam**, *El Individuo Frente a la Comunidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1996.
- 88.- **Nagel, Thomas**, "Rawls on Justice", en *Reading Rawls*, Edited by N. Daniels, Basil Blackwell, 1978.
- 89.- \_\_\_\_\_, "Rawls and Liberalism", en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, New York, 2003.
- 90.- **Newey, Glen**, "Jonh Rawls: Liberalism at the Limits of Intolerance", en *Reflection on Rawls, An Assessment of his Legacy*, Edit. Shaun P. Young, Ashgate Edition, Padstow, 2009.
- 91.- **Nickel, James W.**, "Implementing Human Rights", en *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.
- 92.- **Nino, Nino**, *El Constructivismo Ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- 93.- **Nowell-Smith**, *Etica*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1977.
- 94.- **Nozick, Robert**, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- 95.- **O'neill, Onora**, "Conructivism in Rawls and Kant", *The Cambridge Compenion to Rawls*, Edited by S. Freeman, Cambridge University Press, New York, 2003.
- 96.- **Parekh, Bhikhu**, "La Teoría de la Justicia de John Rawls", en *Revista de Occidente*, número 35, abril 1984.

- 97.- **Pogge, Thomas**, "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs*, nº 23, 1994.
- 98.- \_\_\_\_\_, "Human Flourishing and Universal Justice", *Social Philosophy & Policy*, Vol. 16, nº 1, winter 1999.
- 99.- \_\_\_\_\_, "Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together", en *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.
- 100.- \_\_\_\_\_, *World Poverty and Human Rights*, Second Edition, Polity, Cambridge, 2008.
- 101.- \_\_\_\_\_, *John Rawls, His Life and Theory of Justice*, Oxford University Press, 2007.
- 102.- **Ramón de Páramo Argüelles, Juan**, *Tolerancia y Liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993
- 103.- **Rawls, John**, "Outline of a Decision Procedure for Ethics" (1951), *Collected Paper*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 104.- \_\_\_\_\_, "Two Concepts of Rules" (1951), *Collected Paper*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 105.- \_\_\_\_\_, "Justice as Fairness" (1958), *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 106.- \_\_\_\_\_, "The Sense of Justice" (1963), *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 107.- \_\_\_\_\_, "Constitutional Liberty and the Concept of Justice" (1963), *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 108.- \_\_\_\_\_, *Justicia como Equidad*, (Justicia Distributiva, 1967, Justicia Distributiva: algunas adiciones, 1968), Editorial Tecnos, Madrid, 1999.
- 109.- \_\_\_\_\_, "Legal Obligation and the Duty of Fair Play" (1971), *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 110.- \_\_\_\_\_, *A Theory of Justice* (original edition), Harvard University Press, 1971.
- 111.- \_\_\_\_\_, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1985.
- 112.- \_\_\_\_\_, *A Theory of Justice* (Revised Edition), Harvard University Press, Massachusetts, 2000.

- 113.- \_\_\_\_\_, "Reply Alexander and Musgrave" (1974), en *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 114.- \_\_\_\_\_, "Fairness to Goodness" (1975), en *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 115.- \_\_\_\_\_, "The Independence of Moral Theory", (1975) *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 116.- \_\_\_\_\_, "A Kantian Conception of Equality" (1975), *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 117.- \_\_\_\_\_, "Kantian Constructivism in Moral Theory" (1980), *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 118.- \_\_\_\_\_, "Social Unity and Primary Goods (1982), en *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 119.- \_\_\_\_\_, *Sobre las Libertades*, (1987) Editorial Paidos, Barcelona, 1990.
- 120.- \_\_\_\_\_, "The priority of Right and Ideas of the Good" (1988), en *Collected Papers*, Edited by S. Freeman, Harvard University Press, Massachusetts, 1999.
- 121.- \_\_\_\_\_, "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Autumm 1993.
- 122.- \_\_\_\_\_, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005 (expanded edition).
- 123.- \_\_\_\_\_, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Fourth Printing, Cambridge, Massachusetts, 2002 (First edition, 2001).
- 124.- \_\_\_\_\_, *Justice as Fairness a Restatement*, Edited by Erin Kelly, Harvard University Press, London, third printing, 2003.
- 125.- \_\_\_\_\_, *Lecturas sobre Historia de la Filosofía Moral*, Editorial Paidos, Barcelona, 2007.
- 126.- **John Rawls y Jürgen Habermas**, *Debate sobre el Liberalismo Político*, Ediciones Paidos, Barcelona, 1998.
- 127.- **Raz, Joseph**, "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy and Public Affairs*, number 19, 1990.
- 128.- **Reidy, David A.**, "Political Authority and Human Rights", en *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.
- 129.- **Riechenbach, Hans**, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Los Angeles, 1951, p. 231.
- 130.- **Rodilla, Miguel Ángel**, *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de

Salamanca, Salamanca, 2006.

131.- **Rubio Carracedo, José**, *El Hombre y la Ética*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1987.

132.- \_\_\_\_\_, *Ética Constructiva y Autonomía Personal*, Editorial Tecnos, Madrid, 1992.

133.- \_\_\_\_\_, “La Teoría Rawlsiana de la Justicia Internacional: Maximalismo en la Justificación, Minimalismo en la Universalización”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, número 14, 1997

134.- **Sabine, George**, *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, 4º Edición (primera edición en inglés 1937), Ciudad de México, 1968.

135.- **Sandel, Michael**, *El Liberalismo y los Límites de la Justicia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.

136.- **Scanlon, T.M.**, “Rawls on Justification”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, New York, 2003.

137.- \_\_\_\_\_, *The Difficulty of the Tolerance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

138.- **Schaefer, David Lewis**, *Liberal Justice. John Rawls versus the American Political Tradition*, University of Missouri Press, Columbia, 2007.

139.- **Scheffer, Samuel**, “The Appeal of Political Liberalism”, *Ethics*, Vol. 105, number 1, October 1994.

140.- **Segura, Julio**, *Análisis Microeconómico*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

141.- **Snare, Frank**, “Jonh Rawls and the Methods of Ethics”, *Philosophy Phenomenological Ressearch*, vol. XXXVI, 1975-1976.

142.- **Sidwick, Henry**, *The Methods of Ethics*, seventh edition, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1981.

143.- **Singer, Peter**, *Ética Práctica*, Ed. Akal, Madrid, 2009

144.- **Sterba, James P**, “Distributive Justice”, en *The American Journal Of Juriosprudence*, V. XXII, 1977.

145.- **Tan, Kok-Chor**, en “The Problem of Decent Peoples” en *Rawls’s Law of People. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006

146.- **Tan, Kok- Chor**, “Liberal Toleration in Rawls’s Law of Peoples”, en *Ethics*, nº 108, 1998.

- 147.- **Taylor, Robert S.**, “Kantian Personal Autonomy” en *Political Theory*, Vol. 33, nº 5, October 2005.
- 148.- **Taylor, Robert**, *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, Pennsylvania State University Press, 2011.
- 149.- **Tesón, Fernando**, “The Rawlsian Theory of international Law”, *Ethics and International Affairs*, nº 9, 1995.
- 150.- **Vallespín, F.**, “El Neocontractualismo: John Rawls”, en *Historia de la Ética*, V. Camps, editora, Editorial Crítica, Barcelona, 1989.
- 151.- **Velasco Arrollo, Juan Carlos**, “Ayer y Hoy del Cosmopolitismo Kantiano”, *Isegoría*, nº 16, 1997
- 152.- **Wallner, Fritz**, *Ocho Lecciones de Realismo Constructivo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1994.
- 153.- **Walzer, Michael**, “Philosophy and Democracy”, en *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Yomo III, Edited by Ch. Kukathas, Routledge, London, 2003.
- 154.- **Wenar, Leif**, “Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian”, en *Rawls’s Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Singapore, 2006.
- 155.- **Wiegweg, Teodoro**, *Tópica y Jurisprudencia*, Editorial Taurus, Madrid, 1964.
- 156.- **Wolff, Jonathan**, “John Rawls Liberal Democracy Restated”, en *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Yomo III, Edited by Ch. Kukathas, Routledge, London, 2003.
- 157.- **Wolff, Robert Paul**, *Para Comprender a Rawls, una Reconstrucción y una Crítica de la Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1981.
- 158.- **Young, Iris Marion**, “Rawls's Political Liberalism”, en *John Rawls, Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Edited by Ch. Kukathas, Vol. IV, Routledge, London, 2003.
- 159.- **Young, Shaun P.**, *Beyond Rawls, An Analysis of the Concept of Political Liberalism*, University Press of America, Oxford, 2002, p. 57.
- 160.- **Young, Robert B.**, *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*, International Series of Social and Political Thought London: Croom Helm, 1986.



2.2.- Derivación de los principios de justicia.....	52
2.2.1.- La caracterización de la partes.....	53
2.2.2.- Restricciones del procedimiento.....	55
2.3.- Los principios de justicia aplicables a las personas.....	58
3.- Confrontación con algunas alternativas.....	60
3.1.- La justicia como equidad y la teoría de los juegos.....	61
3.2.- La crítica al utilitarismo clásico.....	64
3.2.1.- Algunas notas sobre el utilitarismo clásico.....	65
3.2.2.- La crítica de Rawls al utilitarismo.....	70
3.2.3.- La crítica a la economía de bienestar.....	75
4.- Recapitulación.....	78
III.- <i>Distributive Justice</i> (1967) .....	80
1.- Principios de justicia, organización institucional y coherencia.....	82
1.1.- Interpretación de los principios de justicia.....	82
1.1.1. Interpretación del segundo principio de justicia en términos de igualdad democrática .....	83
1.1.2. Interpretación de la primera parte del segundo principio de justicia..	85
1.1.2.1.- Problemas derivados de la interpretación precedente.....	88
1.2.- Organización de las instituciones sociales en un sistema democrático constitucional para materializar los principios de justicia en una economía de libre mercado.....	94
1.3.- Determinación de una noción de “cuota distributiva” compatible con las ideas precedentes.....	96
2.- El procedimiento de deliberación.....	99
2.1.- La idea de “velo de la ignorancia”.....	101
2.2.- Naturaleza del procedimiento y bienes primarios.....	105

### CAPÍTULO III - A *THEORY OF JUSTICE*

1.- Consideraciones preliminares.....	111
1.1.- Complejidad de la obra.....	111
1.2.- Importancia de <i>Theory</i> .....	113
1.3.- Plan general de la obra.....	117
2.- Los conceptos fundamentales de <i>Theory</i> y su articulación en la obra.....	121
2.1.- La sociedad como un sistema cooperativo sujeto a las circunstancias de la justicia .....	124

2.1.1.- La idea de cooperación social.....	125
2.1.2.- Las circunstancias de la justicia.....	126
2.2.- Los sujetos del sistema de cooperación: personas morales, libres e iguales.....	130
2.2.1.- La idea de persona moral.....	130
2.2.1.1.- La capacidad para desarrollar y perseguir una idea de bien.....	131
2.2.1.2.- La capacidad para adquirir y actuar conforme a un sentido de la justicia.....	138
2.2.1.2.1.- Teorías del aprendizaje moral.....	139
2.2.1.2.2.- Etapas del desarrollo psicológico moral de los indivi- duos y tipos de moral.....	142
2.2.1.3.- Los “poderes morales” y los “intereses supremos” de los sujetos como personas morales.....	144
2.2.2.- La libertad y la igualdad de los sujetos como personas morales.....	146
2.2.3.- Excurso sobre las ideas tenue y completa del bien y la noción de rectitud.....	147
2.3.- La idea de sociedad bien ordenada.....	149
2.3.1.- La condición de publicidad.....	151
2.3.2.- La condición de estabilidad.....	154
2.3.3.- El papel de las ideas de persona moral y la sociedad bien orde- nada en la teoría de la justicia como equidad.....	157
3.- La posición original.....	158
3.1.- Objeto del procedimiento de elección.....	159
3.1.1.- Las “restricciones formales” impuestas a las concepciones de la justicia..	159
3.1.2.- Presentación de alternativas.....	160
3.2.- Diseño del procedimiento.....	162
3.2.1.- Condiciones relativas a la información.....	162
3.2.1.1.- Problemas asociados a la idea de “velo de la ignorancia”.....	164
3.2.1.2.- El levantamiento progresivo del “velo de la ignorancia”: la “secuencia en cuatro fases”.....	169
3.2.2. Motivación y preferencias de los electores.....	171
3.2.2.1.- La idea de racionalidad mutuamente desinteresada y los intereses de orden supremo.....	172
3.2.2.2.- El problema de una elección racional en condiciones de ignorancia: el papel de los bienes sociales primarios.....	174
4.- Principios de justicia.....	179
4.1.- El objeto de los principios de justicia.....	180
4.2.- La concepción general y la especial de justicia en <i>Theory</i> .....	181

4.2.1.- La concepción general de la justicia.....	184
4.2.2.- La concepción especial de la justicia.....	185
4.3.- El razonamiento que conduce a los dos principios de justicia.....	186
4.4.- El problema del orden lexicográfico de los principios de justicia.....	189
4.4.1.- La argumentación de <i>Theory</i> .....	191
4.4.2.- La crítica de Hart.....	195
4.4.3.- La argumentación en <i>The Basic Liberties</i> (1981).....	198
5.- Justificación de la teoría.....	206
5.1.- Las interpretaciones kantiana.....	206
5.1.1.- La teoría moral de Kant: algunas ideas generales.....	209
5.1.2.- El párrafo 40 de <i>Theory in Moral</i> .....	211
5.1.3.- <i>Kantian Constructivism theory</i> .....	217
5.1.3.1.- <i>Justice as fairness</i> como teoría constructivista de orientación kantiana.....	218
5.1.3.2.- Precisiones conceptuales y desplazamientos de la teoría.....	221
5.2.- El proceso de equilibrio reflexivo y la justificación de la teoría.....	225
5.2.1.- <i>Outline of a Decision Procedure for Ethics</i> (1951).....	225
5.2.2.- La idea de “equilibrio reflexivo” en la teoría de la justicia como equidad... 236	
5.2.2.1.- El equilibrio reflexivo y la justificación del diseño de la posición original.....	236
5.2.2.2.- Consistencia entre las ideas de “equilibrio reflexivo” y “posición original” .....	240
5.2.2.3.- Modificaciones en la idea de “equilibrio reflexivo”.....	243
5.2.2.3.1. El equilibrio reflexivo al servicio de la reconstrucción de nuestro sentido de la justicia.....	243
5.2.2.3.2. Equilibrio reflexivo amplio.....	245
5.2.2.3.3. Equilibrio reflexivo general.....	249
5.2.3. Consideraciones finales.....	251
6.- Recapitulación y formulación de las tesis filosóficas.....	255

#### CAPÍTULO IV - *POLITICAL LIBERALISM*

1.- Consideraciones preliminares.....	269
2.- Las razones que explican el paso de <i>Theory</i> hacia <i>Political Liberalism</i> .....	278
3.- Supuestos que especifican la noción de liberalismo político en <i>Political Liberalism</i> .....	286
3.1.- Las notas definitorias de una concepción políticamente liberal.....	288

3.2.- El principio de legitimación liberal y el hecho de la opresión.....	290
3.3.- Pluralismo razonable y doctrinas comprensivas razonables.....	293
4.- <i>Political Liberalism</i> : una aproximación general a la obra. Viejas ideas desde un nuevo punto de vista.....	302
4.1.- La idea de sociedad.....	303
4.2.- La idea de ciudadano.....	309
4.2.1.- Ciudadanos racionales y razonables.....	310
4.2.2.- De los intereses de orden supremo a los intereses de orden superior.....	321
4.2.3.- La libertad y la igualdad de los ciudadanos.....	324
4.3.- La posición original.....	328
4.4.- Principios de justicia.....	331
4.5.- La idea de sociedad bien ordenada.....	336
5.- La idea de <i>overlapping consensus</i> (consenso entrecruzado).....	340
5.1.- Del consenso constitucional al consenso entrecruzado.....	341
5.2.- <i>Overlapping consensus</i> y estabilidad social.....	346
6.- La Razón Pública.....	358
6.1.- Las notas características de la razón pública.....	360
a) La razón pública y el criterio de reciprocidad.....	360
b) La razón pública y los principios que gobiernan la estructura básica de la sociedad.....	363
c) El deber de civildad y el foro político público.....	366
c1) Los ciudadanos y el deber de civildad.....	369
c2) El foro político público.....	371
d) El contenido de la razón pública y el problema de la completitud de la misma.....	375
6.2.- Razón pública y doctrinas comprensivas.....	381
7.- Recapitulación de ideas y tesis políticas.....	388

## CAPÍTULO V - *THE LAW OF PEOPLES*

1.- Génesis y desarrollo de <i>The Law of Peoples</i> .....	399
2.- Una aproximación general a <i>LP</i> .....	401
3.- Ideas modélicas.....	405
3.1.- La idea de pueblo.....	405
3.1.1.- Pueblos liberales.....	408
3.1.2.- Pueblos decentes.....	410
3.2.- La sociedad de pueblos.....	417

3.2.1.- La paz perpetua kantiana y el proyecto rawlsiano.....	418
3.2.2.- La idea de cooperación social a nivel global.....	424
3.2.3.- Justicia distributiva y estabilidad en la sociedad de pueblos.....	425
3.3.- La posición original.....	429
3.3.1.- Razones del doble uso de la posición original.....	429
4.- Principios del derecho de los pueblos.....	433
4.1.- Los derechos humanos.....	436
4.1.1.- Planteamiento del problema.....	436
4.1.2.- Contenido y naturaleza de los derechos humanos en LP.....	439
4.1.3.- Consideraciones críticas sobre la propuesta de Rawls.....	442
4.1.4.- Consideraciones finales.....	448
4.2.- Justicia distributiva global y deber de asistencia.....	449
4.2.1.- El rechazo a un principio de justicia distributiva global.....	450
4.2.2.- El deber de asistencia.....	452
4.2.3.- Las objeciones de los críticos.....	456
4.2.3.1.- Beitz y su crítica a LP.....	457
4.2.3.2.- La lectura crítica de Pogge.....	462
4.2.4.- La respuesta de Rawls a Beitz y Pogge.....	466
4.2.5.- Sobre la suficiencia del deber de asistencia en el orden global.....	468
5.- Somero análisis del <i>ius ad bellum</i> y el <i>ius in bello</i> .....	472
5.1.- La paz entre los pueblos es posible.....	473
5.2.- Condiciones para una paz duradera.....	474
5.3.- <i>Ius ad bellum</i> y <i>ius in bello</i> .....	475
6.- Recapitulación de ideas y tesis sobre relaciones internacionales.....	477
CONCLUSIÓN.....	487
BIBLIOGRAFÍA.....	503