

01083 4

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

2ej

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



**CONSIDERACIONES CRITICAS SOBRE EL
LIBERALISMO DE JOHN RAWLS**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFIA

P R E S E N T A:

DORA ELVIRA GARCIA GONZALEZ

OCTUBRE DE 1998

266421

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A José Luis, Pepe, Ximena y Doris
por la paciencia, comprensión y cariño.
Por el tiempo robado.....*

Título de la tesis:

CONSIDERACIONES CRITICAS SOBRE EL LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

Grado y nombre del tutor o director de tesis:

DOCTORA PAULETTE DIETERLEN STUCK

Institución de adscripción del tutor o director de tesis:


UNAM

Resumen de la tesis: (Favor de escribir el resumen de su tesis a máquina, como máximo en 25 renglones a un espacio, sin salir de la extensión de este cuadro.)

En este trabajo de tesis se presenta un análisis reconstructivo, teórico y crítico de la teoría política que John Rawls presenta y postula en sus obras más relevantes. En el capítulo primero se presentan algunas variaciones en torno al liberalismo ya que no puede ser considerado como teoría unitaria. Se señala la relación liberalismo-democracia así como su necesidad o posibilidad de coexistencia. Se propone la teoría rawlsiana como un liberalismo social o de cooperación, el cual sostiene necesariamente a la democracia como un elemento fundamental. En segundo lugar se presenta la concepción de persona en el liberalismo de Rawls señalando sus características o poderes de racionalidad y de razonabilidad, entendiendo a esta última como parte central para la concepción política de la persona. En tercer lugar se muestra la evolución de la teoría rawlsiana, para lo cual se señalan las críticas más contundentes de las que fue sujeto la teoría rawlsiana. Con base y a propósito de ellas Rawls ha variado algunos postulados iniciales de su teoría, ha tenido que explicitarlos o al menos aclararlos. Esto ha permitido su tránsito en algunos puntos esenciales. En el cuarto y último capítulo se somete a crítica una parte de la teoría rawlsiana y se sugiere una superación de ella a través de un mecanismo de ajuste indispensable en su teoría: el equilibrio reflexivo. Este mecanismo posibilita un nuevo posicionamiento en la filosofía de Rawls, desde aquella teoría inicial de la justicia universalista, hacia una teoría de la justicia más articulada con lo contextual. La superación consiste en evitar la ubicación inamovible en alguno de los dos polos extremos, la cual se lleva a cabo a través del equilibrio reflexivo. De ahí que se concluya en el trabajo la plausibilidad de la teoría de Rawls y su postulación como una búsqueda hacia vertientes nuevas.

LOS DATOS ASENTADOS EN ESTE DOCUMENTO CONCUERDAN FIELMENTE CON LOS REALES Y QUEDO ENTERADO QUE, EN CASO DE CUALQUIER DISCREPANCIA, QUEDARÁ SUSPENDIDO EL TRÁMITE DEL EXAMEN

Fecha de solicitud: 24-Sep-98


Firma del alumno

Acompaña los siguientes documentos:

- Nombramiento del jurado del examen de grado
- Aprobación del trabajo escrito por cada miembro del jurado
- Copia de la última revisión de estudios
- Comprobante de pago de derechos por registro del grado

Biblioteca del Plantel

Biblioteca Central

Entrega ejemplares de tesis

A reconstructive, theoretical and critical analysis of the political theory of John Rawls is presented in this work named "Critical considerations about the liberalism of John Rawls" prepared by Dora Elvira García González. This analysis yields from the most important works of John Rawls.

In the first chapter some variations about liberalism are presented, on account it cannot be considered as a unitarian theory. It is also shown the relation between liberalism and democracy, its necessity or possibility of coexistence. Some axes are noted as important points of articulation of the liberalism.

The Rawlsian theory is proposed as a specific liberalism, as social or cooperative one which supposes democracy as a main element.

Secondly, it is presented the person's conception in Rawls liberalism, pointing out its characteristics of the powers of rationality and reasonability, understanding the latter as the main and fundamental point of the political conception of persons.

In third place it is explained the evolution of Rawlsian theory, that's the reason of the explanation of the strongest and acrid critics of the Rawlsian thought. On the basis of these critics, Rawls changed some initial postulates, he had the imperative necessity of their explicitation or at least their explication. This evolution made possible his transit and changes on some essential points of his original matters.

In the fourth and last chapter, Rawlsian theory is submitted under a critical consideration. It is suggested a surpass of some problematic elements through an indispensable mechanism of adjustment: reflexive equilibrium. This mechanism makes possible a new position in Rawls philosophy: since the initial theory of universalist justice, towards a more articulated theory of justice, with contextual scope. Surpass means avoiding the polarization and absolutization of one of the two extreme poles: universality-contextuality, which can be done through reflexive equilibrium. From that hypothesis, it is concluded the plausibility of the theory of Rawls and its postulation as a search of new ways of thinking based on the mentioned mechanism and its analogies with another ones as it could be Aristotelian *phronesis* or Kantian reflective judgement.

Í N D I C E

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I VARIACIONES EN TORNO AL LIBERALISMO

1. CONSIDERACIONES PREVIAS	25
2. POSTULADOS DE LA CONCEPCION LIBERAL	30
2.1 Individuo	30
2.2 Libertad	32
2.3 Igualdad	49
3. NECESARIOS DESLINDES	52
3.1 Individualismo-holismo	55
3.2 Estado mínimo-Estado máximo	59
4. LIBERALISMO Y DEMOCRACIA ¿UNA VINCULACIÓN POSIBLE?	63
4.1 Liberalismo y democracia	63
4.2 Un modelo de democracia participativa	73
4.3 Liberalismo económico ¿base del liberalismo?	86
5. LIBERALISMO CON DEMOCRACIA.: LIBERALISMO SOCIAL O DE COOPERACIÓN	94
5.1 Liberalismo con democracia	101

CAPÍTULO 2 EL CONCEPTO DE PERSONA EN EL LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

1. TEORIA MORAL Y TEORÍA POLÍTICA: ¿CONFLUYENTES O EXCLUYENTES?	107
1.1 Presupuestos	107

2. EL SUJETO O PERSONA MORAL	112
2.1 Poderes o facultades de la persona moral	115
2.1.1 Racionalidad o razonabilidad	124
3. CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA PERSONA	129
3.1 ¿Sujeto como individuo aislado o en cooperación?	129
3.2. Algunas convergencias y divergencias con Kant	132
4. LA IMPORTANCIA DE LOS BIENES PRIMARIOS	138
5. LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA EN RELACIÓN CON LA NOCIÓN DE PERSONA MORAL EN RAWLS	142
6. APARATO TEÓRICO DE LA JUSTICIA COMO EQUIDAD EN EL CAMPO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA	152
6.1 Precisiones finales	152

CAPÍTULO 3 EVOLUCION DE ALGUNOS CONCEPTOS EN LA TEORÍA DE RAWLS CON BASE EN LAS CRÍTICAS QUE HAN SURGIDO EN TORNO A SU LIBERALISMO POLÍTICO. RESPUESTAS Y MOCIONES

1. PRESENTACIÓN DE LAS CRÍTICAS Y SU REFUTACIÓN	165
1.1 Los principales críticos	165
2. LOS LÍMITES DE LA JUSTICIA Y DE LA RAZÓN PÚBLICA LIBERAL	172
2.1. ¿Individualismo, comunidad o un sujeto cooperante?	189
2.2. Contractualismo: ¿cimientos para un sujeto cerrado?	193
2.3. Precisiones	196
3. JUSTICIA RAWLSIANA	201
4. CONTRATO HIPOTÉTICO: ¿UN VERDADERO CONTRATO?	203
5. UNA POSTURA ARISTOTÉLICA ATOMISMO VERSUS COMUNITARISMO	206.
6. IGUALDAD COMPLEJA	212
7. EN TORNO AL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN	224
8. EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL	227
	242

CAPÍTULO 4 SUPERACIÓN DEL FORMALISMO DE RAWLS EN FAVOR DE SU POLÍTICA

1. SIMPLE NEGACIÓN O VERDADERA SUPERACIÓN	263
2. ¿UNIVERSALISMO O CONTEXTUALISMO?	268
2.1. Universalismo, formalismo o idealismo	269
2.2. Contextualismo	280
2.3. Ni universalismo ni contextualismo	287
3. SUPERACIÓN CON BASE EN LA TENSIÓN ENTRE FORMALISMO Y CONTEXTUALISMO	299
4. ¿UNA UTOPIA?	315
CONCLUSIONES	325
BIBLIOGRAFÍA	347

INTRODUCCIÓN

I N T R O D U C C I Ó N

Las disputas del pasado y las polémicas actuales, así como la posibilidad de un discurso sobre la política, aparecen como algunos de los grandes temas de fines del siglo XX. Por ello, la posibilidad de realizar un discurso sobre la política así como llevar a cabo una investigación discursiva sobre ella son justificables tanto en términos epistemológicos como en términos éticos; sobre todo en un mundo como el actual caracterizado por convulsiones constantes.

La vida de la filosofía política ha sido difícil y complicada y ha tenido en su camino diversos intentos para encontrar argumentos suficientes que delimiten los elementos de sus principales conceptos, como un intento de buscar soluciones que expliquen sus verdades fundamentadas en la validez de esas realidades. La reflexión sobre la política proporciona elementos para examinar algunos de los discursos que han pretendido dar razones para la disertación con tales conceptos.

Desde el momento en que se reconocen diferentes formas de gobierno y posteriormente se organizan y sistematizan, en cuanto se hace un estudio comparado del desarrollo político ya no es posible evitar la pregunta sobre cuál es la mejor forma

de gobierno deseable o qué tipo de constitución atiende mejor a las necesidades y a los deseos de los individuos, o bien cuáles son las relaciones sociales que configuran el poder más adecuado para la realización de la justicia.

Aunque la enorme cantidad de los intentos que se han llevado a cabo durante la reflexión filosófica de la política no han ofrecido resoluciones finales ni definitivas, no obstante, todos estos afanes indican derroteros y atajos que posibilitan una guía.

Es necesario empeñarnos en escapar de la categoría de quienes se encierran en sí mismos, y dejan de interrogar a los hombres y sus teorías, así como a los sucesos del tiempo que continúa su transcurso. Por ello, es importante involucrarse argumentativamente con aquellos que nos interpelan, con la misma realidad que se nos aparece como un reto de nuestras preocupaciones. De esta manera nos hacemos contemporáneos de nuestro presente y nos involucramos con aquellas elucidaciones filosóficas propias de nuestro tiempo y nuestra realidad.

Cuando se vaticinaba su fenecimiento y se hacía una crónica de la agonía de la filosofía política, *Una Teoría de la Justicia*¹ de John Rawls introduce un giro en el tratamiento de los contenidos que desde siempre constituyeron el objeto de esta antiquísima disciplina. Rawls logra establecer y desarrollar la fundamentación

¹ La versión de este texto en español publicada por el Fondo de Cultura Económica se intitula *Teoría de la Justicia*, siendo que en la versión original en inglés no es exactamente la misma sino *A Theory of Justice*. La omisión del artículo indeterminado con el que inicia el título del texto podría pensarse como irrelevante; seguramente así lo pensaron los traductores. Sin embargo me parece necesario hacer notar que la carencia de dicho artículo determina una connotación semántica diversa. No es lo mismo 'teoría' o 'la teoría' como se suele entender sin la mención de algún artículo, que 'una' teoría. Por ello de aquí en adelante al mencionar la obra principal y cumbre de John Rawls la expresaré como: *Una Teoría de la Justicia*, aunque en la versión en español no se intitule así.

racional de las bases de la convivencia social y política, al igual que el problema de la legitimación del orden político, cuestión fundamental en filosofía política, si consideramos relevante la búsqueda de una guía de carácter normativo mínimo como punto de referencia para la práctica sociopolítica. La reflexión sobre la política tiene que encaminarse a la formulación de hipótesis y a la valoración ética en su conjunto; éso es, precisamente, lo que intenta Rawls. Sin duda, su aportación a la filosofía política ha tenido una gran resonancia, pues ha promovido fructíferas discusiones en torno a las cuestiones que aborda. Su proyecto aspira a unificar moral y derecho (en un sentido kantiano), política y sociedad, (en un sentido aristotélico) sobre un horizonte consensual público realizado en una sociedad bien ordenada, con una caracterización específica sobre el liberalismo unido con la democracia, y revigorizando esta misma posición, en el sentido en que dicho liberalismo propicia una apertura, una búsqueda de posibilidades enriquecedoras.

En esta investigación se intenta dar respuesta a algunas de las condiciones de posibilidad de las teorías políticas, de sus presupuestos normativos. Rawls intenta buscar un mecanismo de justificación de los principios básicos que regulan las instituciones sociales, recurriendo a un esquema de argumentación clásico y bien conocido. Presenta una interpretación de la realidad política: no es la comprensión final, ya que ésta está sujeta a variadas interpretaciones desde diferentes perspectivas, por lo que puede ser cuestionada y considerada críticamente para comprender su valor y sus debilidades. Pese a, y quizá debido a las innumerables críticas a que se pueda someter, la propuesta de Rawls es digna de consideración.

La interpretación sobre la filosofía rawlsiana que presento en este trabajo ha surgido de una lectura personal, y contribuye a la apertura de nuevas vetas enriquecedoras para el pensamiento político. Se subraya la importancia que reviste la hermenéutica en la política², misma que es presentada fundamentalmente en el capítulo cuarto en el que se propone, dentro del marco de la filosofía de John Rawls, una posibilidad de inauguración hacia vertientes que el propio autor no toma en cuenta, pero que, según su propuesta, abre el cauce a la reflexión filosófico-política de su teoría, y proporciona recursos argumentativos que dan mayor fuerza al ámbito de la aplicación. En este sentido su teoría se presenta con posibilidades heurísticas ya que, al asumir y aceptar las críticas surgidas, ellas propician un deslizamiento de sus afirmaciones iniciales a otras nuevas, lo cual muestra la actitud rawlsiana de aceptar y corregir nociones o caracterizaciones para plantear su teoría con ciertos giros. Esto nos muestra a un Rawls dispuesto y abierto a las críticas, y más que nada, al aceptarlas de manera tal, se haya provocado la señalada evolución teórica.

Esta investigación realiza así, un recorrido temático y crítico de la teoría de Rawls, y además da pautas para esclarecer conceptos valiosos. Esta es la justificación de irrumpir en su pensamiento, especialmente al considerar un mundo y un país como México, en donde las posturas escépticas, negativas y hasta cínicas se filtran en la vida política. Intento finalmente, una búsqueda de elementos que al ser estudiados y analizados propicien y posibiliten atisbos de respuestas.

² En un sentido interpretativo de los diferentes sentidos que es posible tome un concepto.

El enfoque de Rawls se encuentra en el eje de tensión entre la ilustración, por un lado, e historicismo por el otro. Al confrontar las nociones políticas ya sea desde un modo *a priori*, o desde las relaciones políticas en su sentido concreto, se presentan problemas. Éste es el intento que hace Rawls por no quedarse en la mera descripción de conceptos políticos y las relaciones políticas en lo concreto. De ahí su interés por dar una respuesta plausible y contextualizada, lo cual propicia que los argumentos rawlsianos sostengan un juego dialéctico entre ambas cuestiones, con lo cual se evita una reducción de la complejidad política o de una unidad fijista, replanteando la pluralidad, las diferencias, sin perderse en lo empírico de la diversidad plural en ocasiones antagónica. Elude de esta manera una teoría de carácter puramente teórico que nulifica las diferencias y las contradicciones existentes, al reducirlas a conceptos cerrados y absolutos.

La pertinencia del estudio de una filosofía como la de John Rawls, es resultado del impacto generado desde su aparición, principalmente con su primera obra *Una Teoría de la Justicia*. Su filosofía se presenta como un proyecto teórico-filosófico sugerente, pues muestra las dificultades para articular en el nivel más abstracto, los valores de la libertad y la equidad, en un orden de preferencias racionales.

A pesar de que su inicio es de naturaleza abstracta y de carácter únicamente moral, no por ello soslaya los problemas más decisivos de una justicia social políticamente viable y deseable. Ante el horizonte polémico actual que se puede percibir como extremista expresado por una parte en la posmodernidad³ y por la

³ Esta postura intenta entre otras cosas, dejar a un lado los 'grandes relatos de la modernidad', así como la emancipación de los hombres, la ilustración, la legitimación, las propuestas de ausencia de criterios objetivos,

otra a través de teorías abstractas que permanecen en la herencia de los discursos con pretensiones de absolutez, una reflexión sobre la justicia y sobre diferentes posturas de filosofía política como la expresada en el trabajo filosófico de Rawls, adquiere relevancia. Él es quien precisamente introduce una versión kantiana revisionista con cierto viso aristotélico, intentando conjugar dos filones: por un lado, el ámbito de lo cambiante y de lo contextual y por el otro el universalista y absoluto.

El hecho de reconocer la irreductible pluralidad de criterios, de principios, de valores, la total heterogeneidad de las sociedades y su mutabilidad sin ninguna orientación ni parámetros, dan la pauta para indicar que ninguna de estas soluciones son pertinentes para resolver la cuestión, dejándola así finalmente a la deriva. Por eso, desde mi punto de vista Rawls hace un intento conciliatorio de ambas posturas extremas: universalistas y contextualistas, articulándolas a través de procesos tales como el *equilibrio reflexivo*, el cual aparece como elemento fundamental de relación entre ambos ámbitos. Esto justifica la comparación con la analogía, elemento de corte aristotélico que responde a la concepción de equilibrio y coincidencia del *cosmos* y la *polis*.

Me parece que en el origen y la raíz de la concepción de Rawls se encuentra la afirmación del hombre como sujeto racional y razonable, consciente de sus poderes morales, a través de los cuales se da la posibilidad de tener una concepción del bien. Es este hombre el punto de partida de una concepción política que coloca sus

con lo cual se afirma el disenso, representado principalmente por Lyotard en *La condición posmoderna*, Ed.Rei, México, 1993; como por la deconstrucción de Derridá en *La deconstrucción en las Fronteras de la Filosofía*, De. Paidós, Barcelona, 1989

potencialidades humanas, con base en una construcción tanto abstracta como concreta.

Rawls ha tratado de crear una política racional, es decir, ha intentado formular un conjunto de normas en la vida pública a las que cada persona tiene que respetar, si quiere que otros también las respeten. Trata de ajustar su herencia kantiana a las necesidades y realidades actuales de la democracia, en cualquier lugar del planeta. Por ello, considera que la definición de justicia atañe a todas las democracias occidentales por igual, independientemente de sus peculiaridades sociales y culturales⁴.

Por el carácter deontológico de su teoría se ha considerado a Rawls como un filósofo moral, lo cual justifica la tendencia hacia el carácter abstracto que tanto y tan agudamente se le ha criticado, desde la aparición de su primera gran obra, la cual ha sido vista sólo como una mera discusión intelectual sobre principios que no trasciende el ámbito formal, para intentar responder a exigencias políticas reales; se postula por ello en este trabajo la superación de dicho campo en pro de lo político y lo concreto, lo cual resulta ser una de las críticas propositivas susrentadas por quien esto suscribe, intentando sospechar y conjeturar una solución conjugante y entrelazante de ambos polos: el universalismo formal y el contextualismo, dando enorme relevancia a la plausibilidad y posibilidad de la teoría propuesta por Rawls e interpretada bajo estas reflexiones.

⁴ Así lo afirma en la entrevista realizada por Christian Delacampagne, "Conciliar libertad y tolerancia", publicada en el Semanario de Política y Cultura "etcétera", 29 de agosto 1996, p.19-20

Rawls piensa que en la solución de asuntos públicos el racionalismo debe ceder el paso a la sensatez; nunca la racionalidad podrá ir en contra de la justicia misma. Las exigencias de la razón tienen que ser suficientemente elásticas como para adaptarse a la realidad; por ello, afirma: "[...] me declaro totalmente en contra del relativismo de Rorty [...] Me siento en cambio muy cercano a Habermas, las diferencias con este último, afirma, son pequeñas en comparación con lo que nos une".⁵

Considero que la preocupación para la realización efectiva, además de recibir su fuerza de la coherencia estratégica teórica, no sólo representa únicamente una parte exclusivamente moral, sino también de carácter político. Esta es una preocupación evidente en Rawls, que si bien en un principio no se demarca abierta y explícitamente debido quizás a su inquietud por el constructo teórico, sí es manifiesta en una etapa intermedia y posterior a su gran obra. Su preocupación hacia el ámbito práctico y político es constante en su etapa posterior, lo cual lo lleva a la búsqueda del equilibrio, de la coherencia de los dos ámbitos que marquen los criterios mínimamente básicos, claros y razonables; para vincularse con las acciones humanas. Por ello, puede afirmarse que la propuesta de Rawls es una propuesta de carácter efectivamente política, viable, que parte de ciertos presupuestos -los liberales-, preocupándose por conjuntarlos con algunos otros como la participación, y con orientación democrática para intentar dar lugar a una nueva postura intermedia, cuyo propósito será superar las otras.

⁵ *Idem*

Por todo lo anterior, se presentan algunas reflexiones acerca del liberalismo basadas en las diferentes apreciaciones según los distintos teóricos. Se hace mención de las caracterizaciones sobre la libertad que han tenido relevancia para el campo de la filosofía política y su relación con la democracia que, en el caso de Rawls, me parece fundamental, porque la sociedad postulada por él es una sociedad que, por los principios acordados en un primer momento se acerca al modelo de una sociedad justa, cooperativa, participativa, ordenada, estable y, finalmente, democrática. Esta última característica es de vital importancia para Rawls, porque es la realización y patentización de lo que teóricamente pudiera decir con base en el liberalismo de cooperación que comparte. Considera a nuestras democracias aún con una necesidad y una serie de requerimientos precisos e inexcusables para que se posibiliten ciertas mejoras, ellas precisan atender la igualdad de oportunidades en la educación y en el servicio a la salud, porque son bienes repartidos inequitativamente, constituyendo un elemento fundamental de todos los problemas económicos y sociales. Las dificultades más graves que repercuten en cuestiones sociales, como la hambruna, se presentan no por escasez de producción de alimentos sino por las injusticias en los sistemas de distribución así como por la corrupción de élites, lo que trae como consecuencia la privación de derechos a la autodeterminación de la mujer y una sobrepoblación. Por ello se intenta una reorganización de la vida social con base en principios que convengan de la mejor manera a las mayorías, porque no existe todavía en el mundo una sociedad, que, al ser gobernada con racionalidad y sensatez, alcance por consiguiente, un nivel

de vida decoroso y digno. El sistema democrático es, para Rawls, perfectible, y de suyo el más deseable⁶.

Hoy día hay quienes con la sola mención de la palabra liberalismo o liberal, descalifican cualquier intento crítico de estudio o de investigación pretendida. Esto ocurre también en el caso de Rawls. Sin embargo, quien identifique a Rawls con un tipo de liberalismo cerrado o clásico, no lo conoce lo suficiente o no ha profundizado seriamente en su pensamiento. Si bien, los primeros capítulos de *Una Teoría de la Justicia* podrían engañar por la insistencia en algunos presupuestos de carácter liberal, es evidente que si se prosigue con la lectura del texto completo, la apreciación cambia, y más varía si se consideran otros textos fundamentales. Efectivamente, Rawls tiene conceptos liberales porque no niega sus diferentes herencias de carácter kantiano. Sin embargo, no se cierra a estos conceptos ni los considera de manera absoluta, sino por el contrario, busca integrarlos con conceptos que no provienen de la tradición liberal sino de otra muy diferente, la tradición socialista, reivindicadora, por ejemplo, de la igualdad. Con los principios fundamentales de -libertad e igualdad-, que proceden de dos corrientes en muchos aspectos hasta opuestas, construye el punto de partida de su teoría. Por mi parte, por lo demás, añadiría la presencia de algunas líneas articuladas con el pensamiento aristotélico, dando ellas la pauta para alcanzar y obtener una mayor apertura en algunos puntos cardinales.

Además, el hecho de reconocer, por ejemplo, las libertades políticas, para dar la pauta a la democracia, son elementos fundamentalmente reconocidos por Rawls.

⁶ *Idem*

Todos ellos redundan en la conformación de su teoría; por eso, en esta interpretación realizada por Rawls no se queda ceñido a las libertades negativas al introducir las libertades positivas, orientándolo hacia la participación a través de lo razonable. Su modelo no está tan restringido ni apegado al modelo liberal, y por ello me parece que se aproxima a un modelo más participativo⁷.

Rawls intenta demostrar que ambas tendencias, más complementarias que contradictorias, se justifican en igual medida, y por ello trata de formular una definición de justicia que satisfaga a ambas. Así, considera que de todos los sistemas políticos posibles de realizar, el más justo y, por lo tanto, el más deseable es aquél que con mayor plenitud considera los postulados de la libertad y la igualdad, aunados a otros valores tales como el de la tolerancia. De este modo, para él el sistema que más se acerca a ese ideal es la democracia liberal.

Es posible reconocer como constitutivo del liberalismo un compromiso a un valor general y vago, tal como la libertad o la autonomía de lo individual y el relacionar ésto con la preocupación política sustantiva de que los individuos deberían tener libertad de conciencia, de expresión y asociación. Es necesario aclarar todos estos términos, ya que sus significaciones son tan amplias y a veces tan gastadas, que a veces llegan a significar poco. Por esta razón como primer paso en la investigación

⁷ Cuando afirmo que Rawls considera ambas libertades, el proceso argumentativo que se sigue no es exactamente el mismo que el propuesto en "Bienes primarios y capacidades: una discusión acerca de la justicia distributiva" de Paulette Dieterlen en *Ensayos sobre Justicia Distributiva*, Fontamara, México, 1996, p.61. Ahí se defiende la libertad positiva a través del segundo principio de justicia en referencia al beneficio del menos favorecido, ya que la garantía de las libertades básicas no es suficiente para lograr planes de vida; en la presente investigación, nos orientamos más hacia la veta de la cooperación y la participación.

se intenta aclarar lo que significa o puede significar el liberalismo y la misma libertad en el contexto rawlsiano, cuestión que resulta fundamental.

La teoría de Rawls representa una preocupación paradigmática del liberalismo contemporáneo, de un liberalismo con características muy específicas, además de componentes tales como el compromiso de la libertad de los individuos encarnado en el soporte para las libertades civiles y la creencia en la igualdad de oportunidades, así como una equitativa distribución (que, en lo característico, sería liberal). Esto se conjunta con elementos que salen del arquetipo clásico del liberalismo, como la cooperación y la participación. Tal es la preocupación rawlsiana, de ahí el intento de conjugar las libertades de los modernos y de los antiguos para no ceñirse absolutamente al marco teórico liberal de manera absoluta. Para explicar este punto, en el primer capítulo se delinearán los diferentes presupuestos liberales confrontándolos con la teoría de Rawls resaltando a la vez las concepciones sobre la libertad que han tenido relevancia para el campo de la filosofía política y su relación fundamental con la democracia; esto obedece a la postulación sobre la sociedad que él propone, al tener como base los principios acordados en un primer momento, da la pauta para constituirse en una sociedad justa, cooperativa, ordenada, estable y democrática.

Después de evaluar el liberalismo y el democracia rawlsiano, enriquecido por la contrastación con otras posturas, el tema que se impone en el seguimiento de este trabajo es la caracterización del sujeto rawlsiano dentro de su teoría, como un sujeto moral, con una autonomía que presenta a un sujeto preocupado por la realización de

la justicia en la sociedad y por el bien social. El tema de los bienes primarios es relevante en este apartado, porque permite proponer la cercanía que la teoría rawlsiana presenta del deontologismo y teleologismo. Estos temas constituyen el segundo capítulo de la investigación.

A estas reflexiones les siguen tanto las críticas más relevantes a que ha estado sujeta la teoría de Rawls desde la aparición de su gran obra, como las respuestas a tales objeciones. Esto resulta muy enriquecedor pues nos posibilita la comprensión de los cambios que realiza y sugiere en sus trabajos ulteriores y que se muestra a través del diálogo entre los críticos y Rawls. Por ello se confrontan y puede apreciarse la evolución del pensamiento rawlsiano.

Como siguiente paso tomo la iniciativa y el riesgo de cuestionar algunos supuestos cambios realizados por Rawls que, a mi parecer, estaban ya presentes desde antes en su teoría, de tal modo que su variación radica sólo en la explicitación de ellos, o de algunas otras que no tenía por qué modificar, ya que su teoría en sí misma presenta desde su inicio los elementos sustanciales y fundamentales. Este es el caso en donde se manifiesta su preocupación por traspasar el ámbito metafísico para, al abolirlo, quedarse en el campo político. Por esta razón el tercer capítulo se presenta como una evolución de su pensamiento. La preocupación hacia el ámbito práctico y político es constante en su segunda etapa.

Cuando hago referencia al concepto de metafísica en Rawls no me refiero a una metafísica fuerte, universalista, univocista, -pues tampoco la comparto-. Rawls asume presupuestos metafísicos aun en contra de sus afirmaciones, es decir, asume

algún tipo de supuestos de carácter ontológico, elementos que finalmente sustentan su teoría moral y política. Es claro que para Rawls es incompatible una metafísica fuerte por sus características específicas de procedimentalismo y de contextualización. De ahí que me parece más ilustrativo hablar de supuestos ontológicos de carácter más débil que de una metafísica o de ciertos principios metafísicos. No podría ser de otro modo, ya que su orientación fundamental es lo moral y lo político, radicando ahí la importancia del consenso a traslape, *overlapping consensus*, sugerido por Rawls y se presentándose como el punto común en que se basa su teoría política. Esto no obsta para que no se admitan ciertos presupuestos, al menos de manera epistemológica, que lleven a considerar algunos presupuestos metafísicos con una connotación, podría decirse, neutral.

Cuando afirmamos que Rawls no necesita negar la metafísica, ya que ésta, entendida de manera analógica, aporta lo que Rawls busca, es decir, la aplicación, esta problemática es de suyo complicada y compleja. Se persigue una respuesta y una explicación válida capaz de solucionar o conducir a una componenda más aceptable, más articulada e integrada. Así, en el capítulo cuarto se propone la superación de su formalismo original en aras de lograr ceñir e incorporarlo al escenario de la política. Lo anterior gracias a la tensión entre formalismo y contextualismo. Intento rescatar el *equilibrio reflexivo* con su riqueza para una filosofía política abierta e integradora, con sus recursos para la aplicación en el mundo de la *praxis*.

El *equilibrio reflexivo* nos da la pauta para tener un entendimiento más rico de la realidad al integrarla procedimentalmente y de manera equilibrada según lo determine la tensionalidad propuesta. Esto muestra la posibilidad de decir dicha realidad de muchas maneras⁸, puede verse, apreciarse, interpretarse o manifestarse de muchas formas. El hecho de suponer un proceso analógico hermenéutico en el mecanismo del *equilibrio reflexivo* no me lleva a pensar obligadamente en una metafísica dura; no es necesario hacerlo así. Esta falsa suposición es la que conduce a Rawls a intentar deshacerse de todo elemento que se asemeje o relacione con ella. Me parece que el *equilibrio reflexivo* intenta evitar esas posturas cerradas y unívocas cuya aceptación sería en detrimento de los principios contenidos y aceptados por los participantes en el acuerdo. A través del equilibrio rawlsiano pueden lograrse algunos elementos comunes que surjen como puntos de unión y convergencia.

Dicha ponderación equilibrada entre los dos términos: universal y contextual se asemeja a la *phrónesis* aristotélica. Podría pensarse que el introducir el uso de este mecanismo que emana de un pensamiento clásico como el aristotélico nos alejaría de la teoría de Rawls. Lo que se pretende lograr y alcanzar es el esclarecimiento de la riqueza que dicho pensamiento tiene, posibilitando la relación con la teoría de Rawls.

Al referirme a la parte activa de la analogía, es decir a la *phrónesis*, lo hago desde la perspectiva de ajuste entre lo universal y lo contextual, a partir de la búsqueda de ese punto en común que Aristóteles intenta explicar en su libro Γ de la *Metafísica*, ' to

⁸ Aristóteles. *Metafísica*, Libro Γ, Gredos, Madrid, 1986, p. 152

koinon⁹, el punto común mínimo requerible para un acuerdo. De ahí que esto pueda trasladarse a diferentes disciplinas y ámbitos humanos tales como el político, como lo lleva a cabo Rawls.

En el campo político -que es el que me interesa resaltar por la naturaleza esta a reflexión-, cuando se habla del consenso y del acuerdo, ahí está presente el mecanismo de la analogía, de la *phrónesis*, primero como proceso de racionalidad práctica en la elección, y después como de la localización y el encuentro del punto común. Aquí es donde aparece el *equilibrio reflexivo*, que sigue el proceso de ajuste, un proceso analógico que logra alcanzar ese punto común que Rawls presenta como el *overlapping consensus*. Este consenso representa las condiciones mínimas, el punto común mínimo para lograr el entendimiento entre distintos puntos de vista en diversas formas de vida, entre variados grupos de personas o entre diversas sociedades; y ese proceso es un proceso analógico y, más restrictivamente un proceso *phronético*. Esto permite reconocer las diversas posibilidades y cuando se ajustan, puede percibirse que sí pueden favorecer a la vida buena -eubios-, al distinguir lo que es semejante, lo que es diferente, asociando, discriminando, pero siempre evitando soluciones estáticas y unívocas.

Todo lo anterior enfrenta y ayuda a resolver problemáticas tales como los etnocentrismos y relativismos ya que da cauce a posturas abiertas y conciliadoras a través de ese mínimo común. Me parece difícil entender de qué otro modo pueda encontrarse solución a dilemas reales y cotidianos como los que se muestran hoy día

⁹ *Idem*

en la práctica política en general, pero con gran claridad en nuestro país, si no es a través de estos procesos tensionales, conjugantes e incluyentes. Por ello Rawls me proporciona luces ante los problemas políticos actuales ya que posibilita algunas soluciones que me parecen muy pertinentes de consideración.

El profesor de Harvard defiende la incardinación de lo político en el código de significaciones que representan la cultura, como un tejido abierto que permite el cambio en interrelación con su medio, y la innovación por contraste con el exterior. Aquí es donde supera tanto el etnocentrismo como el relativismo. Se trata de reconocer a los otros diferentes pero a la vez iguales, reconociendo la igualdad en la diferencia; esto puede realizarse de manera fructífera a través del *equilibrio reflexivo*, que, como señalaba al inicio de esta introducción, -insisto en la propuesta- representa, desde una interpretación hermenéutica, una veta propicia y una nueva vertiente revigorizadora en el pensamiento rawlsiano.

La teoría de Rawls presenta la reiterada tensión que, por una parte insta a la aplicación, a la institucionalización, y, por la otra a la formalización. La tensionalidad se explicita a través del *equilibrio reflexivo* y constituye la riqueza de esta teoría, ya que busca tanto la universalización como la contextualización y aplicación de estos proyectos o teorías en las diferentes culturas y sociedades contemporáneas.

Así, la cuestión inicialmente propuesta se presenta relacionada con la problemática de la aplicación, del ámbito de los particulares, de los participantes concretos. Es la

democracia -como constitutiva de una sociedad bien ordenada- la que puede en un momento dado garantizar esa participación para el logro de una sociedad justa.

Para finalizar esta sección introductoria quiero decir que en la interpretación sobre Rawls presentada en este trabajo me parece importante resaltar la posibilidad aportada en dicha teoría para postular una tensión o coligazón propiciadora de un enorme enriquecimiento, propiciando y dando respuesta a una gama enorme de problemas y cuestiones que hoy preocupan con gran intensidad a los filósofos. Creo que esta interpretación de la teoría rawlsiana posibilita de una manera abierta y de búsqueda su incursión en cualquier reflexión actual sobre la política.

La teoría de John Rawls posibilita una serie de investigaciones dirigidas hacia varios rumbos, queda abierta hacia un abanico de posibilidades, sobre todo en relación al *equilibrio reflexivo*, -punto central en su teoría-, mostrándose como una teoría heurística, de búsqueda. Por ello nos deja pendientes muchas tareas a realizar al buscar coligaciones y relaciones con otros mecanismos que enriquecen aún más nuestras reflexiones interpretativas. Estas vertientes quedan abiertas, por ejemplo, la confrontación del *equilibrio reflexivo* con el juicio reflexionante kantiano, haciéndolo converger hacia el juicio político de Rawls, atravesando por un puente de carácter arendtiano. Esta faena tendrá que quedar, -por lo pronto-, pendiente, ya que daría lugar a otra investigación doctoral. Esta cuestión no clausura ni soslaya las vertientes posibles a las que pueden guiarse nuestras reflexiones, aunque sí las detiene momentáneamente, siendo que las reflexiones filosóficas son interminables,

son afanes inacabables que, por nuestra ínsita finitud merecen tener un límite; en él efímera y transitoriamente haremos un alto.

CAPÍTULO 1

VARIACIONES EN TORNO AL LIBERALISMO

CAPÍTULO I

VARIACIONES EN TORNO AL LIBERALISMO

1. CONSIDERACIONES PREVIAS

En el planteamiento de la construcción de la *posición original*, John Rawls se propone una especie de experimento, diseñado con el propósito de representar una forma de pensar acerca de la vida social y política, que es hacia la cual él se inclina, a saber, que los ciudadanos adopten el punto de vista de ciudadanos libres e iguales. Estos presupuestos coexisten en su teoría como puntos fundamentales y caracterizan su liberalismo con una vertiente democrática.

En sus escritos más recientes, habla de un "consenso que se traslapa" -el *overlapping consensus*- y que representa una forma interesante y distintiva de tratar de obtener una solución colectiva a un problema de coordinación social y política. Rawls no intenta coordinar intereses individuales en conflicto; para él, el problema

es mucho más complejo, y por ello intenta encontrar un orden social justo que sea compatible con los individuos, los grupos y comunidades que persiguen sus diversas concepciones de la vida buena, y que finalmente, se alcanzan en una sociedad democrática.

Al plantear el problema del liberalismo rawlsiano, nuestras reflexiones nos conducen a trazar algunas de las problemáticas propias del liberalismo en general, en su proceso de desarrollo, con sus implicaciones y las realidades con las que se relaciona necesaria o contingentemente. Estas problemáticas instan a aclarar y delimitar algunos de los diferentes tipos de liberalismos para evitar ambigüedades, y asimismo nos obligan a intentar vislumbrar sus orígenes y su desarrollo histórico, para que de ese modo se explique, aunque sea de manera breve, lo que ha venido siendo y lo que se ha entendido como liberalismo. Así al confrontarlo con la teoría de John Rawls, podrán observarse los puntos comunes y elementos diferenciales.

Por otra parte, es importante considerar que, al hablar de liberalismo, la gama de su ubicación es enorme: surge y se desarrolla de diferentes maneras según el lugar histórico y físico en donde se ubica y se plasma: según cada momento y cada circunstancia, el liberalismo se conforma de diferente modo. De ahí que el liberalismo, como fenómeno histórico múltiple y variable, sea muy difícil de definir:

“él mismo ha conformado buena parte de nuestro mundo moderno, y por ende refleja la diversidad de la historia moderna, tanto temprana como reciente. La gama de las ideas liberales incluye a pensadores tan diferentes en sus antecedentes y motivaciones como

Tocqueville y Mill, Dewey y Keynes, y en la actualidad Hayek, Nozick y Rawls, por no hablar de sus ancestros de elección como Locke, Montesquieu y Adam Smith. [...] Es mucho más sencillo y más prudente describir el liberalismo que intentar una definición breve”¹.

No es posible, entonces, concebir al liberalismo como un fenómeno lineal, unitario y homogéneo.

En este primer capítulo se presentan reflexiones sobre el liberalismo en general, y en algunas de sus variantes -el liberalismo de Rawls en particular se desarrollará de manera más amplia en los dos subsecuentes capítulos-, así como sus implicaciones con la democracia, esta última como un elemento que debe relacionarse con el liberalismo y cuya presencia resulta relevante al reflexionar sobre el liberalismo de corte rawlsiano.

Es necesario precisar la connotación del término liberalismo en un sesgo específico como lo es el liberalismo de John Rawls, que si bien comparte algunas características del liberalismo en general, sin embargo tiene matices específicos que -a mi parecer- enriquecen su postura, cuando se consideran las características de la libertad al modo liberal² y la igualdad desde una posición de carácter socialista. Steven Lukes afirma al respecto, sobre los escritos de John Rawls:

“no me parece de ninguna manera que son propiedad exclusiva e indiscutible del ‘liberalismo,’ y desde luego me parece que las

¹ José Guilherme Merquior. *Liberalismo viejo y nuevo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p.15 (las cursivas en la cita son mías, ya que la importancia de Nozick es clara en la línea del liberalismo radical, conocido como libertarismo)

² No en un sentido estricto, porque, como se argumentará a lo largo del capítulo, Rawls considera la libertad negativa, además de la libertad positiva, lo que lo distingue de un liberalismo estricto o clásico.

mismas fronteras entre el liberalismo y el socialismo deben repensarse”³

Como puede observarse ésta es una nota característica del pensamiento rawlsiano: el intento de reunir elementos del liberalismo apreciando la libertad y la igualdad de manera conjunta, en aras de la reconstrucción del hombre mismo en una sociedad que se plantea democrática. Es una búsqueda integradora de algunos presupuestos liberales con otros de carácter socialista que matizan una nueva postura, construyendo una nueva alternativa viable. De ahí que

“podamos advertir que la estructura básica bipartita permite una reconciliación de la libertad y la igualdad..... La libertad está representada mediante el sistema completo de las libertades de la igualdad ciudadana, mientras que el valor de la libertad para las personas y los grupos, depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema....”⁴

Se requiere tener presente la diversidad de significaciones del liberalismo, así como las de la democracia, para evitar confusiones. Si es cierto que -como ya lo anunciaba Toqueville-, las concepciones erróneas sobre la democracia determinan que ésta funcione mal, entonces es necesario clarificar tal multiplicidad de conceptos y asepciones; lo mismo debe hacerse con el liberalismo. Como dice Giovanni Sartori, ésta es una época con cierta degradación de la vocación política, porque o no sabemos lo que es la democracia, o no estamos de acuerdo con lo que es

³ Entrevista que realizaron César Cansino y Víctor Alarcón Olguín a Steven Lukes titulado “Igualdad y libertad: ¿Deben estar en conflicto? La Jornada Semanal. Julio, 1995, p.38

⁴ John Rawls. *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, p.204

realmente; de ahí que vivamos una época de democracia confusa. Sartori está convencido de que no es lícito estipular una definición convencional de la democracia y que cualquiera que se dé debe reconocerla esencialmente como un régimen dependiente de su propia valoración y comprensión, al grado en que, el no comprenderla o mal definirla, le atribuiría características que no posee, ni puede poseer⁵. Por ello, la democracia empírica, -la que puede describirse- da lugar a una definición primaria y valorativa.

Parece importante que, además de ubicar el desarrollo que ha sufrido el liberalismo en su historia y en sus modalidades, se considere el problema del liberalismo en sus relaciones con la democracia, ya sea junto con los sistemas democráticos o de manera aislada, o si su relación es contingente o necesaria. En cualquiera de estas situaciones, el problema de la relación entre estos términos es muy compleja y ha de estudiarse en diversos autores, así como a través de ejes teóricos centrales para el liberalismo, para aclarar las cuestiones que así lo requieran y que deben confrontarse con la posición rawlsiana.

Desde hace varias décadas, han surgido varios intentos de diferentes pensadores que han pretendido dar luces acerca de los problemas sobre la democracia y de sus relaciones necesarias o contingentes con, por ejemplo, el liberalismo. Estas diversas posturas -algunas de las cuales se mencionan en este capítulo-, han dado origen a las consideraciones de teóricos que han trabajado este tema durante años y han vertido sus esfuerzos y preocupaciones en sus escritos, con el propósito de dilucidar los pros y los contras de las problemáticas referidas.

⁵ Giovanni Sartori. *Teoría de la democracia*, Alianza Universidad, Madrid, 1989.

En *Una Teoría de la Justicia* de Rawls en general la democracia se pretende como real, por lo que gran parte de la obra se orienta a la cuestión de las instituciones. El papel que tiene la democracia en el curso de la *ópera máxima* de Rawls se relaciona con los apartados que se presentan en este trabajo.

2. POSTULADOS DE LA CONCEPCIÓN LIBERAL

2.1 Individuo

Podemos encontrar varios postulados o rubros que resultan ser el punto de partida y el sostén de las propuestas teóricas liberales. Entre ellos se puede mencionar la caracterización de los sujetos conformantes de dichas teorías, considerados como individuos, dando pie a los elementos axiales tales como la libertad y la igualdad.

En realidad el postulado inicial en la concepción liberal es la consideración del individuo, y este rubro abarca la libertad así como la igualdad. En el posicionamiento del individuo como elemento central en la sociedad, es él quien da la pauta para la defensa de dicha libertad y para la consecución de la igualdad, siendo que es el individuo el detentador de esos derechos o capacidades. Así entonces, sin individuo no hay liberalismo, lo que permite apreciar que este último es una consecuencia de la defensa de los derechos naturales del individuo.

El punto de inicio entonces son los individuos que procurarán llevar a cabo sus planes de vida partiendo siempre de sus propios intereses y buscando su satisfacción. Los individuos son considerados como independientes y se asocian, por diversos motivos, a través de pactos o contratos para alcanzar sus fines en cuanto sujetos capaces de exigir sus derechos y sus libertades individuales de elección. De ahí se deriva la defensa de los derechos y la protección, ante todo, de la libertad, evitando convertirse en meros súbditos e instrumentos de las razones o motivaciones de quienes detentan el poder, y rechazando cualquier obligación que pueda constituir una traba para su libertad. Con esto se postula y se afirma la idea de un individuo que tiene derechos naturales anteriores a la vida social. Al defender la libertad se defiende al individuo, como lo hace por ejemplo John Stuart Mill en *On Liberty*, concibiendo a dicha libertad como la posibilidad que tiene cada individuo de fijar sus propios objetivos y de tratar de realizarlos a su manera. Así al afirmar este individualismo, se propone evitar interferir con la libertad que tienen esos individuos de elegir sus propios objetivos. Es necesario entonces negarle al Estado cualquier autoridad mediante la cual pueda promover o favorecer alguna concepción del bien común en detrimento de los individuos. En el mismo núcleo del liberalismo podemos encontrar un concepto de igualdad: la igualdad en la libertad. En el estado de naturaleza prevalecen, por ejemplo en Locke, la libertad y la igualdad. La libertad como el derecho de los individuos de conducirse y de disponer de sus bienes como quieran, sin depender de la voluntad de otra persona; la igualdad en cuanto que los miembros son igualmente libres. La crítica al individualismo,

y sobre todo a los sujetos desencarnados, separados entre sí, aislados y apartados de la vida social, es la que tan acremente realiza Sandel en contra de Rawls. La respuesta de Rawls, trata de demostrar que esos sujetos están relacionados entre ellos, y que a pesar de la inclinación de los individuos hacia la obtención de sus beneficios e intereses propios, no es radical al incluir la cooperación indispensable en un liberalismo de corte social como el rawlsiano. Sobre esto volveremos más adelante.

2.2 Libertad

Cualquier estudio que verse sobre el liberalismo no puede omitir la consideración de los diferentes significados del término libertad como un punto esencial de esta concepción.

Cuando se habla del liberalismo tal parece que el concepto de 'libertad' se da ya por supuesto sin explicitarlo. Aunque el concepto es un presupuesto necesario para el liberalismo, no basta afirmar su importancia, sino que se impone explicar algunos otros elementos que se consideran en conjunción con la libertad, lo cual propicia que un tipo de liberalismo sea diferente de otro u otros ante la variedad de significados múltiples del concepto de 'libertad'. Debe aceptarse que, a pesar de todo lo que pueda decirse acerca del término hay una dificultad manifiesta de dar una definición del mismo, y quizá hasta resulte vano el intento de darla.

A lo largo de la historia, en el lenguaje político se ha entendido la libertad desde una doble perspectiva, con una connotación dual -negativo-positiva-, como la proponen Isaiah Berlin en su artículo "Dos conceptos de la libertad"⁶, y de Benjamin Constant en su "Libertad de los antiguos y libertad de los modernos"⁷, ambas posturas han sido trabajadas por una gran cantidad de filósofos políticos.

"Se les ha hecho corresponder a las diferencias entre las dos libertades una distinción histórica según la cual la libertad negativa sería la libertad de los modernos y la positiva aquella de los antiguos"⁸.

Estas dos visiones sobre la libertad son en general las más conocidas en el ámbito liberal, y a pesar de la gran variedad de significados lingüísticos relevantes en el lenguaje político, cada vez resultan más generalizados y frecuentemente resumen lo que significa la libertad para los filósofos políticos contemporáneos⁹.

Este significado "se trata de un conflicto que procede al menos desde el siglo XVIII entre dos tradiciones del pensamiento político: la asociada a Locke que realza lo que Constant llamó 'las libertades de

⁶ Este artículo se encuentra en una compilación hecha por Anthony Quinton (comp) en un texto que lleva por título *Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974

⁷ Artículo que se encuentra en una compilación hecha por Guillermo Ramírez (comp) en *Lecturas sobre el liberalismo social*, Cambio XXI, 1993, México

⁸ Norberto Bobbio. *Igualdad y Libertad*. Ed. Paidós, España, 1993, p.114

⁹ Como es el caso de Norberto Bobbio en su libro *De Hobbes a Marx*, Ed. Debate, Madrid, 1991, p.197 ss. Bobbio distingue un concepto liberal clásico de libertad de otro democrático clásico. En el primero significa ausencia de coerción, la facultad de realizar o no ciertas acciones, sin ser impedido por los demás, por la sociedad como un todo orgánico o por el poder estatal; en el segundo significa autonomía o capacidad de autodeterminación, es decir, poder no obedecer otras normas que las que me he impuesto a mí mismo. De ahí concluye: "Estado liberal es aquel en el que la injerencia del poder público está restringida al mínimo posible; estado democrático, aquel en el que más numerosos son los órganos de autogobierno", p.197

los modernos' y la asociada a Rousseau, que realiza lo que Constant llamó 'las libertades de los antiguos'"¹⁰.

Merquior¹¹ considera que con base en este significado general "podemos contar al menos cuatro encarnaciones principales de la libertad en la historia"¹². Estas cuatro acepciones de la libertad se refieren, según este autor, a su proceso de aparición en la historia, es decir, básicamente siguiendo su recorrido cronológico, sin que esto quiera decir que un tipo de libertad no pudiera darse en otro momento histórico que en el que apareció. El proceso de aparición que propone Merquior es el siguiente:

- Libertad de la opresión como interferencia arbitraria, que la asocia con los sentimientos de dignidad en cuanto disfrute de los derechos establecidos; la llama 'libertad como derecho'.
- 'Libertad de conciencia y de creencia', que históricamente ha ido en aumento, y refleja la tolerancia y el pluralismo religioso y de las creencias.
- 'La libertad política' que refleja la libertad de participación en los asuntos de la comunidad¹³.
- 'Libertad de autorrealización' que se manifiesta en la libertad de cada persona para vivir como lo desee.

Algo semejante presenta Bobbio cuando habla de los tres niveles de la libertad¹⁴:

¹⁰ José Rubio Carracedo. *Paradigmas de la Política*. Ed. Anthropcs, Barcelona, 1990, p. 218

¹¹ *Op.cit.*, pp. 21 ss

¹² *Ibid.*, p. 20

¹³ Si bien es cierto que no todos los autores estarían de acuerdo con esta distinción, en realidad, a lo largo del trabajo considero la libertad de participación como libertad política, aunque ciertamente hay otras cuestiones que se añaden a estas libertades políticas como por ejemplo las asociaciones, el sufragio, la formación de partidos etc. En el trabajo lo ceñiré a la participación porque es el punto que pretendo resaltar.

- En el primero se refiere a la concepción netamente liberal en la que los hombres tienen su esfera de acción personal protegida contra cualquier injerencia externa. Este nivel lo identifica con la libertad negativa.
- En el segundo, afirma que todo ser humano debe participar en la elaboración de las normas que regirán más tarde la conducta; es el nivel democrático que se identifica con la libertad política.
- En el tercero y último nivel, hace referencia a la capacidad del ser humano de traducir determinados comportamientos abstractos en comportamientos concretos previstos en la constitución a través de derechos.

Pareciera que las connotaciones que le dan a la libertad, Berlin, Constant y Mérquior no difieren entre sí en gran medida y de manera radical; y aunque el último propone cuatro tipos, podemos decir que bien podrían resumirse e inscribirse en los dos tipos que plantean los primeros. Básicamente las diferencias están dadas por el carácter de las limitaciones que se adjuntan a los diferentes matices de la libertad.

Si bien es cierto que estas matizaciones se imponen al término libertad en los diferentes contextos, sean liberales o democráticos, son excluyentes en algunos autores. Sin embargo, parece que no lo es en todos los casos, pues en el postulado que John Rawls realiza, intenta conjuntar ambas perspectivas como complementarias en su teoría. La libertad como independencia es importante, pero no lo es menos la libertad como autonomía, ya que esta última se presenta como un

¹⁴ Citado en la Introducción al texto de Norberto Bobbio. *Igualdad y Libertad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, p.43

postulado en su pensamiento. Aunque podría pensarse -así lo presenta en varias ocasiones- que la primera tiene más peso por su carácter liberal, en la salvaguarda de los derechos también incluye su realización plena. Así, las libertades tienen que ser incorporadas y protegidas por la constitución, ya se trate de la libertad de conciencia, de pensamiento, personal o la de la igualdad en los derechos políticos. Las libertades básicas tienen que ser evaluadas como un todo, como un sistema único. El valor de cada una de ellas depende de la especificación de las otras. Por ello Rawls afirma: "el sistema político que supongo sería de alguna forma de democracia constitucional, y no sería un procedimiento justo de no incorporar esas libertades"¹⁵.

La importancia de analizar estas acepciones de la libertad se debe sobre todo a que el liberalismo, en general, se nutre fundamentalmente de ellas; sin embargo, Rawls afirma que uno de los dogmas del liberalismo clásico reside en la consideración de que las libertades políticas tienen menor valor intrínseco que la libertad de conciencia y la libertad de la persona, de tal modo que, si se tuviera que elegir entre las libertades políticas y las demás, sin duda sería preferible el gobierno de un buen soberano, capaz de reconocer las libertades políticas y mantener las reglas de la ley. Desde este punto de vista, el mérito principal del principio de participación es el de asegurar que el gobierno respete los derechos y el bienestar de los gobernados. En este aspecto Rawls parece inclinarse en favor de la libertad de los antiguos, ya que afirma que sin ésta, sería imposible lograr la de los modernos¹⁶.

¹⁵ Cfr. *A theory of Justice*, p.198

¹⁶ *Ibid.*, pp. 229-230

"Las libertades políticas, continúa Rawls, refuerzan el sentido del propio valor en el hombre"¹⁷

Mientras tanto en Berlin el primer concepto sobre la libertad es presentado como libertad negativa, el autor alude principalmente a la no interferencia u obstaculización para la realización de las personas. La presencia de esta libertad negativa se marca por la ausencia de algún elemento de restricción -que inhibe al sujeto a actuar independientemente en la persecución de sus fines- o aquellos que lo constriñan u obliguen a hacer algo. Por ellos, suele llamársele 'libertad como ausencia de constreñimiento o como ausencia de constricción'. Estas libertades se entienden como espacios de la acción de los particulares, fuera del alcance del poder político.

La segunda connotación, la llamada libertad positiva, hace referencia a la libertad necesaria para el logro del desarrollo de cada persona. Esta libertad se lleva a cabo en un contexto específico; por ello Berlin habla de la siguiente manera:

"El primero de estos sentidos políticos de la libertad, que (de acuerdo con muchos antecedentes) llamaré el sentido 'negativo', está involucrado en la respuesta al interrogante <¿Cuál es el campo dentro del cual el sujeto -una persona o un grupo de personas- está o debiera estar en libertad de hacer o ser lo que pueda hacer o ser, sin intervención de otras personas?> El segundo, que llamaré el sentido positivo, está involucrado en la respuesta al interrogante <¿Qué, o

¹⁷ *Ibid.*, p.232

quién, es la fuente de control o interferencia que puede determinar que alguien haga, o sea, una cosa en lugar de otra?"¹⁸.

En la libertad negativa se dice que los hombres son libres según el grado en que nadie interfiera en su actividad, o la restrinja. El no ser obstaculizado por los demás ocasiona que la libertad sea mayor en tanto la zona de no interferencia sea mayor. A este sentido se referían los filósofos políticos ingleses clásicos se referían cuando usaban la palabra libertad, aunque divergían en cuanto a la amplitud del ámbito o zona de interferencia, ya que afirmaban que no podía ser ilimitada, pues conduciría al caos social¹⁹. Dichos filósofos estaban dispuestos a limitar esta libertad en aras de la obtención o resguardo de otros valores, aunque siempre conservando una zona mínima de libertad personal, la cual no podría ser violada por ninguna causa. La amplitud de la zona privada, según cada uno de estos pensadores, varía, como es el caso de Locke, de Adam Smith y de Mill, quienes afirmaban que tal zona debía permanecer intocable por el Estado. Locke expresa un concepto más comprehensivo²⁰ ya que no sólo la considera como la ausencia de constricción -es decir, el no estar sometido a otro poder legislativo que el que se establece por consentimiento dentro del estado, ni al dominio de voluntad alguna- sino también como la ausencia de impedimento -entendida ésta como la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla²¹.

¹⁸ Isaiah Berlin. "Dos conceptos de libertad" en Anthony Quinton. *Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 216-217

¹⁹ *Ibid.*, p. 219

²⁰ John Locke. *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Cap. IV. Ed. Nuevomar. Lecturas Críticas. México. 1990

²¹ *Idem*

Hobbes, en cambio, disminuía ese ámbito para que hubiera mayor control sobre los individuos, proponiendo un Estado de carácter absoluto, a fin de evitar que los hombres se destruyeran unos a otros y convirtieran su convivencia en una selva; sin embargo, siempre salvaguarda una porción intocable y mínima de libertad personal. En el *Leviatán*²² Hobbes establece la significación de la libertad como ausencia de oposición, como impedimentos u obstáculos externos al movimiento, como constreñimientos, ya sea con cadenas o muros, de ahí que "es un hombre libre quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio no está obstaculizado a hacer lo que desea"²³.

La formulación anterior estaría también en la línea de Montesquieu, en quien

"la libertad es el derecho a hacer todo lo que las leyes permitan, [Cicerón] (sí, cuanto más sometidos estamos a las leyes más libres somos; pero eso será cuando las leyes sean iguales para todos, cuando se apliquen a todos igualmente, lo que jamás se ha visto desde que existen leyes en el mundo. Sí; la sentencia ciceroniana es cierta cuando las leyes son justas; pero hay leyes que son trabas, que fundan privilegios, que amparan injusticias), y si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, no tendría más libertad, porque los demás tendrían el mismo poder"²⁴.

En la segunda connotación de la libertad, de Isaiah Berlin, la libertad positiva, no significa ya el ser *libre de*, sino más bien el ser *libre para*, es decir, en pos

²² Cfr. Thomas Hobbes. *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p.171

²³ *Idem*

²⁴ Cfr. Montesquieu. *Espíritu de las Leyes*, Editorial Porrúa, México, 1995, p.103

de la propia realización de las personas: que cada quien sea su propio amo, y que cada quien posea su propio autodomínio. Que el hombre sea libre según la definición de la libertad positiva, significa que esa voluntad se determina por sí, que es autónoma.

Por su parte, Quentin Skinner²⁵ afirma que los teóricos negativos (que se orientan al aspecto negativo de la libertad) utilizan sus argumentos para repudiar dos razonamientos sobre la libertad social -definidos ocasionalmente en la historia de la teoría política moderna- asegurando que son incompatibles con la afirmación fundamental de que el disfrute de la libertad social es simplemente una cuestión de no ser obstaculizado.

El primer argumento que rechaza Skinner es el que expresa Rousseau en *El Contrato Social* donde afirma que el mantenimiento de la libertad personal, de la libertad individual, sólo puede ser asegurada en una comunidad autogobernada y depende de la ejecución de los servicios públicos²⁶. Después ataca las teorías negativas encabezadas por Berlin, afirmando que las virtudes políticas condicionan las cualidades necesarias de cada ciudadano para asegurar la ejecución efectiva de esos derechos cívicos. Como ejemplo de esta afirmación, presenta el *Tractatus Politicus*, de Spinoza. Quentin Skinner afirma que "no sería una exageración decir que esta afirmación -de que la única idea de libertad coherente es la negativa, de ser irrestringido,- ha apuntalado el desarrollo del pensamiento político contractualista

²⁵ Cfr. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives", en Quentin Skinner et al. *Philosophy in History*, Cambridge University Press, 1984

²⁶ *Ibid.*, p.195

moderno"²⁷. Las afirmaciones que hacen los teóricos negativos (Hobbes es un ejemplo clásico) repudian los argumentos sobre la libertad social, defendidos ocasionalmente en la historia de la teoría política moderna, con base en que tales son incompatibles con la idea básica de que el disfrute de la libertad es simplemente una cuestión de no ser "obstaculizado".

Uno de los argumentos empleados se refiere a lo que Rousseau expresa en su *Contrato Social*, que dice que el mantenimiento de la libertad personal depende de la ejecución de los servicios públicos. El segundo argumento que es rechazado por los teóricos negativos afirma que la ejecución de las cualidades necesarias de cada ciudadano o de cada individuo y la ejecución efectiva de los derechos cívicos, debe asegurarse con las virtudes políticas. (Spinoza en su *Tratado Político*). El reclamo es que la libertad presupone la virtud, sólo los virtuosos son verdaderamente capaces de asegurar su libertad individual.

Estos argumentos -que no aceptan los teóricos de la libertad negativa-, se refieren a que los individuos se presentan inmunes con respecto del servicio de la comunidad. En algunos casos se ha vislumbrado a veces la posibilidad de relacionar esa libertad de los individuos con los ideales de virtud y servicio público.

Quentin Skinner confronta la libertad individual con los ideales de la virtud y del servicio público, considerándolos como dos esferas totalmente separadas; así entenderlos como entidades totalmente diferentes y con poco en común, imposibilita su unión sin que haya incoherencia. Estas dos realidades, como elementos conformadores del hombre, deben, pues, estar unidas. La libertad social

²⁷ *Ibid.*, p.194

puede presentarse, según Skinner, siempre y cuando se ponga al servicio de su comunidad; sólo así serán capaces los individuos de asegurar su propia libertad; ésta es, para el pensamiento republicano, una verdad.

Me parece que, si bien John Rawls no expresa exactamente igual la cuestión, al menos sí intenta llegar a una situación similar a la de Skinner. La diferencias pueden ubicarse en el acento que cada uno de ellos pone a cada situación. Skinner afirma que los términos de éste debate hoy día han empezado a ser confusos.

Además de la caracterización que ya se ha vuelto clásica por su orientación, puede considerarse otra postura, la que sostiene Benjamin Constant²⁸, también clásica y ampliamente conocida y citada por los filósofos políticos contemporáneos.

Constant hace la diferencia entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. La primera consistía en ejercer la soberanía colectiva, de manera directa; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir pactos con extranjeros; en votar las leyes; en pronunciar las sentencias; en examinar las cuentas, los actos y las gestiones de hacer comparecer a los magistrados delante de todo el pueblo, acusarlos, condenarlos o absolverlos. Sin embargo, los antiguos admitían como compatible con esa libertad colectiva, la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida. Además, las acciones privadas estaban sometidas a una severa vigilancia; nada se concedía a la independencia individual, ni de opiniones, ni de los actos. La autoridad intervenía aun en las relaciones domésticas más ocultas; el individuo como particular, estaba siempre observado y controlado en todos sus movimientos.

²⁸ Cfr. "De la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos" . *op.cit.*, pp. 19-26

Constant afirma que ese individuo, como parte del cuerpo colectivo, podía preguntar, destituir, despojar y desterrar a los magistrados, aunque, como sometido al cuerpo colectivo, podía llegar también la ocasión de ser privado de su libertad, de la situación en la que se encontrara, despojado de sus dignidades y arrojado del territorio de la república de la que formaba parte.

Este punto de la teoría de Constant en que se refiere a la libertad de los antiguos sustenta que la sociedad tenía autoridad absoluta sobre sus miembros, de tal manera que no se podía hacer uso de los derechos y goces individuales.

Por otro lado, cuando Constant habla de la libertad de los modernos, afirma que no es posible ser detenido, preso, muerto ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos. Es derecho de cada quien decir su opinión, escoger su industria, de ejercerla, disponer de su propiedad, ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso. Asimismo, es el derecho de las personas de no tener que dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos, y el derecho de reunirse con otros individuos.

Esta libertad presenta, considera Constant, el derecho de influir ya sea en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de todos los funcionarios, ya sea por representaciones, por consultas, o por otros medios.

Entre los modernos, afirma el pensador francés, el individuo es independiente en su vida privada. Los modernos no pueden gozar de la libertad de los antiguos, la cual se componía de la participación activa y constante del poder colectivo²⁹. Al estar perdido en la multitud, el individuo casi no advierte la influencia que ejerce: jamás se

²⁹ *Ibid.*, p.22

conoce el influjo que tiene su voluntad sobre el todo y nada hay que acredite a sus propios ojos su cooperación. La independencia individual es mucho más clara en los modernos que en los antiguos:

“La libertad individual, la verdadera libertad moderna, la libertad política, es la garantía, y por consecuencia es indispensable. Entre más espacio haya para la libertad individual, para los intereses privados, más preciosa será para nosotros la misma libertad”³⁰.

Sin embargo, ante ésta existe el peligro de que los hombres se absorban demasiado en el goce de su independencia privada, y en la procuración de los intereses privados propios, a tal grado que se renuncie a ejercer el derecho de tomar parte en el gobierno político. Esto trae como consecuencia que los depositarios de la autoridad, quienes exhortan al hombre a incurrir en lo anterior, a fin de dominarlos, tomen esa autoridad para sí, sin considerar a los individuos.

Constant no pretende renunciar a ninguna de las dos especies de libertad, sino más bien considera que es necesario aprender a combinarlas. Piensa que no es suficiente la obra del legislador cuando sólo ha dado tranquilidad o felicidad a un pueblo. Sin embargo, parece inclinarse por la libertad de los modernos, lo cual es entendible dado el momento histórico en el que se encuentra, ya que la consideración del progreso es importante. De ahí que el término ‘moderno’ explicita un término más adecuado, más *ad hoc* a su momento, que el de ‘antiguo’.

³⁰ *Ibid.*, p.24

Es necesario que las instituciones completen la educación moral de los ciudadanos,

“respetando sus derechos individuales, manteniendo su independencia, no turbando sus ocupaciones, debe sin embargo procurarse el que consagra su influencia hacia las cosas públicas, llamarles a que concurran con sus sufragios al ejercicio de poder, garantizar derecho de vigilancia por medio de manifestar sus opiniones”³¹.

No podría decirse que la teoría de Rawls sólo apunta y sostiene la libertad negativa, pues incluye un elemento fundamental que es la participación; es precisamente a través de las virtudes cívicas -al modo de Rousseau, Tocqueville y Mill- que se preservan las libertades particulares o individuales. Parece que el problema de la concepción de la libertad radica en el énfasis que se atribuya, ya sea en la división negativa de la libertad o en la positiva, a la noción política de la libertad.

Como heredero de Kant y éste de Rousseau, en Rawls el hilo conductor que sustenta esta libertad positiva es la autonomía, en cuanto a que cada hombre se determina por sí mismo. En Rousseau, en el estado civil, el hombre -como parte de ese todo social-, sólo se obedece a sí mismo, es autónomo y sólo obedece las leyes que él se ha dado al afirmar que “la obediencia a la ley es la libertad”³². Este

³¹ *Ibid.*, p.24 ss

³² J.J. Rousseau. *El Contrato Social*. Cap.I. VIII. Ed. Sarpe . Madrid. 1985. p.48

concepto de libertad es retomado por Kant en *La Metafísica de las Costumbres*, en donde define la libertad como la "facultad de no obedecer a otra ley que no sea aquella a la que los hombres han elegido"³³.

En Rawls la libertad como autonomía y autodeterminación, es decir la libertad positiva, se refiere más al grupo del sujeto que participa en dicho grupo que al individuo singular. Como ciudadano que toma parte de una sociedad bien ordenada va promoviendo las deliberaciones que de ella se derivan, cuando en realidad, ha pasado de la autodeterminación individual, como problema moral, a lo político, de ahí que intente conjugar ambas líneas de la libertad, y trata de ubicarse entre esas tradiciones.³⁴

Parece que Rawls pretende preservar las libertades individuales de actuar sin restricción, pero es importante considerar que ellas dan lugar a -y posibilitan- la realización de la libertad positiva y pública. El concepto de independencia del individuo y de protección por parte del estado, es lo característico de la libertad negativa³⁵.

Las libertades individuales no podrían realizarse sólo con que el gobierno así lo deseara. La libertad positiva es la que da lugar a los procesos de democracia; así, puede decirse que

³³ Cfr. Emmanuel Kant. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Ariel, España. 1996, p. 211

³⁴ Cfr. John Rawls. "Justice as fairness: Political not Metaphysical" en Shlomo Avineri and Avner De-Shalit. *Communitarianism and individualism* Oxford University Press, U.S.A., 1992, p.190

³⁵ Que llevada hasta sus límites se vuelve proscripción. A este respecto, Larry Laudan, en su artículo "The State Role in Protecting/Proscribing the Individual", reflexiona sobre los límites tan tenues entre el exceso de protección y la proscripción. Conferencia dictada en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, el 30 de octubre de 1996, en el XV Simposio Internacional de Filosofía.

“es la libertad en un sentido positivo y colectivo, la libertad como ejercicio del poder de la ciudadanía, lo único que puede garantizar tanto la libertad individual como la vida democrática en una comunidad política”³⁶. Rawls intenta que su modelo encaje en el ámbito democrático, que se realice en la práctica, que los derechos reconocidos de manera formal lo sean de manera real, que sean, en fin, disfrutados. Por ello, cuando habla de libertad, se refiere al estado y a la sociedad civil. Ciertamente su concepto de libertad tiene un contenido concreto, como las libertades particulares que intentan devenir consecuencias profundas en la vida cotidiana. Para lograr la autodeterminación, los derechos democráticos deben extenderse desde el estado hasta las instituciones centrales de la sociedad. El distinguir los dos o más tipos de libertad que postulan los teóricos mencionados (Berlin y Constant principalmente), nos permite darnos cuenta de que pueden realizarse ambas, de que pueden llevarse a cabo de manera conjunta en una sociedad caracterizada como bien ordenada, democrática, en donde el ámbito político se incluye en su proceso de desarrollo. Esto significa que lo que el hombre pueda decidir se le deja; así no hay límites a la libertad negativa o liberal, es decir, se considera al individuo separadamente. Pero si es necesaria una decisión colectiva, el individuo considerado aquí como miembro de una comunidad, debe participar en ella (a favor de la libertad positiva o democrática). Así, puede afirmarse que en la teoría postulada por Rawls, las diversas libertades que el ser humano ejerce, se unen, cohabitan unas con otras de manera incluyente; de lo contrario, habría facetas humanas que estarían

³⁶ Ambrosio Velasco. “Poder, libertad y democracia en el pensamiento moderno”, *Revista Dianota*, vol. XXXIX, 1993, pp. 75-86

soslayándose, o anulándose en detrimento del mismo hombre. Esa libertad liberal (negativa) de la que tanto se ha hablado y que, sin duda, está en Rawls, se presenta aunque no aisladamente del otro tipo de libertad, la de carácter democrático, la de los antiguos. Ambas coexisten para lograr, a través del ciudadano rawlsiano una sociedad con características democráticas. Desde la enunciación de sus principios la presencia de la libertad liberal o negativa se percibe en Rawls, como un primer momento, mientras que la libertad democrática o positiva se presenta en un segundo momento. Sin embargo, me parece que su presencia es clara, ya que la suya es una teoría pública, una teoría democrática y una teoría política que no puede dejar de lado una consideración de este corte. Por ello, Rawls presenta como una característica básica del sujeto lo *razonable*, que hace que se lleve a cabo la cooperación y la participación entre los ciudadanos, "lo razonable como una virtud de las personas comprometidas en la cooperación social entre iguales"³⁷, "lo razonable es público, mientras que lo racional no"³⁸. De este modo, podemos ver que en la teoría rawlsiana, las concepciones sobre la libertad ya expuestas, se conjuntan a través de sus preocupaciones: la libertad como independencia, como ausencia de coerción, y la libertad como autonomía, como autodeterminación en conjunción con otros ciudadanos. Ambas se hallan íntimamente ligadas y en conexión. Sin libertades civiles tales como la libertad de pensamiento y de opinión, de asociación y reunión, la participación del pueblo en el poder político no es verdadera, es falaz, pero sin participación popular en el poder, las libertades civiles

³⁷ John Rawls. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p.48

³⁸ *Ibid.*, p.53

no perdurarían. Las libertades civiles son requisito para la libertad política, pero la participación popular se hace necesaria para el logro y conservación de las libertades civiles. Así, al conjugar ambas libertades resulta una concepción del hombre más plena, más integrada a los postulados que presenta la teoría de Rawls.

2.3 Igualdad

La igualdad, al igual que la libertad, resultan ambas ser un presupuesto del liberalismo en cuanto que son considerados como valores o derechos indispensables de los individuos. En realidad la igualdad al postularse como igualdad en la libertad, se presenta unida a ésta última. Bobbio considera que si la libertad por su ambigüedad tiene problemas para definir su significado, la igualdad tiene como dificultad la indeterminación, "es decir que no significa nada sin identificar los titulares y las cosas respecto a las que son iguales"³⁹. Asimismo señala que libertad e igualdad son términos muy diferentes tanto conceptual como axiológicamente, aunque frecuentemente están unidos ideológicamente. Sin embargo el concepto y valor de la igualdad no se distinguen del de la justicia hasta el grado de que libertad y justicia se usan como equivalentes de los de libertad e igualdad⁴⁰. La razón propuesta por el autor turinés para hablar mejor de libertad y justicia que de libertad e igualdad surge de su señalamiento sobre la igualdad en cuanto considerada no como un valor, sino sólo como condición necesaria de la armonía de un todo, del

³⁹ Gregorio Peces Barba. "Introducción." *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio* en Norberto Bobbio. *Igualdad y libertad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1992, p.46

⁴⁰ Norberto Bobbio, *Ibid*, p.56

orden de las partes y del equilibrio de un sistema en el cual consiste la justicia. Asimismo señala en cuanto a las situaciones en que es relevante la igualdad, en ellas se está frente a una acción de dar una correspondencia con un tener, o un subsecuente recibir. Este caso es una cuestión de equivalencia de cosas y en la cual nos encontramos frente al problema de asignar ventajas o desventajas, beneficios o cargas a un grupo de individuos pertenecientes a una determinada categoría. Aquí es un problema de equiparación de personas, mientras en el primer caso se apela a una igualdad de correspondencia entre mercancía y precio, y la que se invoca cuando hay necesidad de correspondencia o equiparación entre derechos y personas. En el segundo caso se hace más complicada la cuestión ya que es necesario un criterio más allá de la igualdad de aquel que puede comprobarse, y por ser múltiples las situaciones en que se requiere un igualamiento en las relaciones entre individuos. En el debate político la igualdad constituye un valor, uno de los valores más importantes, siendo un elemento inspirador de las ideologías políticas. Pero, señala Bobbio que en todos los contextos en donde se le considera, se trata de una igualdad determinada o *secundum quid*, siendo que el contenido axiológico relevante de ese *quid* es el especificador de su significado⁴¹. Bobbio afirma que la enunciación "todos los hombres son o nacen iguales" tiene una carga de significación emotiva enorme y lo que le proporciona esa carga positiva (que por cierto en tanto proposición descriptiva o es muy genérica o es falsa) no es la igualdad sino la extensión de esa igualdad a "todos". de tal modo, ese término no coincide con las todas las situaciones existentes. Al preguntar en esta enunciación: ¿igualdad entre quiénes? e

⁴¹ *Ibid.*, p.68

¿igualdad en qué?, sólo podría responderse la primera pregunta. La idea que expresa dicha máxima es que todos los hombres sean tratados como iguales y considerados como iguales respecto de las cualidades constituyentes de la esencia del hombre. El punto importante a considerar es que la enunciación no tiene un sentido unívoco, y entonces la pregunta obligada sería ¿iguales, pero en qué?. La precisión del *quid* señalado dependerá de los presupuestos teóricos morales, sociales y políticos de la teoría que la formula. Iguales en... lo natural, social, económico, espiritual, etc., y ahí entra la consideración específica de la doctrina postuladora.

El pacto o contrato en las teorías liberales contractualistas es llevado a cabo por la eliminación de las desigualdades que la naturaleza pudiera haber proporcionado. Ese pacto establece una igualdad en la comunidad, igualdad -diría Rousseau- moral y legítima, también de oportunidades y de puntos de partida.

En el caso concreto del liberalismo de Rawls, la igualdad se postula desde el primer principio, cuando afirma que: "Cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades básicas que sea compatible con un esquema *similar de libertades para otros*;⁴²" (este sentido remite a la igualdad en la libertad) pero sobre todo, más explícitamente en el segundo: "Las *desigualdades* económicas y sociales habrán de ser *conformadas* de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean *ventajosas para todos*, y b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para *todos*".⁴³

⁴² John Rawls. *A Theory of Justice*. p.60. Las cursivas son mías.

⁴³ *Idem*

El pacto hace en Rawls, que las desigualdades por nacimiento, sean subsanadas. De ahí que haya que favorecer a los más desfavorecidos, a los desposeídos. De este modo, las desigualdades iniciales son erradicadas por una nueva igualdad, de ahí que "una desigualdad se convierte en instrumento de igualdad, por el simple motivo de que corrige una desigualdad precedente; de modo que la nueva igualdad es el resultado de la nivelación de dos desigualdades"⁴⁴.

3. NECESARIOS DESLINDES

El desarrollo que ha presenciado y sufrido el liberalismo a través del tiempo, nos advierte de la serie de dificultades que surgen al intentar encasillarlo en un sólo tipo; se requiere una especificación de cada especie de liberalismo para evitar confusiones y equívocos. Si la concepción del liberalismo se cierra a una determinada definición, cancela cualquier otra que puede tener algún peso importante para su consideración. Además porque se precisa de una ubicación del término para evitar ambigüedades que generalmente llevan a confusiones, porque "el liberalismo ha llegado a ser un campo de ideas y posiciones sumamente diversificado"⁴⁵.

El liberalismo como teoría presenta una visión del hombre inserto en un mundo, conformado básicamente por lo social y lo político; a través de esta teoría se hacen consideraciones y valoraciones de dicho hombre, su ámbito y la relación que surge

⁴⁴ Norberto Bobbio. *Igualdad y Libertad*, p.79

⁴⁵ José G. Merquior. *Op. cit.*, p.19

de la interacción de ambos. Por ello se hace necesaria una concepción de aquellos hombres o sujetos involucrados en ese mundo, pues de ella dependerá la concepción política que se realice o se proponga. Esta consideración es fundamental, para que en el siguiente capítulo de esta investigación se aborde el concepto de hombre o de sujeto en el liberalismo de Rawls. Sin embargo, por la importancia que representa el tema del liberalismo para el desarrollo de algunos presupuestos, requiere de un tratamiento específico y clarificador que sirva para ubicar los contenidos de la teoría de la justicia propuesta por Rawls.

Los supuestos filosóficos del Estado liberal, como Estado limitado, en contraposición al Estado absoluto, están presentes en la doctrina de los derechos humanos. Esta teoría, elaborada por los teóricos del derecho natural o iusnaturalismo, afirma que todo hombre por el hecho de serlo tiene por naturaleza derechos fundamentales, a saber, el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad principalmente. Los presupuestos de los derechos naturales, en sentido histórico, no siempre han dado lugar de manera clara y determinante al liberalismo. Así lo demuestra el que tanto Hobbes como Rousseau y Locke parten de la suposición de estos derechos naturales, siendo que cada uno de ellos en sus teorías alcanza metas específicas, y propone cuestiones muy diferentes entre sí (la propuesta hobbesiana, por ejemplo, persigue un absolutismo; la rousseauiana intenta la democracia y la lockiana pretende el liberalismo). Esto significa que puntos de partida similares no necesariamente llevan a metas iguales, sino, como puede verse, conduce a posturas muy disímiles entre sí.

En el caso del liberalismo, aquellos que detentan el poder político deben respetar y garantizar la consecución de las metas individuales, ante cualquier intervención de los demás. Cuando se atribuye un derecho a una persona es porque se reconoce que tiene la capacidad de hacer lo que determine, así como de defenderse de quien intente interferir con esa capacidad; tiene, además, el deber de protegerse en su integridad, de tal modo que los demás no atenten contra ese derecho en sus diversas relaciones.

Esta postura iusnaturalista -y de sesgo claramente liberal por considerar de manera casi exclusiva la libertad negativa- sostiene que las leyes que determinan los derechos y los deberes propios del hombre, no son derivadas de ninguna otra ley, porque son anteriores a cualquier formación social y porque además son reconocidas racionalmente por los integrantes de esa sociedad. Este conjunto de ideas provee algunos de los presupuestos del liberalismo, y deja claro que, desde la base de la concepción del hombre, se establecen los límites del poder para la realización libre de sus metas (aquí ya se vislumbra algo de la libertad positiva).

Entre las constantes que presenta el liberalismo, se halla la defensa de uno de los derechos que tiene el hombre: la libertad, asegurando que ni el poder del Estado ni el de los demás impida su realización como individuo.

Así entonces uno de los rubros fundamentales que conforman los postulados de la concepción liberal, como ya se dijo, es el individualismo que da lugar a un específico considerando sobre los sujetos, así como de un tipo de Estado. Pero por

el otro lado, y como polo opuesto encontramos el holismo que postula la comunidad como primera y fundamental y a los individuos como parte de ella.

3.1 Individualismo- holismo

La historia del pensamiento político está dominada, como dice Bobbio⁴⁶, por dos rubros o vertientes: por un lado el holismo y por el otro el individualismo. Ciertamente puede decirse con este autor, que el primero, el holismo, muestra una cercanía con la antigüedad; y con el inicio del Estado Moderno, el segundo.

La diferencia fundamental entre ambos rubros reside en que el holismo supone al Estado como un cuerpo conformado por partes y cada una de ellas siguen el plan del Estado, no el de los individuos. La consideración de los integrantes es siempre en función de la totalidad. Aristóteles como uno de los representantes de este pensamiento holista u organicista señala que:

“De esta manera la ciudad-estado es anterior en la naturaleza a la familia y a cada uno de nosotros individualmente. El todo, en efecto debe ser anterior a la parte, porque cuando se destruye el cuerpo total, el pie o la mano no existen más que en un sentido equívoco, en sentido análogo al que empleamos cuando hablamos de una mano esculpida en la piedra como si fuera realmente una mano; porque

⁴⁶ Norberto Bobbio. *Liberalismo y Democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p.49

una mano en tales circunstancias será una mano despojada o corrompida, (descarnada)"⁴⁷

El estado entonces, es previo a sus miembros y si no existe el Estado, por consiguiente no pueden subsistir sus elementos. Ellos dejan de ser lo que son, se destruyen también. Por eso vuelve a afirmar el de Estagira:

"El Estado es entonces anterior al individuo por naturaleza, pues si cada individuo una vez separado o aislado no se basta a sí mismo, debe ser referido al Estado total, igual que las demás partes lo son a su todo, mientras que un hombre que es incapaz de entrar a formar parte de una comunidad o que se basta a sí mismo hasta el extremo de no necesitar esto, no es parte alguna del Estado"⁴⁸.

El texto de Aristóteles es muy claro: el individuo sólo puede serlo sólo si forma parte de una comunidad que ha sido conformante anteriormente y a la cual deberá seguir en los designios que le marque.

Esta concepción da sustento a las concepciones de Estados absolutos, de estados máximos, autocráticos, que resultan ser los depositarios de los fines de los individuos que conforman la comunidad, dejando de lado los fines individuales de cada uno de los constituyentes de dicho organismo, evitando algún espacio a las esferas de acción independientes del todo.

Por su lado es posible encontrar el individualismo en teorías tales como la lockiana y hobbesiana principalmente.

⁴⁷ Aristóteles. *Política*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973, Lb.I, Cap.II, p. 1413

⁴⁸ *Idem*

Ambas parten de la hipótesis del Estado de naturaleza en el que sólo hay individuos, que se unen, -en Hobbes-, para poder vivir y evitar destruirse mutuamente ya que los intereses de cada uno son opuestos; y -en Locke-, para vivir en paz al surgir conflictos entre sus integrantes.

La consideración del individuo como punto de partida de la conformación de una sociedad política, da lugar al pensamiento liberal, en donde se pretende dar cabida a los intereses individuales e independientes del todo, al afirmar sus derechos. Los individuos de Locke se unen, para conformar su comunidad bajo el contrato, a través del cual surge el gobierno. Por eso afirma que

“Debe darse por supuesto que quienes saliendo del estado de naturaleza, se constituyen en comunidad, entregan todo el poder necesario para las finalidades de esa integración en sociedad a la mayoría de aquella..... y se da por supuesto que esto lo realizan por el simple hecho de reunirse dentro de una sociedad política, no requiriéndose otro pacto que ése entre los individuos que se unen o que integran una comunidad”.⁴⁹

Así entonces ese pacto o contrato constituye el cuerpo político a través del consenso, llevado a cabo por cada individuo participante, conformándose la comunidad que se rige por el principio de la mayoría. Así, el cuerpo político, actúa como un organismo, y cada individuo se considera a sí mismo como parte de la

⁴⁹ John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Ed. Nuevomar, Lecturas críticas, México, 1990, Cap. VIII, &99, p. 72-73

totalidad⁵⁰. Dichos individuos forman parte de dicho cuerpo, transfiriéndole algunos derechos para la conformación de la sociedad civil.

En el caso de Hobbes en donde los individuos, en un primer momento, al encontrarse en estado de naturaleza, tienen grandes riesgos, se reúnen entre sí para salvaguardar la vida y tener seguridad. Ese estado natural es un estado de guerra, de amenaza que es necesario sobrepasar. El pacto logra conseguir la paz e instituir un Estado garantizador de seguridad para el individuo, según la razón. Para ello es necesario un poder común condicionado a la renuncia del poder individual. Es un pacto de sujeción que remite a la obligación de obedecer a quien detente el poder⁵¹. Así, el pacto da lugar a un estado absoluto, y sus integrantes buscarán optimizar sus intereses y beneficios de manera individual, a partir de un contrato que significa una "mutua transformación de derechos"⁵².

El individualismo se presenta contrario a la concepción holista a través de dos procesos: uno, en el que los individuos se van separando de la totalidad y van conquistando espacios de acción personal cada vez más amplios, lo que tiene como consecuencia la reducción del poder público al mínimo. En el caso de la separación completa de la totalidad, al formar partes independientes unas de las otras, viviendo su propia vida dentro del todo, se produce, como respuesta, una suma de poderes particulares que se manifiestan en el contractualismo, es decir, el encuentro de voluntades particulares para la formación de un valor común. En el primer caso

⁵⁰ Cfr. José Fernández Santilán. *Locke y Kant*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p.32

⁵¹ Norberto Bobbio. *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp.43ss.

⁵² Thomas Hobbes. *Leviathan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, Cap. 14, p.109

surge el liberalismo que llevado a su máxima expresión es el libertarismo con su estado mínimo; y en el segundo, la democracia con un Estado- pueblo, por ejemplo.

3.2 Estado mínimo-estado máximo

Hoy día la formulación más común del *estado mínimo* es representada principalmente por Robert Nozick, cuyo punto de partida es la teoría de Locke del estado natural y del derecho natural, y según la cual el estado es una asociación para la protección libre entre individuos y así cada uno se defiende de los demás (ésta es la llamada teoría de la "mano invisible"). Los hombres tienen derechos y ni el estado, ni otro hombre puede interferir en ellos. Nozick define al estado mínimo como el estado más amplio que se puede imaginar; cualquier otro es inmoral, porque sólo en éste entromete menos el poder político, y así se lleva a cabo la defensa de los derechos individuales. Por ello, se afirma:

"es el Estado más extenso que se pueda justificar, cualquier Estado más extenso viola los derechos de las personas"⁵³.

El estado mínimo es, pues, el único éticamente justificable y sus poderes son los que los individuos han delegado de modo explícito para proteger los derechos, resolver los conflictos y salvaguardar los pactos entre particulares.

Esta teoría representa el punto extremo al que ha llegado el liberalismo, cuyos seguidores han sido llamados 'libertarios'. El estado no se niega absolutamente, pero su existencia se restringe a la protección de los individuos, interviniendo lo menos

⁵³ Robert Nozick. *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988

posible en la vida de los ciudadanos. Los hombres son diferentes y con diversas capacidades; por ello, no pueden ser obligados a hacer lo mismo; por ello la justificación en Nozick del Estado Mínimo. El estado es la única entidad legítima porque trata a los individuos como fines. Nozick cree que los individuos son extraordinariamente diferentes, y que no hay una comunidad que pueda servir como ideal de todas las personas; cuando expone una lista abundante de diferencias, expresa que son tan disímiles que se evidencia la no existencia de un solo tipo de vida que cada una de las personas estime como la más conveniente, si cada una de ellas mismas es tan absolutamente diferente de las otras, al igual que sus aspiraciones.

Para Nozick, la utopía es el marco de la libertad y la experimentación, es el Estado mínimo en donde cada quien intenta llevar a cabo su propia visión de la vida buena, de tal modo que los individuos son tratados como inviolables, y no usados como herramientas⁵⁴. Nozick ubica el marco de la utopía en el *laissez faire*; sólo los individuos pueden juzgar lo que quieren, por lo tanto el Estado no deberá interferir en sus vidas. El Estado es sólo un órgano protector de los individuos contra el fraude, el robo o el incumplimiento de contratos, de tal modo que debe mantener la fuerza para proteger a los individuos.

Aunque la relación entre libertad individual, democracia y Estado no es muy clara en Nozick, puede apreciarse que la relación entre su liberalismo radicalizado - llamado más bien libertarismo-, excluye cualquier relación. En aras de la defensa exagerada de los derechos, de su protección desmedida, acaba por destruirlos, por

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 317-318

proscribirlos⁵⁵, de tal modo que el ámbito público queda casi del todo desierto y, como consecuencia, la democracia no tiene lugar.

No puede confundirse ni englobarse este tipo de liberalismo de Nozick con el liberalismo de cooperación ejemplificado por John Rawls pues este último postula como principios fundamentales la libertad y la igualdad. Aunque ambos teóricos tienen elementos en común -como el concepto kantiano de persona como fin; el que no hay ninguna entidad social sobre los individuos; su postura en contra del utilitarismo-, las diferencias los separan significativamente por lo cual no deben considerárseles idénticos, como hacen algunos filósofos⁵⁶. El mismo Nozick explícitamente señala su divergencia, como cuando hace la combinación de liberalismo y anarquismo, sobre "la que apoya su rechazo dogmático de todos los modelos propuestos de estado justo"⁵⁷ en aras de la vindicación de los derechos.

Entre las diferencias de ambos autores, podría mencionarse la siguiente: Nozick afirma que únicamente hay gente individual con sus vidas propias e individuales, mientras que Rawls consideraría esta idea incompleta, ya que él considera a la persona como alguien que coopera. Nozick dice:

"la cooperación social enturbia las aguas haciendo que no sea claro o que sea indeterminado quién tiene derecho a qué"⁵⁸.

Nozick parte de la suposición de que no existe ninguna otra entidad social o política a excepción de los individuos. La única organización legítima y aceptable de

⁵⁵ Cfr. Larry Laudan. En su artículo ya citado, en donde llega en general a esta conclusión.

⁵⁶ Como lo hace Charles Taylor, en su artículo "Atomism", *Philosophy and the Human Sciences*, Vol.2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp.187-210

⁵⁷ José Rubio Carracedo. *Paradigmas de la política.*, Anthropos, Barcelona, 1990, p.243

⁵⁸ Robert Nozick. *op.cit.* p.185

los recursos humanos y materiales es la que se negocia a través de las actividades libres de los individuos, quienes están en un intercambio competitivo. Por eso, las únicas instituciones que se aceptan son aquellas que apoyan el ámbito de la libertad, que ayudan a mantener la autonomía y los derechos humanos individuales, entendiéndose por derechos las fronteras que son legítimas de acción y que no pueden cruzarse sin el consentimiento del otro⁵⁹.

El surgimiento del estado mínimo es una respuesta al excesivo crecimiento que tuvo el estado asistencialista (Welfare State) o estado máximo, como regulador absoluto que no da cabida a decisiones fuera de las suyas propias. Dicho Estado extendió sus funciones públicas, la burocratización, así como la sobrerregulación pública de la sociedad. El estado mínimo acusa al Estado benefactor no sólo de violar el principio del Estado mínimo, sino de haber creado un Estado que ya no desarrolla su propia función que es la de gobernar⁶⁰. Los individuos piden entonces a la sociedad política y al gobierno únicamente protección sin que el Estado intervenga en otros asuntos, dejando así a los individuos libres de actuar, sólo regulándolos. Así, esta dupla, estado máximo y estado mínimo, representan la polarización en la intervención del Estado: una intervención total, no permitiendo a los individuos poder ejercer su derecho a la libertad; o el extremo opuesto, la casi nula intervención: sólo para cuidar garantizando el ejercicio pleno de dicha libertad.

⁵⁹ *Ibid.*, p.283

⁶⁰ Norberto Bobbio. *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p.99

4. LIBERALISMO Y DEMOCRACIA, ¿UNA VINCULACIÓN POSIBLE?

4.1 Liberalismo y democracia

Frente a la problemática de relación entre liberalismo y democracia, encontramos la postura de Norberto Bobbio, quien afirma que el liberalismo surge precisamente en la Época Moderna con base en el pensamiento de Locke, en quien, se encuentra la expresión que más influye en la teoría liberal de los derechos naturales. El Estado como consecuencia, es un acuerdo de individuos libres que por mutuo consentimiento y por consenso establecen los puntos necesarios para que su convivencia sea pacífica y duradera¹.

A partir de ese momento surgieron ideas tales como la tolerancia religiosa, el constitucionalismo y las actividades comerciales, -tanto de carácter interno como con el exterior-, impulsadas por el naciente y creciente capitalismo. Estas ideas pasaron a ser parte de los modelos para los liberales europeos y americanos del siglo XVIII, que se fueron manifestando en diversos momentos históricos. De ahí que no pueda hablarse de una historia del liberalismo como si fuera un fenómeno unitario y homogéneo; éste aparece en diferentes épocas y formas, por lo que se dificulta establecer una definición exacta y precisa del fenómeno.

Bobbio acepta que uno de los padres del liberalismo es Locke, quien parte precisamente del estado de naturaleza considerado como estado de perfecta libertad

¹ Norberto Bobbio. *Liberalismo y Democracia*, p.14

e igualdad bajo una ley de la naturaleza², con base en esto, se justifican los límites al poder del Estado. Aunque el filósofo turinés hace un estudio profundo acerca de la igualdad y la libertad³.

La relación entre igualdad y libertad, su nexos social y político de relevancia se

“confronta ahí en donde la libertad se considera como aquello en que los hombres, o mejor, los miembros de un determinado grupo social, son o deben ser iguales, de ahí la caracterización de los miembros de ese grupo de ser ‘igualmente libres’ o ‘iguales en la libertad’”⁴.

Bobbio continúa diciendo que históricamente esos derechos del hombre toman caracteres diferentes en el sentido de que primeramente son como concesiones de parte del poder soberano, cuando en realidad son el resultado de un acuerdo bilateral, en el cual había igualdad, pero que sin embargo, es considerado de manera unilateral, de manera tal que debe protegerse el hombre de la superioridad del poder del Estado, de un estado que lo pueda aplastar. Este desarrollo histórico da lugar a un orden jurídico que considere que estos derechos -por muy fundamentales que sean- son derechos históricos, han ido naciendo gradualmente, no de una vez y para siempre, sino en diferentes circunstancias, según ha sido la defensa de nuevas libertades contra poderes ancestrales, su surgimiento se da de modo contrapuesto a como surge su justificación racional. Su aparición no es paralela, sino en sentido contrapuesto, invertido, lo cual quiere decir que mientras históricamente el Estado liberal nace, el poder absoluto del rey se va deteriorando, sobre todo en períodos en

² John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap II, p.33

³ Norberto Bobbio. *Igualdad y Libertad*, Ed. Paidós, España, 1993

⁴ *Ibid.*, p56

crisis, como el de las revoluciones. Por el otro lado, el Estado liberal se justifica como respuesta de una acción entre individuos libres que establecen vínculos para su conveniencia pacífica y duradera, de un estado de libertad inicial de los sujetos que constituye la sociedad política con soberanía limitada. En el estado de libertad y de los derechos naturales, hay un acuerdo consensual de los individuos, con sus intereses y necesidades, que deciden unirse en sociedad y someterse a un poder superior. Por ello, esta doctrina está vinculada al contractualismo y ha sido considerada como una teoría individualista de la sociedad.

Bobbio afirma que este contractualismo es un cambio en la historia del pensamiento político pues de considerarse como teoría base la doctrina aristotélica, esta nueva concepción cambia en el sentido en que la sociedad es naturalmente independiente de la voluntad de los individuos y se convierte en un cuerpo artificial creado por ellos para satisfacer sus intereses, necesidades y derechos. Sin esta revolución 'copernicana', como la llama Bobbio⁵, (y en la cual el Estado ya no se ve desde la perspectiva del poder soberano sino de los súbditos) no hubiera sido posible la doctrina del Estado liberal, que es antes que nada la doctrina de los límites del poder estatal.

Cuando se hace referencia al individualismo, se le considera en la sociedad, ya que sin ella no puede subsistir. Se le considera de una manera kantiana en la que, efectivamente hay una concepción del individuo y su moralidad que sí tienen que ver con la comunidad, ya que ahí se encuentra el reino de los fines, el conjunto de sujetos morales como fines en sí mismos. Este es precisamente el giro copernicano

⁵ Norberto Bobbio. *Liberalismo y Democracia.*, p.16

del que habla Bobbio: estamos influidos a tal grado por el pensamiento organicista, que se dificulta pensar en que pueda darse un individualismo, aunque sea de corte comunitario cooperativo. Este tema sobre la concepción del sujeto en el liberalismo y específicamente en el de Rawls, va a tratarse en el próximo capítulo, explicando cuáles son sus bases, qué elementos la conforman y cómo se desarrolla.

Volviendo a la relación liberalismo-democracia, Bobbio considera que el liberalismo como teoría del Estado es moderno, mientras que la democracia como forma de gobierno es antigua; si bien el sentido descriptivo de la palabra no ha cambiado, no ocurre lo mismo con el modo como se ejerce el derecho de tomar las decisiones. Por eso, afirma:

"Si por democracia moderna se entiende la democracia representativa, y si a la democracia representativa le es inherente la desvinculación del representante de la nación del individuo representado y de sus intereses particulares, la democracia moderna presupone la atomización de la nación y su recomposición en un nivel más alto y restringido como lo es la asamblea parlamentaria. Pero este proceso de atomización es el mismo proceso del que nació la concepción del Estado liberal, cuyo fundamento debe buscarse, como se ha dicho, en la afirmación de los derechos naturales e inviolables del individuo"⁶.

La democracia moderna, según Bobbio, no es incompatible con el liberalismo, sino que puede ser considerada en varios aspectos como su consecuencia natural,

⁶ *Ibid.*, p. 38

siempre y cuando se tome el término "democracia" en el sentido jurídico institucional y no en el sentido ético (de los derechos naturales). Bobbio parece entonces, afirmar que el problema de la relación entre liberalismo y democracia se resuelve en el problema de la relación entre libertad e igualdad, y que ambas concepciones de liberalismo e igualitarismo tienen sus raíces en muy diferentes concepciones del hombre y la sociedad. Lo más interesante para el liberal es el desarrollo de la personalidad individual, mientras que para el igualitario el fin es el desarrollo de la comunidad en su conjunto, aun en detrimento de la esfera de libertad de los individuos. Por ello, Bobbio considera como la única forma de igualdad compatible con la libertad -como la entiende y exige la doctrina liberal- a la igualdad en la libertad.

Bobbio interconecta los temas de la teoría de la justicia y los derechos humanos con los de democracia y paz, y afirma que:

"Derechos humanos, democracia y paz, son tres elementos necesarios del mismo movimiento histórico: sin democracia no existen las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos. Con otras palabras, la democracia es la sociedad de los ciudadanos, y los súbditos se convierten en ciudadanos cuando se les reconocen algunos derechos fundamentales; habrá paz estable...."⁷

Benjamin Constant relaciona la libertad de los antiguos con la democracia ya que dicha libertad "se componía de la participación activa y constante del poder

⁷ Norberto Bobbio. *El tiempo de los derechos*, citado por Gregorio Peces Barba en la introducción del texto de Bobbio, *Igualdad y Libertad*, p.25

colectivo"⁸. Al considerar que ambas libertades son importantes y "lejos de nosotros de renunciar a ninguna de las dos especies de libertad de que he hablado. Es necesario como he demostrado, aprender a combinar la una con la otra"⁹. Sin embargo Berlin asevera que "no hay una conexión necesaria entre la libertad individual y el gobierno democrático, en este sentido no está conectada, por lo menos lógicamente, con la democracia o con el autogobierno"¹⁰. La conexión existente entre la democracia y la libertad individual es mucho más tenue de lo que parece a muchos defensores de ambas¹¹.

Así como sucede con la libertad que necesita de una visualización amplia para no restringir sus significados para así posibilitar su concepción que sea la más apropiada, es importante ubicar los significados que pueden tenerse de lo que significa la democracia.

Hay quienes han afirmado¹² que es necesario el método democrático para salvaguardar los derechos fundamentales de la persona, por se ésta la base del Estado liberal y cuya salvaguarda es necesaria para el método democrático.

El término democracia puede considerarse bajo dos rubros: uno, el sentido jurídico institucional¹³ como sistema de gobierno, y otro, en un sentido procesal en el cual varios individuos o grupos se ponen de acuerdo para su coexistencia. La democracia desde esta perspectiva conlleva un significado ético, más sustancial,

⁸ Benjamin Constant. *Op.cit.*, p.22

⁹ *Ibid.*, p.26

¹⁰ Isaiah Berlin. *Op.cit.*, pp.227-228

¹¹ *Idem*

¹² Robert Dahl *Democracy and its Critics*, Yale University Press, 1989

¹³ Norberto Bobbio. *Liberalismo y democracia*, p.39

como ideal de asociación política, basado en la igualdad y cuyo fin es la acción colectiva. Esta concepción se vuelve problemática ya sea por su carácter ideal¹⁴ o por la complejidad de sus componentes (como libertad e igualdad) que han dado lugar a innumerables debates¹⁵. Para Bobbio el primer sentido “pone en mayor evidencia el conjunto de reglas cuya observancia es necesaria con objeto de que el poder político sea distribuido efectivamente entre la mayor parte de los ciudadanos”¹⁶. La primera, es para el filósofo turinés la democracia formal, el gobierno del pueblo, mientras que la segunda es la democracia sustancial, como gobierno para el pueblo. En este sentido señala que sólo en el caso de la democracia en la acepción jurídico-institucional es la que históricamente se ha relacionado con el estado liberal. No es un proyecto, sino un modo de vida en un sistema de poder, una forma de gobierno.

De manera similar, Villoro señala que el tipo de democracia corresponde a las diversas maneras de concebirla. La diferencia radica en el motivo por el cual se lleva a cabo el convenio ya sea por el valor o conforme al poder. Si se ve desde este punto de vista, la democracia sería un sistema de gobierno en el que se aceptarían ciertas reglas de convivencia. Desde esta perspectiva, señala Villoro, teóricos como Shumpeter tienen el mérito de hacer ver con claridad el alejamiento entre democracia existente y el convenio ético que puede justificarla¹⁷.

¿A qué tipo de democracia se refiere Rawls cuando habla de la sociedad organizada y democrática? La democracia funge en la teoría rawlsiana como campo o

¹⁴ Luis Villoro. *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, México, 1997, p.334

¹⁵ Norberto Bobbio. *Liberalismo y democracia*, p.40

¹⁶ *Ibid.*, p.39

¹⁷ Luis Villoro. *Op cit.*, 336. Villoro se refiere al texto de Shumpeter “Dos conceptos de la democracia”.

receptáculo en donde es posible llevarse a cabo la justicia como imparcialidad. El filósofo norteamericano considera que la democracia:

“incluye una relación política entre ciudadanos con la estructura básica de la sociedad en la que nacieron y en la que ellos normalmente llevan una vida completa, esto incluye una compartición igual en el poder político que los ciudadanos ejercitan sobre otros votando, así como de otros modos¹⁸.”

Rawls aquí está suponiendo al sujeto como racional y razonable y está afirmando la diversidad de doctrinas religiosas y filosóficas. Los sujetos deben poder explicar con libertad e igualdad las bases de sus acciones en el sentido en que sean consistentes y sean apoyadas por otros como consistentes. Esta condición es una de las metas que tiene el ideal de la política democrática, aquí surge en Rawls el entendimiento del ideal de razón pública¹⁹.

Para Rawls estas consideraciones democráticas tienen reminiscencias rousseauianas del *Contrato Social* ya que la razón pública se ejercita por el voto como expresión “ideal”(sic) de nuestra opinión, así como de las alternativas que logran el bien común. Tal parece entonces que la democracia en el filósofo de Harvard tiene más peso en el primer sentido. Sin embargo creo que este sentido juega un papel de sustento valorativo, formal, para la acepción de la democracia como sistema político. Rawls recurre a un discurso que fundamente racionalmente la democracia existente en las sociedades en donde él vive, como la norteamericana.

¹⁸ John Rawls. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 217-218

¹⁹ *Cfr. Ibid.*, p.218

De ahí que podamos afirmar que la relación entre liberalismo y democracia, que suele ser tan común, resulta en ocasiones afortunada o necesaria para algunas filosofías políticas, mientras que en otras más bien aparece como desafortunada o imposible. Si bien es cierto que hay diversas posturas, John Rawls en particular ubica a estas realidades como posibles, y hasta necesarias entre sí. Si, como habíamos dicho antes, Rawls logra unificar los dos tipos de libertades fundamentales, la liberal y la democrática, como consecuencias concibe a ambas vertientes como unidas.

Entre las definiciones existentes sobre el liberalismo, la de Bobbio señala que "por liberalismo se entiende una determinada concepción de Estado"²⁰ y en ella el Estado tiene poderes y funciones limitadas para poder garantizar la libertad o algunas libertades de los individuos. Esta definición, como puede observarse se asemeja a la concepción de la libertad de los modernos que sostiene Constant, y su relación con la democracia y el Estado. Por otro lado, el autor italiano entiende la democracia como una forma de gobierno entre muchas, en la que el poder está en manos de todos o de la mayoría. Parece que:

Cuando el liberalismo rechaza el concepto de libertad como privilegio y monopolio tradicional de unos pocos para asumir el de una libertad como derecho común para todos, cuando menos, potencialmente se encuentra en el camino de la democracia"²¹.

²⁰ Norberto Bobbio. *Liberalismo y democracia*, p.7

²¹ Guido de Ruggiero. "El liberalismo, la democracia y el socialismo", en Guillermo Ramírez, (comp), *Op cit.*, p.39

Sin embargo Bobbio considera que un Estado liberal no es por fuerza democrático y que históricamente se realiza en sociedades en donde la participación en el gobierno es restringida o limitada a clases pudientes. Además afirma que un gobierno democrático no genera forzosamente un estado liberal, aún más, afirma que en la actualidad el estado liberal clásico está en crisis por el avance de la democratización, por las dificultades que presenta su realización. Entonces surge la pregunta ¿en qué sentido la democracia se puede considerar como consecuencia y perfección del Estado liberal de manera que justifique el uso del término "liberal-democracia"? Bobbio responde afirmando que el liberalismo es compatible con la democracia y esta puede considerarse como el desarrollo natural del Estado liberal, siempre y cuando no se le considere desde el punto de vista de su ideal igualitario sino desde una visión política que es la soberanía popular, atribuyendo al mayor número de ciudadanos el derecho de participar directa o indirectamente en la toma de decisiones colectivas. En sí, el sufragio universal no es contrario ni al estado de derecho, ni al estado mínimo, pero han formado tal interdependencia, que si al principio hubo estados liberales no democráticos, no obstante hoy sería difícilmente concebible la existencia de estados democráticos que no fuesen liberales, lo mismo que estado liberales que no fuesen democráticos²². Por ello Bobbio también afirma que los ideales liberales y el método democrático han ido entrelazándose de tal modo que si los derechos liberales han sido la condición necesaria para la aplicación correcta de las reglas del juego democrático, también es verdad que el desarrollo de

²² Estoy refiriéndome a la connotación de liberal que presenta Rawls.

la democracia se ha vuelto sucesivamente el instrumento principal de la defensa de los derechos de libertad²³.

4.2 Un modelo de democracia participativa

En el contexto de la democracia en relación con el liberalismo, hay una gama amplia de teorías que varían según los acentos que se pongan en algún rubro específico. El motivo de presentar algunas de ellas se debe principalmente a que, e caso de la democracia participativa macphersoniana se relaciona íntimamente con liberalismo y democracia, apoyando así algunos puntos o conceptos que considero relevantes para el desarrollo del trabajo, tal es el caso de la . participación, la cual al mantener la libertad y la igualdad en un sentido liberal e incluyendo también la igualdad en sentido democrático rescata los elementos que nos ha interesado trazar.

Asimismo considero relevante incluir los modelos y relacionarlos con el siguiente inciso, para intentar aclarar las relaciones que suelen surgir entre liberalismo y mercado.

Considero que ambas posturas insiden de un modo u otro en una reflexión que se lleva a cabo en incisos posteriores sobre la filosofía de Rawls.

Crawford B. Macpherson, teórico canadiense, quien ha trabajado liberalismo y democracia; presentando una construcción teórica y política con un carácter ineludiblemente histórico.

²³ Norberto Bobbio. *Op.Cit.* pp.46ss

Este autor sostiene que, aunque los principios políticos fundamentales del siglo XVIII no puedan utilizarse como elementos explicativos suficientes en un siglo XX lleno de grandes complejidades, no obstante, sirve de guía o de luz para, sobre todo, entender los procesos políticos tal como se han presentado en la historia, y con ello encontrar una teoría política filosóficamente satisfactoria. Cuando afirmamos esto, estamos entendiéndola como la teoría política que mejor explique filosóficamente su época.

Puede decirse que la obra de Macpherson en general presenta una preocupación fundamental, a saber: "la recuperación de la dimensión ético-política del liberalismo que produjo la promesa de emancipación humana"²⁴. La preocupación y búsqueda de la emancipación humana da significado a su investigación.

La posición de Macpherson está determinada por considerar al liberalismo unido indisolublemente a la democracia; por tal razón opta por no ir más allá del siglo XIX para ver los orígenes del liberalismo. No acude, como lo hacen muchos teóricos, hasta Rousseau y Jefferson; ni a las ideas relacionadas con el puritanismo del siglo XVII, concretamente con el pensamiento y la política relacionada con la revolución inglesa de 1688, y cuya justificación clásica es la filosofía política de Locke.

Macpherson afirma que sería muy fácil formular una definición de la democracia liberal en la que se introdujeran visiones de la democracia anteriores al siglo XIX. Asimismo argumenta que si algunos de los aspectos esenciales de la democracia liberal se redujeran a ideas como la igualdad de derechos de los individuos, el

²⁴ Francisco Quesada. "C.B. Macpherson: de la teoría política del individualismo posesivo a la democracia participativa" en *Teorías sobre la Democracia*, Anthropos, Barcelona, 1992, p.291

desarrollo de la propia personalidad, la igualdad ante la ley, las libertades cívicas fundamentales y la soberanía popular con un voto político igual para todos los ciudadanos, y además se excluyeran las estipulaciones acerca de la representatividad y los sistemas de partidos, entonces algunas ideas de la democracia podrían ser consideradas como democráticas liberales. Por eso, Macpherson afirma que no queda una base para optar entre un diferente punto de partida de la democracia liberal, argumentando lo siguiente: hay una relación entre instituciones democráticas y la estructura subyacente de la sociedad, aunque existen teóricos que prescinden de ella, pese a ser muy importante; esta relación es la que se establece entre democracia y clase, (clase en términos de propiedad, i.e., en términos de ricos o pobres.)

Puesto que no fue sino hasta el siglo XIX que intentó adaptarse un plan de gobierno democrático a una sociedad dividida en clases, Macpherson afirma que democracia y clase no empieza históricamente sino hasta ese siglo. Pretende ilustrar esto al decir que desde Platón y Aristóteles hasta el siglo XVIII y XIX, la democracia era definida como el gobierno de los pobres, de los ignorantes, incompetentes, los que vivían a expensas de clases ociosas, civilizadas y ricas. Aunque en el mundo antiguo, ya había democracias que sí funcionaban, como la de Pericles, no obstante Macpherson aduce que no hubo ninguna teoría justificativa -al menos conocida- o alguna teoría analítica acerca de esa democracia, (pese a que Aristóteles analizó algunos tipos de democracia, oponiéndose a la democracia plena²⁵).

Pero hablar de democracias contrastando el mundo griego con el moderno no dice mucho, ya que la democracia se presenta en ambos momentos -histórica y

²⁵ Aristóteles. *Política*, Aguilar, Madrid, 1973, Lb.IV y Lb. VI, pp. 1484-1529

circunstancialmente-, de manera muy diversa. Para los griegos, el único sitio para la democracia era la Ciudad-Estado. Sin embargo hoy día se efectúa de manera muy diferente, lo que da origen a la transformación democrática de la que habla Robert Dahl, según la cual la idea de democracia fue transferida de Ciudad-Estado a la actual Nación-Estado. Esto ha dado lugar a un conjunto de instituciones y prácticas políticas que conforman a la democracia -tal como existe en el mundo actual- como un cuerpo de derechos, un orden social y económico, un sistema que asegura ciertos resultados deseables, un proceso que hace que las decisiones colectivas se llamen sufragio. Dicho sistema transforma los límites y posibilidades de la democracia antigua, y con un enorme salto la traslada de una escala participativa a un gobierno gigantesco impersonal.

En el argumento histórico acerca del desarrollo del liberalismo que Macpherson sigue, éste es entendido siempre como un liberalismo democrático con base en la cuestión de clase y en consecuencia a las cuestiones democráticas que se derivan de ella. Afirma este autor además, que efectivamente en los siglos XVI y XVII ya se encuentran algunas teorías democráticas explícitas, pero utópicas, como la concepción de Moro, al sostener la tolerancia religiosa en contra del fanatismo cristiano, humanizando a este último, afirmando la igualdad entre hombres y mujeres y defendiendo la razón de la república sobre la del Estado. Sus ideas democráticas se refieren a una sociedad sin clases, sin propiedad privada, y sostiene la idea de la comunidad de bienes. Se establece una organización del trabajo tal, que se elimina toda servidumbre económica y se propicia el ocio moral e

intelectual; se favorece el goce de los placeres simples para así no tener el ansia de obtener cosas superfluas.

En el caso del puritanismo inglés imbuido de ideas democráticas, éstas se referían principalmente a problemas del gobierno con la Iglesia, aunque no referidas al terreno de la política. Macpherson afirma que en el siglo XVIII surgen teorías que suelen ser llamadas democráticas, como la de Rousseau y la de Jefferson, porque sus ideas han llegado a nuestro tiempo más que las de ningún otro autor. Sin embargo, Macpherson no se refiere a una sociedad dividida en clases, ya que ambas pretendían que todos los ciudadanos tuvieran propiedad suficiente para trabajarla; ésta es sagrada sólo en cuanto sea pequeña propiedad, pues sin grandes propiedades, se evita que unos hombres tuvieran que trabajar para otros. De ahí que el derecho de propiedad sea limitado; su limitación es acorde con una sociedad igualitaria en cuanto a esta misma propiedad, en una sociedad democrática controlada por la voluntad general. En el contrato se establece que el derecho es limitado, que la igualdad en la propiedad es importante para que nadie llegue a ser tan rico de manera que compre a otro ni tan pobre que pueda venderse²⁶.

En el caso de Jefferson, la democracia exigía una sociedad en la que todos fueran económicamente independientes sin división de clases; la sociedad de Jefferson es una sociedad de una clase. ¿Por qué eran sociedades de una clase las presentadas por este teórico? Macpherson responde que no eran sociedades divididas, ya que sólo era considerada una parte, un bloque, pues excluía a las mujeres, estaban subordinadas, pues no eran consideradas como una clase, tal como los atenienses

²⁶ Cfr. Juan Jacobo Rousseau. *El contrato Social*, Lb.I, cap. IX, p.49 ss y Lb.II, cap.II, p.55 ss

excluyeran a los esclavos. Desde la perspectiva de estratos superiores, la sociedad dividida en clases significaba dominación de una sola clase, que era la equivocada. Se convertía en una amenaza de clase incompatible tanto con una sociedad liberal como con una sociedad jerárquica; por ello, la tradición occidental general era antidemocrática. La mayoría de esas sociedades democráticas tienen algo en común que las hace diferentes de las democracias liberales del siglo XIX y XX: todas dependían de una sociedad no dividida en clases; o adaptadas a ella de manera forzada. Macpherson afirma que, a partir del siglo XIX, las sociedades democráticas aceptaron y reconocieron la sociedad dividida en clases y trataron de adaptar a ella una estructura democrática. Considera que el concepto de democracia liberal no resultó sino hasta que los teóricos liberales encontraron motivos para creer que la norma de "un hombre, un voto" no encerraba peligros ni para la propiedad ni para el mantenimiento de la sociedad dividida en clases; los primeros pensadores sistemáticos que lo dedujeron a principios del siglo XIX fueron Bentham y James Mill, quienes lo dedujeron a partir de su concepto de hombre como "burgués maximizador". Por ello, todos los hombres estaban preocupados igualmente en mantener el carácter sagrado de la propiedad, y también, por la observación acerca de las diferencias que había entre las clases altas y las bajas. Así según Macpherson, la democracia liberal tiene sus orígenes en este momento y no antes. La democracia liberal no tiene una existencia mayor de 150 años ni como concepto ni como institución efectiva y por lo tanto, su existencia se inició en sociedades capitalistas de mercado. Este supuesto fue aceptado por dicha democracia liberal desde el

principio, ya que intervino en su formación. Sin embargo, parece que no es aplicable más; lo fue cuando hubo una economía de la escasez. Por ello, el demócrata liberal pensaba que podía alcanzar sus fines únicamente a través de ese capitalismo de libre empresa. No obstante, Macpherson presenta una hipótesis en la que afirma que ya no es necesario pensar en que la relación capitalismo-democracia liberal es necesaria, porque supone que se ha llegado a un nivel suficiente de productividad que permite alcanzar las metas a todos sin depender de incentivos capitalistas.

De este modo, Macpherson concluye diciendo:

"como el componente liberal de la democracia liberal ha incluido de forma bastante constante la aceptación de las relaciones capitalistas, y por ende de la sociedad dividida en clases, parece adecuado colocar las teorías democráticas anteriores al siglo XIX, todas las cuales rechazaban la sociedad dividida en clases, fuera de la categoría democrático liberal. Eran por así decirlo, modelos artesanales de democracia, y como tales lo mejor es considerarlos como precursores de la democracia liberal"²⁷.

Desde estos presupuestos, la democracia liberal no puede ser identificada con la defensa de una sociedad dividida en clases, pese a que históricamente tal unión ha sido una constante. La extensión de las desigualdades y la persistencia de la heteronomía arruinan el proyecto humano que había legitimado, hasta el momento la sumisión política de los individuos.

²⁷ Crawford, B. Macpherson. *La democracia liberal y su época.*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p.32

Así, para Macpherson ambas realidades, liberalismo y democracia se presentan unidas, por ello habla de democracia liberal al referirse a un término o al otro, o afirmando que la democracia liberal puede significar, como se acaba de mencionar "la democracia de una sociedad capitalista de mercado" que está a punto de desaparecer, o "una sociedad en la cual todos sus miembros tengan igual libertad para realizar sus capacidades"²⁸. Su propuesta es de radicalizar el movimiento liberal, depurándolo del economicismo capitalista, una vez superada la fase de escasez. La extensión de las desigualdades y la persistencia de la heteronomía arruinan el proyecto humano que había legitimado hasta el momento la sumisión política de los individuos.

Liberal, en este autor, puede tener dos acepciones. En primer lugar y como una crítica de las connotaciones surgidas sobre el término, puede significar la libertad de los fuertes para aplastar a los débiles mediante la aplicación de las normas del mercado; en segundo, puede referirse también a una libertad efectivamente igual para que todos utilicen y desarrollen sus capacidades. Como puede verse, ambas son incompatibles entre sí. Si partimos, entonces, de los presupuestos señalados por Crawford B. Macpherson, la democracia liberal no puede ser identificada con la defensa de la sociedad dividida en clases. Por ello, señala que es John Stuart Mill quien insiste en la reivindicación de la igualdad de los derechos de cada hombre unidos al desarrollo de la propia personalidad, y que "desde entonces las dos ideas de democracia liberal han mantenido una unión difícil"²⁹. Sin

²⁸ *Ibid.* p.9

²⁹ *Ibid.* p.10

embargo, puesto la visión del mercado ha prevalecido, se explica el que haya considerado tanto de modo consciente como inconsciente que: "liberal significa capitalista"³⁰, muy a pesar de que Stuart Mill y los demás liberales éticos hayan tratado de combinar la libertad de mercado con la libertad para el desarrollo de la propia personalidad, subordinando la primera a la segunda, es decir, que esa connotación de 'capitalista' se debe subordinar a lo que es el hombre en plenitud, y esto no implica el término citado, sino que lo opaca:

"No es forzoso adoptar la actitud de que la postura liberal ha de depender eternamente de que se acepten los supuestos capitalistas, aunque históricamente se haya entendido así"³¹.

El hecho de que los valores liberales hayan surgido en sociedades capitalistas de mercado no es un motivo para que se limite a éstas el principio ético fundamental del liberalismo: la libertad del hombre para realizar sus capacidades humanas no debe estar necesariamente unida al capitalismo de mercado y puede bien existir sin ella.

La democracia liberal puede subsistir perfectamente si se afirman sus principios fundamentales y si se le quita la importancia a los supuestos del mercado. Por ello sugiere dar más importancia a la igualdad de derechos y al desarrollo de la personalidad. En este punto, Macpherson se orienta al liberalismo del corte de Stuart Mill cuando habla de democracia liberal. Si bien es cierto que para el liberalismo lo más importante es el conjunto de derechos que todo hombre tiene por

³⁰ *Idem*

³¹ *Idem*

el hecho de ser hombre y entre esos derechos encontramos la libertad, no deja de ser cierto también que tal liberalismo surge y se desarrolla históricamente casi de manera paralela al desarrollo del mercado, por lo que en innumerables ocasiones se presentan el liberalismo económico y el liberalismo político como idénticos. El mercado juega un papel importante frente a las relaciones e interacción de las personas que persiguen sus intereses en la sociedad. Este punto se tratará en un inciso más adelante.

En 1776, en *La Riqueza de las Naciones*, Adam Smith analiza cómo un sistema de mercado podía combinar la libertad de los individuos para lograr los objetivos de producción de alimentos, ropa y viviendas, siendo que la cooperación que se realizaba estaba basada en que cada quien buscaba su propio beneficio. Todo podía seguir su curso, ya que todo eso estaba dirigido y conducido por una 'mano invisible' en vistas de alcanzar un fin que no estaba en las intenciones de los individuos, ni dentro de sus perspectivas, de tal modo que así se promovía el beneficio de la sociedad.

Macpherson propone reubicar el movimiento liberal depurándolo del economicismo capitalista una vez superada la fase de escasez, por gracia del desarrollo tecnológico. De ahí que afirme que, si se niega su propuesta, entonces no parece existir ninguna otra posibilidad de algún modelo nuevo de sociedad democrática³².

Este mismo autor explica el desarrollo que la democracia liberal ha presentado, analizando la realidad subyacente en las relaciones actuales o históricas de los

³² *Ibid.* p.120-130

hombres, a través de varios modelos. Aunque estos son sucesivos desde el siglo XIX a la fecha, sugiere un cuarto modelo propio, el cual resulta ser su propuesta. Independientemente de las formas concretas que adopte, la democracia contiene siempre un ideal de igualdad humana.

Primeramente, presenta el modelo de democracia como protección. Éste el modelo fundador de la democracia occidental moderna, y se refiere a que la propuesta de un sistema democrático de gobierno para proteger a los gobernados en contra de la opresión del gobierno y en todo caso de los demás individuos.

El modelo de la democracia como desarrollo, ya aporta una dimensión moral no considerada en el anterior, y que entiende a la democracia como un medio para el desarrollo de la personalidad. En éste, ya se pensaba que además de protegerse del gobierno se tiene que proteger las posibilidades de mejorar la humanidad, el desarrollo del ser humano. El sistema democrático es un medio para mejorar el hombre (necesario, no suficiente). Por eso este modelo de Stuart Mill es un modelo moral, pues ve en el sistema capitalista una enorme desigualdad de clases; si el hombre es un consumidor y un apropiador, deja poco margen para actuar como personas que desarrollan sus capacidades. El tercer modelo presenta a la democracia como equilibrio, abandona la reivindicación moral por no ser realista y ofrece una descripción y justificación de la democracia como competencia entre élites que produce equilibrio, pero en la que no hay mayor participación popular, por lo cual surge la apatía ya que las demandas de las clases altas son las más efectivas; por lo tanto, se vuelve un oligopolio. Es el modelo que actualmente impera, afirma

Macpherson, pero que ha mostrado su insuficiencia. Este modelo es el de la doctrina clásica de la democracia que critica y analiza Joseph Schumpeter en su artículo "Dos conceptos de democracia"³³. El cuarto y último modelo de Macpherson en el cual expresa su propuesta, lo llama democracia como participación; en él afirma que la poca participación y la desigualdad social están tan unidas, que para que haya una sociedad más equitativa y más humana hace falta un sistema político más participativo, que puede ser un sistema piramidal con la democracia directa en la base para evitar la apatía y fomentar la participación. Parece que este modelo presenta bastantes dificultades, se muestra algo ingenuo, ya que suponiendo que se pudieran lograr partidos auténticamente participativos ya sea con estructura parlamentaria o de congreso, se tendría que dar el sentimiento vigoroso y generalizado del valor del principio ético generalizado. El valor de este principio, se manifiesta en la igualdad en el derecho de los hombres y mujeres para lograr el pleno desarrollo de sus capacidades, y se abandonan tanto los supuestos de mercado del hombre como apropiador y consumidor, así como la reducción de las desigualdades económicas y sociales de la actualidad. Aquí se volvería a alguno de los modelos anteriores, suponiendo nuevamente elementos que difícilmente pueden llevarse a cabo. Es cierto que la sociedad como conjunto debe considerar tanto al sistema de gobierno como a sus participantes, y que éstos desean que se lleve a cabo la democracia. Para que sea viable esta propuesta, es fundamental que los sistemas no se alejen demasiado de lo que las personas desean, así como de sus capacidades y por ello, es necesario un modelo de hombre, que además debe tener la

³³ Cfr. Anthony Quinton *op cit.*, pp.234-289

fuerza suficiente para realizar sus creencias a fin de contar con el apoyo y el sentimiento general, lográndose gracias al sustento de una teoría ética justificativa³⁴.

Macpherson deriva algunas de las orientaciones teóricas de la revaloración de los aspectos de la tradición democrática liberal. Mill es considerado con especial atención y relevancia, quien da a sus argumentos un giro más radical al sostener que la libertad y el desarrollo individual sólo se alcanza plenamente en la participación plena y continua de los ciudadanos, en la regulación de la sociedad y del estado.

Puede plantearse la factibilidad de la participación a través de elecciones en sociedades complejas, porque es muy difícil imaginar un sistema político, tal como lo apuntaba J.S. Mill, en donde los ciudadanos pudieran participar cara a cara en cuestiones públicas. Macpherson intenta un sistema combinado de participación, con un carácter competitivo; sólo una sociedad participativa puede alcanzar un derecho igual para el autodesarrollo.

Al analizar el capitalismo liberal como la realización práctica de algunos ideales ilustrados, Macpherson se da cuenta de que éstos no se llevan a cabo. Con la modernidad y al inaugurarse el atrevimiento al conocimiento, se da la pauta y el pase de entrada a una nueva filosofía del sujeto, que va desde el reconocimiento de la autonomía propia proyectada políticamente en la instauración de una república que se guíe discursivamente por la opinión pública y que busca en el progreso económico el complemento de un desarrollo personal completo. En la modernidad surge en el mismo lugar en el que había una nueva creencia en el valor de los derechos del

³⁴ Crawford B. Macpherson. *op.cit.*, p.16

individuo, de su conciencia, de necesidades y deseos compartidos. El problema fue el incumplimiento de esas promesas. La antropología que subyace a la construcción política del capitalismo liberal muestra su incapacidad para asumir esos ideales de la Ilustración. Los fundamentos y principios políticos del siglo XVIII se han resquebrajado y no responden a una sociedad actual. De ahí que se presente un dilema: esos principios sobre los que la sociedad actual se ha asimilado son necesarios para aquellos que hacen del mercado el eje central de nuestras relaciones³⁵.

Si se acepta la idea de que es posible romper el vínculo con una sociedad determinada por el mercado, cabe estudiar correctamente un modelo nuevo, no basado en el mercado capitalista, que siga llamándose democracia liberal³⁶. Entre más se agudizan y se implican las relaciones entre liberalismo y capitalismo, se presenta un cambio en el sujeto, que de ser un sujeto de derechos, se transforma en un sujeto maximizador de bienes; el ámbito político se convierte en un ámbito económico, como puede apreciarse con Adam Smith cuando termina definiendo a la nación como "espacio de mercado".

4.3 Liberalismo económico como base del liberalismo

Ha habido teóricos que plantean la disyuntiva de si el liberalismo ético-político se da o no de manera indisoluble con el liberalismo económico. Algunos sostienen que

³⁵ Este razonamiento es presentado por Fernando Quezada en el artículo citado.

³⁶ Crawford B. Macpherson. *La realidad democrática*, Barcelona, 1968, p.39

ambos se dan necesariamente juntos, al ser el liberalismo económico la base del liberalismo. Puede ser que

“el ansia del liberalismo por crear un estado democrático soberano, una diversidad de centros de poder y un mundo caracterizado por la transparencia, la controversia y la pluralidad, está radicalmente comprometido con la realidad del llamado ‘libre mercado’”³⁷.

Como ejemplo claro, en esta postura se puede considerar a Friedrich von Hayek, uno de los representantes del neoliberalismo y de los “inspiradores del actual (el neoliberalismo ya pasó de moda) movimiento por el desmantelamiento del estado de servicios, ha insistido en la indisolubilidad entre la libertad económica y la libertad sin adjetivos”³⁸. Se entiende entonces por qué Hayek afirme que por esto es necesario distinguir entre el liberalismo, cuyo punto de partida es una teoría económica, y la democracia que es una teoría política; dándole a la libertad individual (cuya primera condición es la libertad económica) un valor en sí misma y a la democracia sólo un valor de carácter instrumental.

Si en un momento histórico estuvieron unidas la libertad individual y la democracia, esto fue por razones circunstanciales de su nacimiento, pero ahora cada una tiene su propia realidad y responde por su parte de manera individual a problemáticas diferentes. El liberalismo responde a problemas de funciones y

³⁷ David Held. *Los Modelos de la Democracia.*, Alianza Editorial, México, 1987, p. 331

³⁸ Norberto Bobbio. *op. cit.*, p.46. El paréntesis es mío, ya que efectivamente el neoliberalismo como teoría económica está en decadencia por sus ineficaces resultados.

limitaciones del gobierno, y la democracia a situaciones de 'quién y por medio de qué procedimientos' se debe gobernar.

Friederick Von Hayek afirma que la democracia es esencialmente un medio, un expediente utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual³⁹. La idea que presenta Hayek sobre la democracia es una visión instrumental, concebida como el único sistema de gobierno que permite lograr la plenitud del individuo para salvaguardar su valor máspreciado -la libertad individual-, porque es el único que protege la esfera de su libertad, el único sistema que permite alcanzar sus propios valores; él determina sus propios objetivos, para no verse sometido a poderes arbitrarios. Así, el punto de partida de la teoría económica de la democracia es conciliar los intereses particulares de los individuos egoístas⁴⁰. Por ello, con un marco teórico tal, se confirma lo que afirma la *Fábula de las Abejas* de Mandeville: '*vicios privados, beneficios públicos*', con su consecuente separación de ética y política que rompe con el principio de la tradición la cual afirma a la política como continuación de la ética. La moral parece desaparecer del campo de la vida pública refugiándose en el área de lo privado; de ahí que pueden ser plausibles los modelos económicos de la política.

Entendida como la fusión de las libertades políticas y económicas, la democracia sólo funcionaría dentro de un sistema capitalista. No es incompatible con los llamados "fines sociales", pero éstos son entendidos como una coincidencia de fines individuales. Por tal motivo, el precio a pagar por el sistema democrático radica en

³⁹ Friedrich Von Hayek. *Caminos de servidumbre*, Alianza, Madrid, 1990, p.101

⁴⁰ Cfr. David Held. *op.cit.*

el reconocimiento explícito de que algunos aspectos de las cuestiones sociales serán abandonados a su propia suerte, y el control específico del gobierno se centrará en los campos donde exista un verdadero acuerdo. La democracia sólo puede funcionar con éxito si las acciones del gobierno se restringen a campos donde el acuerdo mayoritario puede lograrse por la libre decisión, donde esas metas pueden ser cumplidas y dirigidas por un poder capaz de guiarse por reglas fijas. El Estado, entendido como la persona más poderosa pero limitada en sus acciones, debe circunscribir su esfera de acción a lo que los individuos de forma libre convienen sobre sus fines particulares. Asimismo, debe estar sometido a normas fijas y conocidas de antemano por todos los individuos, los cuales permiten prever con certidumbre cómo utilizará sus poderes coercitivos el gobierno en cada circunstancia. Sólo a partir de tal conocimiento, los individuos podrán disponer de sus asuntos individuales de forma libre y consciente. Si las reglas del juego son conocidas, el hombre será básicamente libre para procurar por sí mismo sus deseos y fines.

La vida política, al igual que la económica, son cuestiones de libertad individual. El progreso económico supone que el mercado se vaya extendiendo a más áreas de la vida, restringiendo el poder de algunos grupos para hacer valer sus objetivos, y la formación de un poder fuerte que aplique la ley y el orden.

El gran debate que el neoliberalismo, y específicamente, el neoliberalismo de Hayek mantienen con otras teorías radica, en particular, en las diferentes concepciones que defienden acerca de la justicia. Hayek expresa en su obra *Caminos de Servidumbre* que la igualdad formal de las personas está en pugna. Las personas

son enormemente diferentes en la realidad tanto en cuanto a sus dones y cualidades como también en referencia a las circunstancias vitales por las cuales atraviesan, y en cuanto a las oportunidades que tienen para acumular conocimientos. Entonces, esta igualdad formal está en lucha con toda actividad del estado dirigida a la igualdad material.

Hayek advertía en su momento que las políticas sociales pretendían que todas las personas obtuvieran una remuneración más equitativa por sus méritos fuera del mercado, ya sea por sus antecedentes y/o por sus necesidades, controlando así las grandes diferencias en los ingresos. Este autor criticaba tal postura, ya que entendía que ese tipo de igualitarismo era injusto: esas políticas sociales suponen una radical indiferencia hacia méritos morales, hacia las actitudes de los individuos y hacia sus habilidades. Para lograr una verdadera igualdad ante la ley, argumentaba que las personas debían quedar expuestas al resultado del libre juego del mercado en donde sólo son válidas las habilidades y la suerte de cada uno, sin privilegios ni distinciones especiales.

El concepto de Hayek acerca de la justicia radica en la observancia de una serie de reglas explícitas que nos prohíben coartar la libertad de otros. Concibe a la democracia como una forma de limitar los poderes de los gobiernos tiránicos.

Hayek va en contra del Estado de bienestar en donde el Estado asegura a las personas un mínimo de ingresos, pues piensa que el Estado no puede darles a todas las personas al mismo tiempo la certidumbre de determinados ingresos y la oportunidad de elegir libremente una ocupación.

Parece, pues, que las relaciones del liberalismo con el mercado, es decir, con el liberalismo económico se han vuelto necesarias e insolubles. Pero ¿qué hay en cuanto a la relación de la democracia con este mismo mercado? Según parece, también esta relación ha ido desvaneciéndose y ya ahora cada uno corre por diferentes caminos, en cuanto que la democracia se restringe únicamente a las formas para la elección de los gobernantes. Probablemente, para los Estados que no respetan los derechos individuales, la democracia sigue estando íntimamente relacionada tanto con el liberalismo como con el mercado.

La relación tan compleja del liberalismo y la democracia se expresa con claridad en este enfrentamiento que recuerda "con fuerza que los componentes democráticos de la democracia liberal sólo se alcanzaron tras un extenso conflicto, y que todavía son un logro frágil"⁴¹.

En principio, Hayek apoya la democracia representativa; sin embargo, más tarde parece abandonar esta idea, ya que observa riesgos en los procesos democráticos de las masas, pues encuentra dos peligros: por un lado, el temor que ya desde la época moderna empezó a surgir en torno a la tiranía de las mayorías, es decir, la tendencia a la existencia de un gobierno de mayoría arbitrario y opresor; por otro lado, el desplazamiento progresivo del gobierno de la mayoría por un gobierno de sus representantes, siendo muy difícil que ese gobierno de la mayoría no pueda garantizar que lo ordenado sea bueno o no. Por ello lo denomina 'fetiche' de la democracia, ya que ésta es "esencialmente un medio, un expediente utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual, y no es en modo alguno infalible

⁴¹ *Ibid.*, p.234

o cierta"⁴². Según este autor austriaco, el gobierno democrático de una mayoría muy homogénea y doctrinaria puede ser tan opresivo como la peor dictadura. Cualquier intento sistemático de regular la vida y las actividades de los individuos es forzosamente opresivo y constituye un ataque a la libertad.

Así, la relación entre liberalismo y democracia se dificulta desde la perspectiva de este autor; el liberalismo es una doctrina sobre la manera de determinar qué será la ley, y sólo será ley lo que acepte la mayoría: "la libertad se respeta con el imperio de la ley sobre el poder político del estado"⁴³. Por esta razón debe persuadirse a esa mayoría en la observancia de dichos principios. Las reglas limitan las acciones de las mayoría y los gobiernos y, sin esas limitaciones, la democracia estaría en pugna con la libertad. No se acepta como demócrata si esto significa la aceptación de la voluntad ilimitada de la mayoría.

Entonces, es la ley quien propicia la libertad del individuo: "el hombre es libre si sólo tiene que obedecer a las leyes, no a las personas"⁴⁴; a ésta postura se le denomina "democracia legal"⁴⁵.

Para Hayek, la democracia sería entonces un medio para salvaguardar el fin político más elevado que es la libertad; si es posible, se aceptaría mínimamente, si no, se rechaza.

La relación de la democracia liberal con el sistema de libre mercado se plantea en cuanto a que el libre mercado es la base de la democracia liberal. El mercado es el

⁴² Friedrich Von Hayek. *op. cit.*, p.101

⁴³ *Ibid.*, p.116

⁴⁴ *Ibid.*, p.114

⁴⁵ Como lo hace David Held en *Modelos de la democracia*, que la postula como un modelo.

que garantiza la coordinación de las decisiones de producción sin la dirección de un autoridad central. Hayek sostiene que el mercado es más perfecto que la política como sistema de toma de decisiones gubernamentales. Así, las acciones del estado y la política deben reducirse al mínimo. Si no se lleva a cabo esto, se tendrá como resultado un gobierno opresivo.

Hayek va en contra del estado como organizador, como el mercado que va a coordinar todas las acciones; también rechaza tanto la planificación, que atenta contra la competencia, como el *laissez faire*, porque igualmente se opone a la libre competencia organizada y equilibrada de los mercados.

Para Rawls, el gobierno sí regula el clima económico, ajustando ciertos elementos bajo su control⁴⁶ no hay necesidad de una planeación comprehensiva directa. Los sujetos individuales, así como las firmas, son libres de tomar decisiones independientemente, sujetas a las condiciones generales de la economía. Y además señala que en cada país el gobierno será diferente según sus circunstancias históricas, ya sea de propiedad privada o socialista⁴⁷. Afirmo la necesidad de reconocer que las instituciones del mercado son comunes tanto a los regímenes de la propiedad privada como a los socialistas:

“cuál de esos sistemas y las múltiples formas contestan mejor los requerimientos de la justicia no puede ser determinado previamente.... No hay una respuesta general presumible a ésta

⁴⁶ John Rawls. *A Theory of Justice*, p.273

⁴⁷ *Ibid.*, p.310

cuestión, ya que depende en gran parte de las tradiciones, instituciones y fuerzas sociales de cada país y sus circunstancias históricas"⁴⁸

La justicia, como imparcialidad, quiere usar el concepto o noción de la justicia procedimental pura para manejar las contingencias de las situaciones particulares. Para que la distribución sea justa, es necesario establecer el proceso social y económico rodeado de instituciones políticas y legales posibles. No es lo mismo sostener, como lo hacen teóricos como Hayek, que la base del liberalismo ético político está en la economía, como pensar que, como lo hace Rawls, forman parte conjunta con él en un estado moderno. De acuerdo con la decisión política obtenida democráticamente, el gobierno regula, en Rawls, el clima económico, ajustando ciertos elementos bajo su control.

5. LIBERALISMO CON DEMOCRACIA: LIBERALISMO SOCIAL O DE COOPERACIÓN.

Si el liberalismo de cooperación de John Rawls ha encabezado el liberalismo contemporáneo es necesario dar una revisión de él. Rawls muestra en sus obras una nueva visión, y aporta un nuevo paradigma liberal deontológico. Su filosofía política ha dado un impulso que enriquece a una corriente como el liberalismo y lo hace girar acompasadamente con elementos complementarios de un carácter diferente del

⁴⁸ *Ibid.*, p. 274

netamente liberal. Con esto, su postura se amplía al asignar importancia a la comunidad. Sin esta percepción de carácter social, no puede llevarse a cabo el planetamiento de su teoría de la justicia como imparcialidad. Él mismo afirma que:

“desde esta concepción, aunque pueda parecer individualista, nosotros debemos explicar el valor de la comunidad. De otro modo, la Teoría de la Justicia no puede tener éxito”⁴⁹

Cuando Rawls habla de la libertad, elemento fundamental de su teoría y de su pensamiento, aquella es concebida de diferentes modos. Afirma abiertamente en un primer momento “que dejará de lado la controversia entre los proponentes de las libertades positiva y negativa”⁵⁰ acerca de la manera de definir la libertad, porque el debate no se ocupa de definiciones sino de valores relativos de las diferentes libertades cuando entran en conflicto. Con esto, estaría tentado a afirmar con Constant que la libertad de los modernos es de mayor valor que la de los antiguos, aunque ambas clases de libertad están enraizadas en las aspiraciones humanas, libertad de pensamiento, de conciencia, libertades personales y civiles que no deben sacrificarse en aras de la libertad política. En “Justice as Fairness: Political not metaphysical” retoma esta cuestión e intenta lograr una articulación conjunta de ellas⁵¹.

Finalmente, Rawls aprecia ambas libertades como fundamentales.

Rawls explica que cualquier libertad puede ser explicada por referencia a tres cosas: a) los agentes que son libres; b) las restricciones o límites de los que están libres,

⁴⁹ Cfr. *A Theory of Justice*, pp.164-265

⁵⁰ *Ibid.*, pp.201 ss

⁵¹ John Rawls. “Justice as fairness: political not metaphysical”, en *Op.Cit.*, p.190

y c) los que tienen libertad de hacer o no hacer⁵². Da la impresión de que pondera la libertad negativa, y que por ello describe la libertad en los siguientes términos: "esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal y cual cosa"⁵³. Sin embargo, si se unifica esta definición a otras, se entiende muy bien que Rawls no intenta defender la libertad negativa, sino que pretende unificar ambas. Puede apreciarse que Rawls se inclina en ocasiones hacia esa libertad negativa de limitación, de protección, ya que sí hace referencia continuamente a dicha protección de las libertades, como cuando afirma que el mejor sistema de libertades depende de la totalidad de limitaciones a que se le ajuste. Las libertades pueden restringirse; precisamente los rasgos atractivos de los principios de la justicia son que deben garantizar una protección de las libertades equitativas.

Rawls expresa una teoría del individualismo igualitario, en la cual, además de los derechos, ingredientes básicos para el liberalismo, postula un principio de igualdad, con lo cual elabora un modelo diferente del de Nozick, en quien encontramos un individualismo de corte radical para el cual es suficiente la noción de derecho.

El maestro de Harvard en cuestión conserva elementos del individualismo, señalando que se refiere a un individualismo de carácter igualitario, caracterizado de manera específica a través de la cooperación; es decir, que los miembros de la sociedad son iguales en tanto que cooperan en esa misma sociedad. En caso de que

⁵² *Idem*

⁵³ *Ibid.*, p. 202

hubiera desigualdad, el Estado la solucionaría, favoreciendo a los más desfavorecidos.

A este liberalismo de Rawls se le ha llamado también individualismo metodológico, ya que son cuestiones de método las que aislan a los individuos en la *posición original*, pues sólo se trata de una etapa, y más adelante los pondrá en un marco social de cooperación. Rawls concibe a la persona no como un individuo racional que busca exclusivamente su bienestar o como una persona moral susceptible de una acción "racional" (que además apunta al propio interés), sino como alguien que además es capaz de acciones "razonables" que implican consideraciones morales y un sentido de cooperación social. Lo razonable es prioritario sobre lo racional porque la cooperación equitativa debe limitar la inclinación individual para la realización de los intereses propios. Las personas son fines y no medios, y de aquí su principal oposición al utilitarismo que sacrifica a un cierto número de personas en aras de acrecentar el bienestar total de una sociedad, sacrificando el interés privado por la utilidad de una mayoría.

Si bien es cierto que Rawls es un liberal que parte de supuestos kantianos, otorgando primacía a la autonomía del individuo, esto no significa que no pueda hablar de aspectos colectivos, aun cuando éstos son considerados desde una perspectiva teórica determinada por el método. Por eso afirma que el hombre es social; de lo contrario, el procedimiento sería vacío. Así, detrás de la teoría rawlsiana subyace una concepción de persona, elemento que será tratado más adelante detalladamente.

Un elemento más que es importante señalar y que liga a la teoría de Rawls con el liberalismo, es el acuerdo original en el que se determinan obligaciones autoimpuestas y elegidas voluntariamente⁵⁴. Este acuerdo o consenso hereda la tradición contractualista que, en el caso de Rawls, deriva en ésta *posición original* como punto de partida para una organización social y política justa, a fin de que, al partir de un mismo punto, se salvaguarde la libertad y se mantenga la igualdad. Este punto es fundamental y primigenio en la reflexión de Rawls y que representa el sustrato sobre el cual ha de construir su teoría de la justicia.

Rawls ha recibido una gran cantidad de críticas, desde los puntos de partida - como es su propuesta de la *posición original*, que implica la realización de un contrato.

Para que la teoría de Rawls pueda presentarse y llevarse a cabo, es necesario suponer una sociedad democrática⁵⁵; de esa manera, Rawls une de manera casi necesaria su liberalismo con la democracia.

Rawls considera que el problema más grave de la filosofía política occidental es justamente la carencia de un acuerdo sobre la estructura social básica que asegure y ordene los derechos y libertades de cada ciudadano, en cuanto personas libres e iguales.

Hay un profundo desacuerdo sobre el modo de compaginar mejor los valores de la libertad y de la igualdad en la estructura básica de la sociedad.

⁵⁴ *Idem*

⁵⁵ John Rawls. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no.3, 1985, p.223 ss

Para Rawls, la democracia resulta ser un elemento fundamental de su teoría, pues ella conforma la estructura básica que satisface los principios. Las principales instituciones de esta estructura básica son las de una democracia constitucional.

“Dado su conocimiento teórico y los hechos generales pertinentes, habrán de escoger la constitución más apropiada, la que satisfaga los principios de justicia y sea la mejor calculada para conducir a una legislación justa y efectiva”⁵⁶

Una constitución justa necesita un procedimiento justo y para ello, necesita incorporar “las libertades de una ciudadanía igual”⁵⁷. Esas libertades incluyen tanto la libertad de conciencia y de pensamiento, es decir, la libertad personal, como la igualdad en los derechos políticos; por ello “el sistema político que supongo sería alguna forma de democracia constitucional, no sería un procedimiento justo si no incorpora esas libertades”⁵⁸. El congreso constituyente deberá proteger y exigir las libertades fundamentales de la persona y las libertades de conciencia y de pensamiento. La constitución establece un status general de igualdad, y esto se refiere al primer paso del primer principio de igualdad de la libertad. En cuanto al segundo principio, éste se ubica en la etapa legislativa en donde se determinará que las políticas sociales y económicas deberán tener como objetivo la mejora de las expectativas a largo plazo de los menos aventajados, bajo condiciones de una igualdad equitativa de oportunidades, con lo cual se matiza las idea de las libertades. Esta es la primera parte de la estructura básica; la segunda etapa distingue

⁵⁶ John Rawls. *A Theory of Justice*, p.197

⁵⁷ *Idem*

⁵⁸ *Ibid.*, pp.197-198

las jerarquizaciones de las diferentes formas políticas, económicas y sociales necesarias para una cooperación social beneficiosa y eficaz; la tercera y última parte es la aplicación misma de reglas a casos particulares por juicios administrados y obedecidos por los ciudadanos. Cuando Rawls habla del principio de participación, está trasladando la noción de la *posición original* a la Constitución, como el sistema supremo de normas sociales para elaborar una normatividad, y para que se realice ese principio de participación. Puede serlo en una democracia constitucional, siempre y cuando conjugue las exigencias de lo que Constant llamó libertad de 'los antiguos', en contraste con la de 'los modernos'.

Este principio de participación sostiene el que todos los ciudadanos han de tener acceso igual al poder público (de ahí que la igualdad sea democrática). La libertad política más extensa se establece por una constitución que usa el procedimiento de la regla de la mayoría; por eso "podemos dar por supuesto que un régimen democrático presupone la libertad de opinión y reunión, la libertad de pensamiento y de conciencia"⁵⁹, porque afirma Rawls que históricamente uno de los defectos principales del gobierno constitucional ha sido el fracaso en la protección del valor de la política⁶⁰.

La relación o conexión del gobierno de la ley con la libertad es clara, y por ello afirma, como he dicho, que "la libertad es un complejo de derechos y deberes definido por las instituciones"⁶¹. El sistema jurídico norma a personas racionales para regular la cooperación y así dar el valor apropiado a la libertad.

⁵⁹ *Ibid.*, p.225

⁶⁰ *Ibid.*, p.226

⁶¹ *Ibid.*, p. 239

De manera semejante a Aristóteles, quien considera como específicamente humano poseer un sentido de lo justo y lo injusto, y que al compartir esa idea común de la justicia se configura una polis⁶², Rawls afirma que una concepción común de la justicia como imparcialidad o equidad constituye una democracia constitucional.

5.1 Liberalismo con Democracia.

La relación entre el liberalismo y la democracia, y sus contrastes mutuos nos muestran que pueden afirmarse juntas, conformando una nueva realidad que es posible se exprese en alguna sociedad contemporánea, tal como la expone Rawls. Ambas realidades se refuerzan mutuamente y pueden lograr rescatar y superar los problemas insitos de cada una de ellas. Me parece que esto responde a la relación necesaria de las libertades civiles y las políticas, en donde, sin absolutizar ninguna de ellas, puede concebirse un ciudadano más completo que conserve sus libertades civiles y además participe en las decisiones políticas..

Como ya se dijo anteriormente la relación entre liberalismo y democracia no siempre es clara, ni necesaria; en algunas ocasiones es afortunada, pero no en otras. El punto de partida común entre el liberalismo y la democracia parece ser el individuo. Por ello, ambas teorías reposan en concepciones individualistas de la sociedad, aunque el individuo de una no es exactamente el de la otra.

De este modo, es necesario establecer como punto de partida en el estudio de todas estas posturas problemáticas entre sí, su concepción del hombre, cuáles son

⁶² Cfr. Aristóteles. *Política*, Lb. I, cap.II, pp 1413 ss

sus fundamentos; con base en este supuesto, vendrá el desarrollo de la teoría política deseada. En el siguiente capítulo, se pretenderá explicar el punto de partida del sujeto que busca respuestas ante los problemas éticos con base en una concepción deontológica, considerando al individuo en cuanto sujeto moral con su autonomía e inmerso en esa sociedad.

La historia del pensamiento político ha caminado en dos vertientes acerca la relación entre sociedad e individuo. Por un lado el organicismo que tanto peso e influencia ha tenido, y que es representado por Aristóteles en la *Política*⁶³, y que considera al Estado como un cuerpo compuesto por partes en el cual cada una tiene interdependencia con la otra, en pos de la vida del todo; por lo tanto no hay autonomía en los individuos. Por el otro, el individualismo - y a partir de él comienza la teoría del Estado Moderno-, formado por un conjunto de individuos, el cual resulta de las actividades de dichos miembros, de sus acuerdos y de sus relaciones⁶⁴.

El liberalismo frente al organicismo en el que el Estado es anterior y superior a sus partes, no permite espacio para las acciones independientes del todo, por lo cual no hay una distinción entre la esfera privada y la pública y, por lo tanto, el interés individual está subordinado al interés público. En lo que respecta a la democracia, su visión es de abajo hacia arriba en el poder, es decir, es ascendente mientras en el organicismo es descendente.

⁶³ *Idem*

⁶⁴ Cfr. Norberto Bobbio. *Liberalismo y Democracia*, Ed.Fondo de Cultura Económica, México, 1992, pp. 49-53

Las relaciones del individuo con la sociedad son vistas de diferente manera por el liberalismo que por la democracia. El primero separa a los individuos del cuerpo orgánico de la sociedad y esto provoca la lucha por la sobrevivencia entre los individuos, pero reivindica la libertad tanto en la esfera espiritual como en la económica contra el Estado. El individuo con sus capacidades de autoformación, de desarrollo de sus propias facultades, y de progreso intelectual y moral.

Liberalismo y democratismo pueden ser considerados como complementarios entre sí; de manera unida logran mayor riqueza.

No podemos negar que los principios sobre los que se sustenta la concepción democrática constituyan la expresión lógica de las premisas ideales del liberalismo moderno. Sin los derechos civiles tales como libertad persona, de movimiento, de expresión, de afiliación, los individuos se convierten en meros súbditos o instrumentos de quienes detentan el poder. Son indispensables pero insuficientes; de ahí que se tiene que completar con derechos políticos, de participación y representación. Parece que la democracia ha consolidado los derechos individuales⁶⁵, en general, aunque no siempre, como es el caso de Schumpeter, en quien se presenta un concepto de 'hombre de paja'⁶⁶, porque acaba casi por desintegrarse como hombre y como ciudadano.

Podríamos afirmar que liberalismo y democracia se pueden combinar y conjuntar; primero, como extensión de los derechos individuales a todos los miembros de la

⁶⁵ Luis Salazar. "Derechos humanos y democracia moderna", en *Revista Intersticios*, Universidad Intercontinental, año 2, no. 2, 1995, p.74 ss

⁶⁶ Como lo afirma Pateman en su texto *Participation and democratic theory*, citado en David Held. *op. cit.*, p. 207

comunidad, y segundo, los derechos del pueblo como totalidad orgánica que puede gobernar por sí, de autogobernarse en un régimen de garantías. El proceso de democratización se da cuando se reconocen los derechos políticos.

El liberalismo parece necesitar a la democracia ya que de nada le serviría reivindicar los derechos de los individuos sin considerar su realización plena y efectiva.

Tal como lo asume Rawls, no es posible la separación entre liberalismo y democracia. Su campo de acción es común, aunque debemos reconocer que su identidad no puede ser absoluta.

Si Rawls afirma que es necesaria la democracia y explica cómo es su proceso y en qué consiste, ¿cómo no reconocer entonces que hay una libertad positiva y una libertad política presente en él? Si no se acepta esto, no se acepta tampoco la democracia, pues ésta sería falsa y vacía, ya que sin participación los individuos no garantizan la existencia de la democracia.

Ambos, liberalismo y democracia coinciden en la concepción formal del Estado, la cual se basa tanto en el reconocimiento de los derechos individuales como en la capacidad del pueblo para gobernarse por sí mismo. Los derechos civiles, que representan la libertad negativa y hacen al hombre actuar, y los derechos políticos que conllevan la participación, representan la unión propuesta por Rawls.

Si bien es cierto que ha habido una polarización en la teoría de la democracia en las últimas décadas, en cuanto que, por un lado ha habido una inclinación al desarrollo de las teorías de las élites; y por el otro una orientación hacia la teoría de la

democracia participativa, es evidente que la filosofía de Rawls se orienta a una teoría que propone la participación como elemento fundamental para que todos los hombres tengan el mismo status de ciudadanos⁶⁷. La *posición original* se traslada a la Constitución por medio de este principio de participación, por lo que el estado se considera como la asociación compuesta por ciudadanos. Este principio de participación sostiene que todos los ciudadanos han de tener un acceso igual al poder público. La libertad política más extensa queda establecida por una Constitución que usa el procedimiento de la llamada regla de las mayorías⁶⁸. Esta regla de las mayorías para Rawls significa, el procedimiento a través del cual se puede lograr una decisión política⁶⁹ que conscientemente tratará de seguir los principios de justicia, así como las condiciones de la justicia antecedentes, que se refieren a la libertad política, la cual busca lo correcto. Así, la mayoría, los ciudadanos, tienen el derecho constitucional de hacer las leyes (democracia representativa).

Los supuestos del régimen democrático tales como libertad de pensamiento y conciencia, expresión y asociación, así como la participación⁷⁰, han sido soslayados en ocasiones por ese régimen. El fracaso en la protección del valor de la libertad política representa uno de los defectos del gobierno constitucional. Análogamente a Aristóteles, -dice Rawls-, los hombres tienen la característica específica de poseer un sentido de lo que es justo y lo que resulta injusto; el hecho de compartir una

⁶⁷ Cfr. John Rawls. *A Theory of Justice*, p.227

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 224

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, p.361

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p.227

concepción o una idea común acerca de la justicia como imparcialidad, constituye una democracia constitucional.

CAPÍTULO 2

EL CONCEPTO DE PERSONA EN EL LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

CAPÍTULO 2

EL CONCEPTO DE PERSONA EN EL LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

1. TEORÍA MORAL y TEORÍA POLÍTICA: ¿CONFLUYENTES O EXCLUYENTES?

1.1 Presupuestos.

El concepto central de persona es fundamental para Rawls porque es donde finalmente descansa su teoría; es decir, la concepción de persona moral¹ aparece en Rawls no sólo como un presupuesto teórico, sino también como un ideal a alcanzar y a realizar plenamente en la personalidad moral.

¹ Cuando Rawls afirma que su concepto de persona es moral, quiere decir que esta noción está más bien adaptada a una concepción política de justicia y no a una doctrina moral comprensiva.

En "Constructivismo Kantiano en la teoría moral,"² afirma que las tres concepciones modelo básicas de la justicia como equidad³ son: la sociedad bien ordenada, la persona moral y la *posición original*. Rawls señala como su propósito general la selección de las aspiraciones esenciales de la concepción que como personas morales tenemos nosotros mismos, y las relaciones que, como ciudadanos establecemos con la sociedad. La *posición original* establece una relación entre concepciones de persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en las concepciones de una sociedad bien ordenada; si ciertos principios de justicia fueran en verdad acordados, entonces se alcanzaría la meta del constructivismo kantiano⁴. Por ello afirma que, "la idea principal es establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de persona y los primeros principios de justicia por medio de un procedimiento de construcción"⁵.

La teoría de Rawls explora tanto la concepción de persona -de ahí su fundamental importancia- como la presencia del individuo en la sociedad, es decir con los otros. Esta teoría moral se basa en una antropología y surge de una determinada y específica concepción de la persona; así constituye no sólo el punto de partida, sino también el de llegada. De llegada, porque es el conjunto de personas quienes, en cooperación mutua, de manera ordenada y participativa logran una sociedad política y no sólo moral.

² Cfr. "Constructivismo kantiano en la teoría moral" en *Justicia como Equidad*, Ed. Tecnós, Madrid, 1986

³ Rawls utiliza el término *fairness* y, '*justice as fairness*', que algunos traducen como equidad y otros como imparcialidad, considerándolos sinónimos. En este trabajo, se utilizará en general 'equidad'; si en algunas ocasiones se utiliza 'imparcialidad' será porque el término es tomado de ediciones en español que así lo traduzcan.

⁴ Cfr. John Rawls. *op.cit.*, p.141-142

⁵ *Ibid.*, p.138

Este es el elemento que caracteriza la teoría de Rawls en un primer momento⁶, se presenta con una proclividad hacia lo moral, carácter que más adelante se intentará romper al concebir su teoría de la justicia como política, ya que, en su interpretación acerca de lo moral, pondera ese carácter como limitante del acuerdo, del *overlapping consensus*, y como consecuencia, la tolerancia tan buscada, se cancelaría. Rawls propone un sistema ético significativo, pues de él surge consecuentemente la concepción base de lo que se entiende por sujeto⁷. De ahí que no necesite negar tal carácter para que su teoría sea también política, i.e., puede sostenerse al mismo tiempo lo moral y lo político. No es necesaria la exclusión de ambos ámbitos ya que pueden coexistir juntos. Sin embargo Rawls no piensa así, y por ello "Justice as Fairness Political not Metaphysical" hace incapié en el punto. Me parece que Rawls no necesitaría negarlo, no es una simple negación sino más bien una superación coadyuvante a una teoría mucho más rica. Así lo propongo más adelante⁸.

El problema surge cuando lo moral es identificado con lo metafísico, como lo entiende Rawls, pues para él, lo objetivo es el acuerdo por medio de la razón pública y no la doctrina metafísica que, a su parecer, poco puede aportar ahí⁹. Por eso y para favorecer el acuerdo, intenta dejar de lado cuestiones morales, filosóficas,

⁶ Me refiero a *Una Teoría de la Justicia*, que condensa una variedad de escritos anteriores y que configura la base de su pensamiento. Al ir cambiando su postura, corrige sus puntos iniciales, generalmente de manera explícita, ya sea aclarando dichos cambios de perspectivas o de sentidos, ya sea incluyendo elementos nuevos.

⁷ Esta opinión la comparto con algunos críticos de Rawls como Bernard Williams quien lo manifiesta claramente en su ponencia en el homenaje a Rawls en Sta. Clara California, cuyo título así lo expresa: "Justice as fairness: Ethical not Political", conferencias inéditas, Octubre 1995. Desde el título mismo hace una crítica y una corrección al artículo de Rawls, de fundamental importancia intitulado "Justice as fairness: Political not Metaphysical". En *Philosophy & Public Affairs*, Princeton University Press, vol. 14, no. 3, 1985.

⁸ *Vid infra*, Capítulo 4

⁹ Nótese el modo de entender la cuestión sobre la metafísica expresada por Rawls como algo trascendente y univocista. *Vid infra*, capítulo 4 y apartado del mundo de la vida. Lo mismo sea dicho con respecto a lo moral.

religiosas y metafísicas que no responden en el ámbito político. Creo que, si esto resulta evidente puesto que su filosofía se inscribe en el ámbito de la filosofía práctica y no en el metafísico o epistemológico, entonces ¿por qué recalcar el punto con tal insistencia, siendo que en su primera parte se orienta y se caracteriza como teoría moral (que sostiene también como no metafísica)?

Considero que cualquier filosofía política debe tener algún tipo de criterio o presupuesto, entendido no en un sentido trascendente o de un contexto cerrado, inamovible, dogmático y unívoco,¹⁰ como ha solido entendersele. Toda filosofía política ha de poseer una pauta sustentadora, de la cual más que derivarse, se configuren las consideraciones de carácter político. Aunque Rawls no lo afirme explícitamente, su filosofía parece querer anular cualquier postulado que en su opinión lo retenga en el nivel abstracto o metafísico, (en el sentido que él lo entiende). Esto resulta más evidente cuando afirma que:

“El liberalismo político pretende una concepción política de la justicia como una visión sin sustentos, (*freestanding view*). No ofrece una doctrina metafísica o epistemológica más allá de lo que es implicado por la concepción política en sí.”¹¹

La problemática de carácter político surge desde la concepción misma que se tiene del hombre; lo que hará la diferencia será el énfasis y el objeto principal de las

¹⁰ A lo largo de este trabajo insisto en la concepción que Rawls sostiene de metafísica, no como lo omniabarcante univocista ni como formando parte o constituyendo algún punto de carácter teológico o religioso implicado en él, sino como el ‘punto común’ del que Aristóteles habla en el Libro I de su *Metafísica*, el mínimo común que funge como criterio mínimo de acuerdo, lo que, desde mi punto de vista sustenta el *overlapping consensus* o consenso traslapado.

¹¹ Rawls. *Political Liberalism*. Columbia University Press. New York. 1993. p.10

reflexiones. Por lo anterior, es importante establecer y delimitar en Rawls de qué sujeto se habla y cómo se le considera, para derivar desde esos postulados las concepciones ulteriores, en este caso, la cuestión política.

Además, es importante notar que, Rawls intenta neutralizar el peso moral (de su teoría política) al traspasar e intentar nulificarlo en el ámbito político, Pero ¿cómo puede suceder esto si las visiones del mundo son ciertamente conflictivas y no por erradicarlos se evita el conflicto? De esta pregunta surge su interés en una teoría política en contra de una teoría moral o metafísica de la justicia, bajo la consideración de que la anulación soluciona la problemática que se presente; no basta con la supresión del escenario moral para lograr los acuerdos políticos.

“[...]En realidad esta advertencia rawlsiana en su sentido estricto, está de más, ya que una teoría ética o política no puede presentarse como verdadera, sino como correcta, es decir, plausible, justificada”¹².

Si bien Rawls considera el concepto de persona debe ser suficientemente neutral para que sea aceptable desde las diferentes posiciones interpretativas en referencia a las diferentes visiones del mundo, y el acuerdo público a través de uso público de la razón logra obtener los principios supuestos por su teoría, lo que le preocupa es la acción política deseada entre los ciudadanos, vistos como personas libres e iguales¹³.

¹² José Rubio Carracedo. *Paradigmas de la política*, Anthropos, Barcelona, 1990, p.221; esta es la misma crítica que le hace Habermas en “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism, en *The journal of philosophy*, vol.XCII, no.3, March 1995

¹³ Cfr. John Rawls . “Justice as fairness: Political not Metaphysical”, *op.cit.*, p. 230

Gracias a la anexión de la concepción de cooperación social, me parece que la concepción de Rawls, de ubicarse en el seno de la tradición contractualista e individualista, pasa a ser una concepción que concibe al ciudadano como actor público, idea que, de manera semejante se presenta en el pensamiento griego (y que marcaría la unidad entre lo moral y lo político) evitando la escisión entre lo público y lo privado (que es lo que él pretende) y marcando ese deslizamiento de la libertad exclusivamente privada, a la cívica y compartida. De ahí la afirmación en el capítulo anterior sobre su tránsito hacia la libertad de los antiguos, que no es tan acorde con el liberalismo común.

El sujeto es uno de los presupuestos de la teoría de la justicia rawlsiana y por ello se deberá referir o conectar de alguna manera con el cómo y dónde realizarse en la práctica. Rawls piensa que la realización más plena de su teoría filosófica acerca de la justicia, cuya base son los derechos y obligaciones, será sólo realizable en instituciones y estructuras básicas de una sociedad bien ordenada, y ésta, a su vez, deberá ser una sociedad democrática.

2. EL SUJETO O PERSONA MORAL

El concepto de persona moral sustenta la relación del liberalismo con un régimen democrático en la filosofía rawlsiana. El liberalismo expresado por Rawls difiere de los liberalismos tradicionales, principalmente porque no se fundamenta en

concepciones comprensivas, morales o metafísicas. Él llama a su propia concepción "liberalismo político", el cual posee características específicas comentadas a lo largo del capítulo, junto con los juicios que parezca pertinente resaltar y considerar. Sin embargo, cabe señalar que en este trabajo el liberalismo político impuesto por Rawls, será llamado también liberalismo de cooperación; desde mi punto de vista, este sentido de cooperatividad, lo cual marca en Rawls, su inclusión en lo político y permite abrir la concepción misma de persona hacia lo social.

Al ubicar su concepto de persona dentro de las democracias occidentales, Rawls intenta conjugar las propuestas de Locke y de Rousseau, mediante el planteamiento del concepto de persona (y de ciudadano) como persona libre e igual; enfatizando las características lockeanas de la libertad, y los postulados rousseauianos de igualdad¹⁴. Libertad e igualdad, dos vertientes que confirman la base de su pensamiento y el punto de partida de su teoría tal como lo expresa en los dos principios.

Si bien, la importancia de analizar el concepto de persona o de sujeto que expone la teoría de John Rawls, reside en el hecho de que ha sido uno de los blancos principales de los ataques y objeciones hechos a esta teoría; además, en esta reelaboración del sujeto moral, existe un punto que, a mi parecer, es clave para entender la teoría rawlsiana en la parte corregida y presentada casi como definitiva y definitiva: la incursión de lo *razonable*, que permite el paso a lo político, a la

¹⁴ Si bien el liberalismo de Locke postula la libertad y la igualdad naturales en su *Ensayo sobre el gobierno civil*, "con la afirmación que hago sólo pretendo enfatizar los rubros que Locke y Rousseau primigenian.

superación de un liberalismo cerrado en los sujetos, monológico, a uno de participación y de cooperación.

En otro orden de ideas, conviene señalar que el contenido de la teoría de Rawls es extenso y profundo, lo cual conlleva como consecuencia que cuando se tratan de aislar algunos aspectos concretos se presentan dificultades, debido a su concatenación con el resto de la teoría, de tal modo que, al intentar explicar una situación o a ciertos conceptos, hay que remitirse a otros. De ahí que aunque tratemos de separar cada tema o aspecto en diferentes incisos, se repiten en otros al mencionarlos en aquellos que los incluyen. Esto hace necesario considerar un punto de partida, para que de ahí se irradien conexiones con una variedad de temas del resto de la totalidad de su teoría. El punto de partida, en este estudio, es precisamente determinar, establecer y señalar el tipo de persona moral, las características del sujeto de acciones que se encuentra dentro y como protagonista de una sociedad bien ordenada y democrática como la que postula Rawls.

Es útil y casi necesario para este análisis considerar las analogías del pensamiento rawlsiano con Kant, considerando que su teoría de la justicia propuesta se aplicaría a una sociedad democrática moderna¹⁵. La herencia deudora que tiene Rawls para con Kant radica en innumerables cuestiones, pero, podemos señalar algunas. Por ejemplo Rawls cree también en el poder de la razón (para juzgar la política¹⁶); ambos son liberales deontológicos. El deontologismo kantiano en donde la prioridad del derecho se deriva del concepto de libertad en las

¹⁵ John Rawls. "Constructivismo kantiano en la teoría moral", p. 71

¹⁶ Hans Reiss (ed) *Kant. Political Writings*, Cambridge University Press, U.S.A., 1995, p.38

relaciones mutuas de los seres humanos¹⁷; ambos defienden los conceptos autonomía, libertad, contrato, de sujeto se manera similar, aunque como se propone en este trabajo, Rawls porponga un tipo de sujeto diferente del kantiano.

Nótese que esta consideración de 'sociedades democráticas modernas' es una corrección a la primera parte de la teoría rawlsiana, por lo que, a partir de aquí, Rawls se referirá a la sociedad en estos términos.

2.1 Poderes o facultades de la persona moral

Según lo ya señalado, el punto de partida de la teoría de Rawls es el concepto de persona que recuerda a Kant, ya que ambos consideran las mismas características fundamentales: la persona como racional, como razonable, igual y libre, propiedades que se irán explicitando una a una en el proceso de este capítulo. En el segundo Rawls, el de los escritos posteriores¹⁸, se matizan estas características, siempre con un tinte político, de tal modo que los sujetos, se completan -con las características sociales y políticas- como ciudadanos, por ello afirma que "desde el inicio, la concepción de persona es apreciada como parte de una concepción de justicia política y social"¹⁹. De este modo se justifica su intención de ensamblar el contenido de la justicia con una determinada concepción de persona (libre e igual), capaz de participar en una cooperación social en conjunción con otras personas. Se trata de

¹⁷ Emmanuel Kant. "On the common saying this may be true in theory, but it does not apply in practice" en *Ibid.*, pp.61-92

¹⁸ Estoy considerando básicamente, dentro de la segunda etapa de Rawls: "Constructivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*; "Justice as Fairness: political not metaphysical", *op.cit.*, y *Political Liberalism*.

¹⁹ John Rawls. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p.300

articular una concepción pública de la justicia con la que las personas puedan vivir y concebir su persona y su relación con la sociedad de una cierta forma²⁰.

Precisamente por el interés del profesor de Harvard de combatir y superar la debilidad teórica de la filosofía moral predominante en el mundo fundamentalmente anglosajón -que reside principalmente en el utilitarismo-, y tratando de evitar caer en el intuicionismo, su propuesta tiene cabida. Su teoría moral surge con un carácter deontológico²¹ en el que destaca un fundamento filosófico hacia el deber o la noción de justicia, que debe ser anterior a cualquier concepción empírica o intuitiva del bien.

Su propuesta es, entonces, por un lado, de cuño kantiano,, hundiendo sus bases en la teoría contractualista, deudora de filosofías tales como la de Locke y la de Rousseau.

La teoría de Rawls es, según su propio decir, y como ya se señaló, deontológica; presupone a una sociedad compuesta por personas, con sus metas propias y con sus intereses y concepciones del bien. La principal justificación de los principios regulativos es que éstos se conforman al concepto de deber, de lo correcto (*right*); categorías morales dadas, según nuestro autor, anterior e independientemente del bien. En este sentido, la justicia no es un valor entre otros, sino la más alta de las virtudes sociales. La ética deontológica no se aboca sólo a la ley moral sino también significa los medios de su derivación; desde el punto de vista deontológico, la

²⁰ John Rawls. "Constructivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*, p.140

²¹ Entendiendo por lo deontológico lo obligatorio, lo justo, lo adecuado; la determinación de los deberes que han de cumplirse en determinadas circunstancias sociales. En el ámbito de la lógica deóntica se refiere a la lógica de las normas que no son todavía mandatos. Por lo tanto puede hablarse de lógica de normas y lógica de mandatos o imperativos. Cfr. José Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, 1979, p.745ss

prioridad de la justicia, además de una prioridad moral, es también una forma de justificación. La prioridad del deber o de lo correcto (*right*) se ubica sobre el bien (*good*), lo cual significa que ontológicamente el deber es anterior a cualquier concepción empírica o intuitiva del bien; propuesta que, además, se basa en el acuerdo.

La ética deontológica tiene un status metaético y entre sus consecuencias se cuenta una fundación más firme para la libertad igual de los individuos; ésta es la razón por la que Rawls da una importancia prioritaria a la libertad y sostiene así este deontologismo. El hecho de que el sujeto sea anterior a los fines, refleja, en primer lugar, la libertad que significa la autonomía de la persona; esto quiere decir que no se identifica con un sistema especial de fines predeterminadores de su forma de vivir. En segundo lugar, pone de manifiesto a la dignidad de la libertad antes que a sus fines perseguidos. Rawls retoma la idea en *Political Liberalism*, y señala que la prioridad del derecho es un elemento esencial del liberalismo político²².

De lo anteriormente señalado, surge la pregunta: ¿de dónde se deriva la prioridad del derecho? Como en Kant, su prioridad procede del concepto de libertad en las relaciones mutuas de los seres humanos, y sin considerar los fines que por naturaleza tiene el hombre, imponiéndose únicamente el fin que es el hombre en sí mismo. Su base es anterior a los fines de carácter empírico, de tal modo que sólo cuando se es gobernado por principios que no presuponen fines particulares hay libertad para perseguir los propios fines. La base de la ley moral para Kant, se

²² Cfr., John Rawls. *Political Liberalism*, p. 173

encuentra en el sujeto, de voluntad autónoma, de todos los fines, y únicamente en él puede surgir el derecho. Desde el punto de vista deontológico lo fundamental es la capacidad del sujeto para elegir fines y no los fines como tales. Por ello:

"Así como el derecho es antes que el bien, entonces el sujeto es antes que sus fines"²³. "[...]En la justicia como equidad, el concepto de lo correcto es previo al del bien"²⁴, "[...] la justicia es previa al bien en el sentido de que limita las concepciones del bien admisibles de tal modo que aquellas concepciones cuya prosecución viole los principios de la justicia quedan absolutamente excluidas"²⁵.

Esto significa para Sandel, que la prioridad del deontologismo marcada sobre todo en un principio con la consideración únicamente de lo racional, se proponga o se expresa como una postura sobre el sujeto cerrado y fuera del mundo. Sin embargo, y nótese como punto fundamental, la concepción rawlsiana es matizada más tarde por su razonabilidad, que abre, por decirlo de algún modo, al sujeto, interrelacionándolo con los otros, dándole la posibilidad de interactuar con los demás. Me parece que este punto es esencial en el giro que da la teoría de Rawls, y propicia una variación en el deontologismo, promoviendo con ello una nueva dirección hacia el teleologismo. Este punto es fundamental porque, mientras Rawls permanece afirmando su teoría como deontológica, pese a los nuevos giros y matices que le imprime, la teoría adquiere una caracterización específicamente diferente.

²³ Michael Sandel. *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press, 1987, p.7

²⁴ John Rawls. *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p.50

²⁵ John Rawls. "Unidad social y bienes primarios", en *Justicia como equidad*, Ed. Tecnós, Madrid, 1986, p. 210

Hay cierta ambivalencia en estos puntos en Rawls, i.e., no logra reconocer la nueva orientación que toma su teoría con los cambios realizados.

En tanto Rawls afirma constantemente que su teoría es deontológica, de facto se presenta una situación tal que, si bien se eligen los principios de justicia, bajo las condiciones y supuestos presentados por él, hace su aparición el uso práctico de la razón, en donde las libertades básicas, consideradas como derechos básicos, se interpretan como bienes primarios. Pero, regresando al punto, es importante hacer notar que las libertades básicas son principios prioritarios y sólo a través de ellas es posible el desarrollo de la personalidad moral. Para lograr una libertad fundamental, es necesario llevar a término el bien o valor que se ha preferido o deseado. Surge una relación entre el deontologismo marcado por normas y principios de la *posición original*, por un lado, y el teleologismo, que se ubica en la realización y persecución de los bienes primarios.

Desde el punto de vista kantiano, la prioridad de lo debido, de lo correcto *-right-*, es tanto moral como fundacional, ya que se basa en el concepto de sujeto con prioridad ante sus fines, de tal manera que se puede entender la libertad de elección y la autonomía, que se realizaría en una ética teleológica de manera diferente, y en la que el bien es anterior al derecho. El bien es el fin ya dado, anterior al sujeto y que además no lo elige, sino que se le impone. En este tipo de éticas finalistas, según los liberales deontológicos, no hay ni elección ni autonomía. Por eso, Rawls afirma que los derechos asegurados por la justicia no son sujetos al cálculo de los intereses

sociales²⁶, ni se puede sacrificar la justicia por el bien general, ya que ello violaría lo inviolable, como sucede en el utilitarismo. En una sociedad justa cada quien ha de tener libertad para elegir la forma de vida que le convenga; de esta situación se deriva la racionalidad. Los individuos que componen esa sociedad ordenada son racionales, es decir, proponen y postulan fines e instrumentalizan los medios adecuados para lograrlos. Sin embargo, esta función no tiene contenidos normativos, ya que, de ser así, resultaría incompatible con la libertad. Además, las personas que componen la sociedad ordenada son "moralmente iguales" y lo que define tal capacidad de colaboración y cooperación es la personalidad moral.

La prioridad explicitada por Rawls de lo justo sobre lo bueno, responde a que el primero es único, mientras que las concepciones del segundo son plurales, y la pluralidad de bienes no amenaza la unidad social sostenida en el acuerdo sobre lo justo.

A través de la autoconciencia, el sujeto descubre que debe entenderse a sí mismo como sujeto y como objeto de experiencia. Este último sentido, lo remite al mundo sensible, por lo que sus movimientos están determinados por leyes de la naturaleza; como sujeto de experiencia pertenece al mundo inteligible o suprasensible, en el cual es capaz de autonomía, de actuar de acuerdo con una ley que se da a sí mismo y, por lo tanto, es libre. La noción de sujeto anterior e independiente de la experiencia es un presupuesto necesario -en su primera etapa- para la posibilidad de la autoconciencia, ya que así lo exige la teoría deontológica en la que se encierra en su primer

²⁶ John Rawls. "Construtivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*, p.20

momento. Pero esto es sólo la primera parte, ya que cuando la razonabilidad hace su aparición, se da la apertura, la búsqueda de un bien más común y “la tarea social práctica es primaria²⁷”. La razonabilidad de los sujetos contiene un sentido de justicia y puede tomar en consideración las condiciones justas de cooperación en conjunción con la racionalidad, en cuanto guiados por su concepción de bien²⁸.

El concepto de persona presupone el concepto de razón práctica, que se manifiesta en la *posición original* y en la esfera pública, en donde se sopesa y evalúa lo justo y lo injusto por la fuerza del mejor argumento. Esta es la perspectiva del uso público de la razón, en la que todos participan, y en donde se decide procedimentalmente bajo condiciones favorables de reflexión²⁹. La deliberación de los participantes incluye exámenes y discusiones de las tradiciones y convicciones intuitivas originales que son ponderadas en una reflexión pública y autoclarificadora. La *posición original* no es tan sólo un artificio de representación formal, sino es auténticamente constructiva, ya que los principios realmente se construyen continuamente. La deliberación tiene un carácter exclusivamente político, y es una decisión constructivista sobre un acuerdo público que presenta reglas tales como la prioridad de la justicia sobre la eficiencia y la prioridad del principio de igual libertad³⁰. De ahí surgen los principios en que a partir del acuerdo y la deliberación se reflexiona para lograr estos principios que representan los criterios indispensables para una vida en sociedad.

²⁷ Rawls. “Constructivismo kantiano en la teoría moral”, *op.cit.*, p.140

²⁸ Cfr. John Rawls. *Political Liberalism*, p.51

²⁹ *Ibid.*, p. 119

³⁰ John Rawls. “Constructivismo kantiano en la teoría moral”, *op.cit.*, p. 177

Las partes tienen que llevar a cabo el acuerdo sobre las concepciones de justicia viables, en las que converjan sus opiniones. Es ese en ese acuerdo originario donde se especifica qué hechos han de contar como razones, en un sentido racional y razonable³¹.

El uso público de la razón tiene la significación de un ejercicio presente de autonomía política y no sólo promueve la preservación de la estabilidad política³², sino que además de ceñirse a la libertad de los modernos, su participación política orienta a la libertad de los antiguos. Si no fuera de este modo, el uso práctico de la razón excluiría el ámbito político de participación. Este uso público resulta de fundamental importancia porque hace referencia a la deliberación y al diálogo interpersonal, en donde se hace necesaria la cooperación participativa de los miembros. Por eso, me parece, Rawls va más allá de la promoción de la simple estabilidad política, con esta última solamente, no sería suficiente el intentar lograr un verdadero consenso.

Por otro lado, Rawls entiende la autonomía en dos aspectos: la racional y la plena. Utiliza el concepto de autonomía para explicar -en un momento posterior- la autonomía política de los ciudadanos de una sociedad democrática. Sostiene también que el ejercicio del poder político es completo cuando se ejercita de acuerdo con una constitución. Todos los ciudadanos como libres e iguales pueden esperar

³¹ *Ibid.*, p. 182-183

³² En contra de lo que afirma Habermas en el artículo "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, no. 3, March, 1995, p. 129. Esta crítica es señalada también por Apel en "El problema de la Justicia en una Sociedad Multicultural", ponencia leída el 10. de octubre de 1997 en el Coloquio: "Teoría Crítica, Liberación y Diálogo Intercultural" en la Universidad Intercontinental.

razonablemente apoyarse en la luz de principios e ideales aceptables a su razón de hombres comunes. Este punto resulta de suma relevancia en la concepción rawlsiana y que retomaremos más adelante; por ahora señalemos que es esa 'comunalidad'³³ resulta fundamental para la teoría rawlsiana³⁴.

De tal modo, entonces, los poderes o facultades morales de la persona moral son básicamente dos. Por un lado, se encuentra la capacidad para un sentido de lo correcto, (*right*) y de la justicia considerada ésta como la capacidad de entender, aplicar y ser movido por un deseo efectivo de actuar desde los principios de justicia como los términos justos de cooperación social y entonces ser razonable, es decir entender, aplicar y actuar a partir de los principios de la justicia³⁵. Por el otro lado, se halla la capacidad para una concepción del bien, es decir la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción que vale la pena tanto para una vida humana (es el aspecto racional), como de los poderes de la razón, tales como juicios, pensamientos e inferencias conectadas a aquéllos; con un mínimo grado requerible para ser miembros cooperadores de la sociedad. En virtud de estas facultades de la persona moral, y teniéndolas en un mínimo grado necesario para ser miembros cooperadores de la sociedad, se logra que las personas sean iguales³⁶.

Rawls al explicar su concepción del bien la relaciona con la cuestión, que tanto se le ha criticado, pero que aquí deja muy clara, sobre la intersubjetividad

³³ Le llamo 'comunalidad' y no comunitariedad para evitar confusiones con las propuestas comunitaristas, además porque quiero hacer énfasis en lo común entre los hombres, sobre todo esos mínimos por los que se alcanza el consenso, el *overlapping consensus*.

³⁴ *Vid infra*, capítulo 4

³⁵ John Rawls. "Constructivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*, p.145

³⁶ *Cfr. Political Liberalism* p.18-19

cooperante, en donde desemboca la preocupación de las personas por los fines por eso dice: "[...] entiendo no meramente un sistema de fines últimos sino una visión de las relaciones que uno tiene con los demás y con el mundo, que hace que esos fines sean apropiados³⁷". Así es como se deriva la consideración de los tres aspectos de la libertad:

- el de la persona como fuente auto-originante de pretensiones;
- como persona libre, el ciudadano reconoce a los otros como poseedores de la facultad moral de tener una concepción del bien, y no como inevitablemente atados a la persecución de la concepción particular del bien y de los fines últimos a que en un momento dado se adhieren. De este modo, los ciudadanos pueden cambiar sus concepciones del bien por motivos racionales y razonables;
- la libertad para que cada quien ajuste sus metas y sus pretensiones, pues los ciudadanos son plenamente cooperativos en la sociedad³⁸.

Los poderes morales citados son una condición necesaria y suficiente para que las personas sean consideradas como miembros completos e iguales de la sociedad en cuestiones de justicia política: "aquellos que pueden tomar parte en la cooperación social sobre una vida completa, y quienes desean honrar los apropiados términos de cooperación, son apreciados como ciudadanos iguales³⁹".

2.1.1 Racionalidad o razonabilidad

³⁷ John Rawls. "Constructivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*, p.163

³⁸ *Idem*

³⁹ John Rawls. *Political Liberalism*, p.302

Los dos poderes que determinan la igualdad y la libertad de la persona moral son:

- *racionalidad*: que es el modo como concibe y persigue la persona sus bienes particulares. Constituye la elección en función personal al escoger entre principios, ya que cada quien trata que la elección sea la mejor para alcanzar sus intereses⁴⁰; cada quien tiene un plan de vida racional aunque no conozca los detalles del plan.
- *razonabilidad*: que es la posibilidad de tener un sentido del deber y de la justicia. Decide los términos igualitarios de la elección y de ahí se deriva la cooperación que zanja la diferencia con el pensamiento individualista.

“Estos poderes son la condición necesaria y suficiente para ser considerado un miembro pleno e igual de la sociedad en cuestiones de justicia política”⁴¹. Tanto lo racional como lo razonable sintetizan los dos prerequisites de la libertad y la igualdad, es decir, se requieren mutuamente y se complementan. Lo razonable presupone lo racional porque sin concepción del bien que mueva a los miembros del grupo, tanto la cooperación social como las nociones de lo recto y de justicia carecen de sentido, incluso aunque tal cooperación realice valores que van más allá de lo que especifican las concepciones del bien tomadas por sí solas⁴².

Con esto, Rawls escinde la identificación kantiana de voluntad racional y razón práctica cuando propone el principio ‘racional’ y el ‘razonable’. El primero es algo

⁴⁰ Cfr. John Rawls. *A Theory of Justice*, Harvard University Press, U.S.A., 1971, p.142

⁴¹ Michael Sandel. *op.cit.*, p.20

⁴² Cfr. John Rawls. “Constructivismo kantiano en la teoría moral”, *op.cit.*, p.150

así como la racionalidad frente a fines, medios para fines y asegura la autonomía racional de los sujetos. El principio de lo razonable se asemeja al principio de equidad, y garantiza la autonomía plena de los sujetos, su predominio por su parte garantiza la autonomía plena al imperativo categórico y delimita los términos igualitarios de la elección con lo que se abre la posibilidad a la mutua cooperación.

Se ha dicho que la justicia como equidad concibe al sujeto como algo establecido anteriormente, es decir hecho antes de las elecciones que se llevan a cabo en la experiencia, y contrario a la posición teleológica que considera a la unidad del yo como lograda a través de las experiencias. El sujeto es soberano en las elecciones y fines escogidos, no dados. La unidad del sujeto quiere decir que, a pesar de condicionamientos, es irreductible a sus valores y fines y no puede ser constituido por ellos.

Esta posición de cierta independencia del sujeto deontológico ha sido muy criticada por diferentes pensadores, principalmente comunitaristas, como Charles Taylor y Michael Sandel⁴³. Este último afirma que la posición deontológica es una postura jactanciosa y una ilusión liberal⁴⁴, ya que -afirma- [los liberales] no comprenden bien la naturaleza social del hombre que es fundamental, ni que hay un sujeto trascendental capaz de estar fuera de la sociedad o tener una experiencia fuera de ella. Si bien es cierto que Rawls pone énfasis en el sujeto, no significa que olvide que éste no se da aisladamente, sino con los demás sujetos, con una

⁴³ Michael Sandel en *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982; y Charles Taylor en "Atomism", *Philosophy and the human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge University Press, 1985, Críticas que serán presentadas en el capítulo tercero.

⁴⁴ Cfr. Michael Sandel. *op.cit.*, p.20

comunidad que es cooperadora y participativa; además, intenta hablar de sujetos de "carne y hueso" y no de sujetos trascendentales, como se ha pretendido ver en su kantismo. Debe aceptarse que Rawls, sobre todo el de la etapa posterior, o el segundo Rawls, aunque parta de supuestos individualistas, no por ello separa o intenta aislar a los sujetos; al contrario, procura que éstos se realicen siempre en sociedad, en cooperación, y pues sólo así podrán lograrse las metas propuestas en su teoría.

Rawls señala la participación dentro de las características del individuo. Esta característica de suyo fundamental es concebida por Rawls ya desde su *Teoría de la Justicia*, pero se enfatiza y articula de mejor manera en "Justice as fairness: Political not Metaphysical". El individuo está colaborando con otros, no sólo, como algunos afirman, por la propia conveniencia, (no por el velo de la ignorancia) sino por el logro de algún bien común; (de ahí su tránsito hacia el teleologismo). Ese bien común no es entendido como "el" Bien Común sino más bien como el bien que en conjunción con reglas y procedimientos es reconocido públicamente por los miembros. Por eso, como se señaló en el primer capítulo acerca de la libertad negativa y la positiva, Rawls no se cierra en la primera, sino que intenta mediar con el ámbito de lo político y, en específico, en el campo de lo democrático que implica la conjunción de los miembros. Los ciudadanos autónomos respetan los intereses de otros en la base de principios justos y no sólo por autointerés; ellos pueden ser

obligados a la lealtad, pero quieren estar convencidos de la legitimidad de la existencia de arreglos políticos a través del uso público de su razón⁴⁵.

Si se consideraran como individualistas aquellas teorías que parten del individuo como presupuesto y como núcleo de la dimensión social, la teoría de Rawls quedaría englobada entre éstas. Sin embargo, en un sentido más amplio y sin pretender un individualismo cerrado o exagerado, no es finalidad de Rawls tener un sujeto apartado de los demás, aun partiendo de supuestos individualistas, es decir, del individuo como núcleo de la dimensión social. Esta cuestión se fundamenta en que una de las características del sujeto precisamente su razonabilidad, que implica la cooperación, como lo explica primero en el "Constructivismo Kantiano"⁴⁶ y más recientemente en *Political Liberalism*⁴⁷. Insiste en que su teoría de la justicia es social, como lo dice en "Unidad Social y Bienes Primarios": "la concepción de la justicia como equidad considera a cada persona como alguien que puede y desea tomar parte en la cooperación social para el mutuo provecho"⁴⁸. Este es el punto en el que se separa de Kant, como él mismo lo sostiene: "la concepción de justicia como equidad, se separa pues, de Kant tanto en la primacía que asigna a lo social como en el ulterior aspecto de esa primacía contenido en la condición de publicidad plena"⁴⁹. La construcción parte de un acuerdo colectivo unánime regulador de la estructura

⁴⁵ John Rawls. *Political Liberalism*, p. 214

⁴⁶ Cfr. John Rawls, "Constructivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*, p. 169-170

⁴⁷ Cfr. John Rawls. *Political Liberalism*. p. 48-54

⁴⁸ Cfr. "Unidad Social y Bienes Primarios", en *op.cit.*, p. 192

⁴⁹ John Rawls. "Constructivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*, p. 170

básica de la sociedad; dentro de la actual, las decisiones personales y asociativas han de hacerse en conformidad con ese compromiso previo⁵⁰.

La cooperación social tiene que darse, ya que siempre es para un mutuo beneficio, por ello tiene como características la reciprocidad y la mutualidad.

3. CONCEPCIÓN POLÍTICA DE PERSONA.

3.1 ¿Sujeto como individuo aislado o sujeto en cooperación?

En el mismo texto, *Political Liberalism* se presenta lo que he llamado el segundo Rawls, ahí el profesor de Harvard hace algunas anotaciones acerca de la idea fundamental de persona, presentándola desde una perspectiva política. De ahí la utilización de "concepción política de la persona"⁵¹ como título de este inciso y el hecho de que concepto de personas libres esté siempre en la esfera de la razón práctica. En el mismo texto, Rawls afirma -en nota a pie de página- que la concepción de persona como la entiende ahí, es normativa, ya sea legal, política, moral, filosófica o religiosa, es decir, dependiendo de la visión completa a la que pertenezca. También afirma que la concepción de persona aludida en la misma obra es moral y empieza desde nuestra propia concepción diaria de persona como unidad básica de pensamiento, deliberación y responsabilidad y adaptada a una

⁵⁰ *Idem*

⁵¹ *Cfr. John Rawls. Political Liberalism, p.18*

concepción política de justicia, no a una doctrina comprensiva, ya que dicha concepción política resulta apropiada para la base de una ciudadanía democrática. Esto es precisamente lo que caracteriza a Rawls, quien señala que la doctrina de Kant es una visión moral comprensiva, en donde el derecho ideal de autonomía tiene un rol regulativo para todo en la vida, lo cual resulta contrario al liberalismo político de la justicia como equidad; Rawls dice que "un liberalismo comprensivo basado en el ideal de la autonomía puede, por supuesto, pertenecer a un razonable 'consenso a traslape,' *overlapping consensus*, que apoya una concepción política..."⁵². Así, en este mismo texto, como en "Constructivismo kantiano en la teoría moral", señala el segundo significado de autonomía, que efectivamente se adapta a las pretensiones de su teoría; se trata de la autonomía plena a partir de los principios de la justicia.

Asimismo, Rawls sostiene que la concepción política de justicia trata de especificar una concepción de persona más razonable de lo que permiten los hechos generales acerca del hombre y de la sociedad. Una persona es alguien que puede ser un ciudadano, de acuerdo con la concepción antigua en donde el concepto de persona ha sido entendido tanto en filosofía como en derecho como alguien que puede tomar parte en la vida social y realizar sus derechos. Rawls piensa en ciudadanos como personas libres e iguales, por su paralelismo con la tradición del pensamiento democrático.

De esta manera, la concepción de persona es apreciada como parte de una concepción de justicia política y social; los ciudadanos tienen que pensar en ellos y en

⁵² Rawls. *Political Liberalism*. p.99

los demás en sus relaciones sociales, es decir, deben cooperar, pues en la sociedad propuesta por Rawls no hay otra alternativa más que cooperar⁵³. Si bien es cierto que la persona está inserta en una sociedad política caracterizada por Rawls, no por ello pierde su carácter moral⁵⁴. Bernard Williams afirma que Rawls contrasta lo político y lo metafísico, aspectos que Rawls discute separadamente. La concepción de persona dentro de ciertos requerimientos mínimos y ciertas teorías acerca del conocimiento, son lo que puede llamarse los aspectos epistemológicos de la cuestión.

Si bien Rawls afirma en *Political Liberalism* que, en *Una Teoría de la Justicia*, una teoría moral de la justicia general no se distingue de una teoría política de la justicia, y que el contraste de un concepto político con respecto de un concepto moral (citado en la primera obra), será enfatizado bajo el contraste entre filosofía política y filosofía moral, sin embargo parece que Rawls no aclara qué es lo político, a qué llama lo político o cuál es el contraste entre lo político y lo moral. Al respecto, Williams afirma que la estructura de la sociedad y la concepción de la justicia es moral, que no hay un concepto político sino una concepción moral. Las cuestiones han sido simplemente iguales en términos morales tales como "justo, correcto, igual" (*just, fair, equal*), y no deja de ser una cuestión política sobre el sujeto, en una sociedad justa con igualdad de términos. Son las condiciones necesarias para entender la teoría rawlsiana, y que pueden llevarse a cabo cuestiones como el *overlapping consensus* y el pluralismo razonable, cuestiones sobre la identidad del grupo y los derechos en

⁵³ *Ibid.*, pp 300-301

⁵⁴ Bernard Williams, "Justice as Fairness: Ethical Not Political", conferencia inédita leída el 20 de octubre de 1995, en la celebración del 25 aniversario de la *Teoría de la Justicia*, y como homenaje a John Rawls en la Universidad de Santa Clara, California.

que se basa este pensamiento. Rawls intenta responder la pregunta política en términos políticos, no morales. Así, intenta conciliar una reformulación de la idea kantiana de autonomía (y del liberalismo individualista) con la idea de un sujeto histórico o 'contextualizado' y también trata de dar una respuesta ante la cuestión crítica de quedarse en una ética netamente formalista con su mundo nouménico, sin tener ni relación alguna con la realidad ni una ética contextualista, histórica que no se apegue a la primera parte de su teoría, la más formal. Sin embargo, la problemática de la aplicación de la teoría se retomará más adelante, ya que Rawls intenta primero determinar la cuestión de justificación y después la de aplicación, de lo cual resultan una serie de problemáticas que ciertamente presentan algunas ambigüedades.

3.2 Algunas convergencias y divergencias con Kant

A Rawls le parece que Kant es individualista, ya que por medio de principios extraños tiene que reforzar los principios de moralidad (ética y política). De igual manera Rawls considera que el grupo, la comunidad, va construyendo sus principios de tal modo que encierra toda la concepción de moralidad en la teoría de la justicia. En este sentido, podría decirse que se convierte en un legalismo o en un minimalismo ético, en donde la ética se reduce al mínimo y se le ciñe a la justicia y a la equidad. Sin embargo, me parece que la justicia no agota la moralidad, sino que hay requerimientos que escapan a ella.

La unión social no está fundada en una concepción del bien como dado, sino en una concepción compartida de justicia apropiada a la concepción de los ciudadanos en un estado democrático como personas libres e iguales. Por ello afirma que “la concepción de la justicia como equidad se separa, pues, de Kant, tanto en la primacía que asigna a lo social como en el ulterior aspecto de esa primacía contenido en la condición de publicidad plena”.⁵⁵

El punto de vista rawlsiano es una reformulación semejante a la de Kant, en un primer momento, al afirmar el derecho sobre el bien y sobre el yo, y el sujeto sobre los fines; después, al darle importancia fundamental a los bienes primarios. De este modo, su revisionismo confronta al deontologismo con el teleologismo expresado por la importancia de los bienes. Rawls niega el yo anterior, independiente, trascendental, noumenal de Kant, en el que no hay fundamento empírico, y pretende un empirismo “razonable” para de ahí hacer su teoría aplicable, plausible y práctica.

Para Rawls, las circunstancias de la justicia, es decir, el aspecto subjetivo de tales circunstancias, consiste parcialmente en las motivaciones de los participantes; estas circunstancias difícilmente coinciden con la primacía de la justicia y con los temas deontológicos relacionados. Aquí estaría situada la postura de Hume para quien la justicia es producto de las convenciones humanas y las circunstancias. La ética kantiana afirma que el hombre actúa moralmente cuando se levanta sobre influencias heterónomas y determinaciones contingentes, y actúa de acuerdo con un principio dado por la razón práctica pura. Por ello, para Kant las circunstancias de la

⁵⁵John Rawls, “Constructivismo kantiano en la teoría moral”, *op. cit.*, p.170

justicia son un reino ideal abstraído de la sociedad humana que hace justicia, pero no las condiciones de la sociedad humana. Ese reino ideal, es el de los fines más allá del mundo fenomenal. Michael Sandel afirma que un reino de este tipo, abstraído de la sociedad humana, es un lugar al que llegan los hombres como visitas y sólo pueden actuar en conformidad a la ley moral autónoma dada, es decir, que actuarían como los seres insituados desde un punto de vista universal. Por este motivo, el imperativo categórico sólo puede ordenar que el hombre actúe como si fuera un miembro legislador del mundo de los fines. Así, "el tratamiento kantiano del imperativo categórico se aplica a las máximas personales de individuos sinceros y conscientes en la vida diaria"⁵⁶. Rawls se separa de Kant en el momento en que los sujetos ideales y trascendentes hacen acto de presencia. Los convierte en sujetos actuantes y reales, por ello desea cambiar con tanta insistencia el concepto "moral", que lo remite necesariamente a un ámbito de sujetos trascendentales. Rawls concibe a tales sujetos morales sólo de ese modo por lo que procura el cambio radical y excluyente. Es evidente que esta postura de Kant no le satisface, por el hecho de no tener relación con las circunstancias de los hombres actuales; ante esto recalca que "la filosofía moral debe ser libre de usar supuestos contingentes y hechos generales así como le plazca".⁵⁷

Entonces Rawls tiene que reestructurar su posición para que, sin dejar de ser deontológica, se finque en el terreno de lo real; así trata de reformular la noción del reino de los fines, de tal modo que se acomode con una consideración empírica de las

⁵⁶ *Ibid.*, p.169

⁵⁷ John Rawls. *A Theory of Justice*, p. 51

circunstancias de la justicia, pero regulando las diferencias contingentes entre personas. Del mismo modo que el reino de los fines, la *posición original* con el *velo de la ignorancia* tienen el efecto de abstraer las diferencias personales entre los seres racionales y del contenido de sus fines; a diferencia de Kant, éstos se aplican a seres actuales, sujetos a las condiciones de las circunstancias humanas. El mismo Rawls afirma que la concepción kantiana sufre de oscuridad y arbitrariedad, por su poca claridad acerca de cómo un sujeto abstracto y despersonalizado podría, sin arbitrariedad, producir determinados principios de justicia. Añade que la metafísica idealista cede demasiado a lo trascendente por el hecho de afirmar ese reino nouménico, dándole primacía absoluta a la justicia y pagando un precio elevado al negar la situación humana. Al radicalizar esto, Rawls corrige y afirma que el ámbito del derecho, la ley, no puede ser tan ciego que no le importen los sujetos ni la moralidad, sino que se oriente más bien al sujeto trascendental nouménico, que poco tiene que ver con los sujetos reales. Aunque Rawls guarda el aspecto deontológico para su teoría, quita algunos elementos oscuros y trascendentes de, como él le llama, una metafísica no congruente con su teoría. Por ello, deriva los primeros principios de la situación hipotética de la elección: la *posición original*, para que así produzca resultados que se acomoden a los seres humanos actuales prevaleciendo las circunstancias de la justicia (la cuestión empírica heredada de Hume).

Rawls considera que puede preservar esa fuerza moral de la metafísica kantiana pero con una visión empírica; es el papel que juega la *posición original*, que resulta de tal importancia que viene a ser el punto arquimédico en donde se sujeta la estructura

básica de la sociedad. Este punto no puede estar totalmente ceñido a las circunstancias del mundo, ni totalmente separado de ellas, de tal forma que sea trascendente. Se necesita un elemento que permita ver el objetivo de lejos para no caer en la posición empirista, y que no se aleje demasiado de la realidad. El dispositivo propuesto por Rawls permite ver al objetivo de este modo; trata de describir una situación inicial de imparcialidad y definir como justos los principios que la partes racionales acordaran, de ahí el *equilibrio reflexivo* como su mecanismo propio y equilibrante. El equilibrio buscado por Rawls intenta precisamente nivelar los ámbitos de los principios con los de las circunstancias y las instituciones. Al conjugar ambos escenarios se proporciona una riqueza enorme. Por ello como he de insistir en los capítulos cuarto y quinto de este trabajo, el *equilibrio reflexivo* resulta ser un elemento primordial en la teoría rawlsiana, el cual trato de rescatar con mayor fuerza por la importancia regulativa poseída por él. Esta cuestión es, entre otras, la que abre posibilidades de un entendimiento y búsqueda más amplia en el pensamiento de Rawls, enriqueciendo la reflexión en la filosofía política y posibilitando su comparación con otros mecanismos, (i.e., cuando se compara analógicamente con la postura aristotélica y el juicio reflexionante kantiano, se intenta resaltar su riqueza en la tensión manifiesta entre esos criterios y la circunstancia contextual.)⁵⁸

⁵⁸ Este punto me parece muy relevante, permite y ayuda a llevar a cabo una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls. En la presente investigación sólo se apuntan algunas de las diversas vertientes que surgen a partir de dichos puntos.

Para responder a las necesidades de un punto arquimédico Rawls propone dos elementos que forman parte de la *Posición Original*. El primero es el *velo de la ignorancia*, con el cual, o más bien bajo el cual, se deben escoger los principios de justicia bajo condiciones de igualdad y de imparcialidad, de tal modo que el acuerdo sea unánime, al existir una igualación formal para lograr el consenso. El segundo elemento, es lo que sí saben las partes, es decir, ciertos bienes primarios sociales, derechos y libertades; esto las motiva para llevar a cabo la elección racional unánime e imparcialmente, considerando que “[...] las circunstancias son relevantes para su cumplimiento y que estos intereses gobiernan la deliberación y la conducta”⁵⁹. Intereses que aseguran y desarrollan el ejercicio de las facultades morales. Rawls se muestra, entonces, como un kantiano no ortodoxo cuando manifiesta sus discrepancias respecto de presupuestos básicos del autor de la *Crítica de la Razón Pura*. Rawls es, en efecto un heredero del pensamiento kantiano, pero no una réplica; su pensamiento es rico en matices y diferencias. Es más kantiano en las partes kantianas menos ortodoxas y duras, es decir, es posible relacionar a ambos autores desde una perspectiva más cercana, desde *La Crítica del Juicio*, en donde se trabaja sobre el juicio estético⁶⁰.

⁵⁹ John Rawls. “Constructivismo kantiano en la teoría moral”, *op.cit.*, p.146

⁶⁰ A este punto se hacía referencia en la nota 55. Puede pensarse en llevar a cabo una analogización del *equilibrio reflexivo* con el juicio reflexionante como ideal regulativo de sistematicidad y de unidad en la *Crítica de la Razón Pura*, aunque más específicamente el mismo juicio reflexionante considerado como juicio estético y de lo sublime, a través de la ‘mentalidad agrandada’ y del *sensus communis*. A partir de la interpretación de Arendt, se lleva a cabo un tránsito y una analogía del juicio estético y el juicio político. Para esta línea de interpretación es posible apoyarse en Hannah Arendt en su texto *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, U.S.A., 1989.

4. LA IMPORTANCIA DE LOS BIENES PRIMARIOS

Desde hace ya varias páginas, se ha vislumbrado la importancia de los bienes primarios para la movilidad de la teoría rawlsiana, ya que posibilita tanto el paso a lo concreto como a lo teleológico de cada persona, cuestiones que necesariamente tienen que ser tomadas en cuenta para evitar a un Rawls estático, con un carácter universalista y encerrado en sí mismo, sin apertura.

Aunque Rawls da por supuesto que las personas morales son desarrolladas por un esquema de fines últimos y una concepción del bien, se pregunta cómo ha de armarse la *posición original* de modo que las partes, como representantes de las personas con sus intereses, puedan llegar a un acuerdo racional⁶¹. Justo entonces introduce la relación de los bienes primarios, señalando que las partes evalúan concepciones de la justicia mediante preferencias por ciertos bienes; en tanto que agentes de construcción, las dotamos de deseos suficientemente específicos, de modo que sus deliberaciones racionales llegan a un resultado. Se buscan, dice Rawls:

“[...] 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 en forma efectiva una concepción del bien.”⁶²

Las preferencias que las partes tienen por los bienes primarios se expresan, en primer lugar, como libertades básicas. La cuestión acerca de las libertades básicas ha

⁶¹ John Rawls. “Constructivismo kantiano en la teoría moral”, *cp.cit.*, p.146

⁶² *Idem*

sido severamente criticada por algunos filósofos, lo que ha tenido como consecuencia que Rawls después de *Una Teoría de la Justicia*, reestructure este punto. Ante la crítica de H.L.A. Hart⁶³, Rawls responde en *Sobre las libertades*⁶⁴ y en "Constructivismo kantiano en la teoría moral"⁶⁵. Libertades básicas que expresan las preferencias que tienen por los bienes primarios. Puesto que el punto de las libertades básicas y los bienes primarios resulta fundamental en la teoría rawlsiana, conviene analizarlo más detenidamente.

Lo fundamental de este rubro resulta porque aquí radica nuestro intento de conjugar en Rawls el deontologismo con el teleologismo. Los bienes primarios se expresan como libertades, de ahí que haya esa teleología sugerida por quien esto suscribe. Esas libertades básicas -libertad de pensamiento y conciencia- forman un transfondo para desarrollar y ejercitar las capacidades de decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien tal como ocurre con la libertad de movimiento y libre elección, de ocupación, oportunidades, cargas y posiciones de responsabilidad, etc.

Los bienes primarios son generalmente necesarios como condiciones sociales y medios omnivalentes para permitir a los seres humanos realizar y ejercer sus facultades morales y perseguir sus fines últimos. Deben considerarse las exigencias sociales y las circunstancias normales en una sociedad democrática. En la base de los deseos de los bienes primarios se encuentran los intereses de orden supremo de la

⁶³ Cfr. H.L.A. Hart. "Rawls on liberty and its priority", en Norman Daniels (comp). *Reading Rawls*, New York, Basic Books, 1975, pp.249-252

⁶⁴ Cfr. John Rawls. *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990

⁶⁵ Así lo explica Rawls en el Prefacio a su texto *Sobre las libertades*, p.30

personalidad moral para asegurar la concepción del bien que tienen. Esos bienes garantizan y promueven las condiciones necesarias para el ejercicio de las facultades que las caracterizan como personas morales.⁶⁶

Para Rawls, el bien primario más importante es el autorrespeto; por esta razón para cada persona es necesaria una comunidad de intereses compartidos, en la que encuentre sus esfuerzos compartidos y confirmados por sus compañeros. Tal comunidad será suficiente siempre y cuando se respeten y ejerzan los derechos políticos⁶⁷.

Los bienes son aquello por lo que luchamos; por lo tanto, es bueno para nosotros, ellos son la afortunada ejecución de un proyecto racional de vida⁶⁸, por ello es lo que todo hombre racional desea, “[...] es lo que toda persona racional quiere y debe tener”⁶⁹. Estos bienes primarios son los medios generalizados que la gente necesita para realizar sus planes de vida y algunos de ellos asumen la forma de derechos para los ciudadanos de una sociedad bien ordenada y de fines porque son prioridades a alcanzar. Así, en la *posición original*, los ciudadanos pueden describir tales derechos como una categoría de bienes y de libertades, entre otros. Por ello Rawls entiende por bienes primarios: “ Primero: las libertades básicas, establecidas en una lista, por ejemplo: la libertad de pensamiento y de conciencia; la libertad de asociación; la integridad de la persona y la libertad que se encuentra en la ley y, finalmente, las libertades políticas. Segundo. Libertad de movimiento y de elección de ocupación

⁶⁶ *Ibid.*, p.148

⁶⁷ Cfr. John Rawls. *Teoría de la Justicia*, p.488

⁶⁸ Cfr. John Rawls. *A theory of Justice*, p.433

⁶⁹ P. Dieterlen. “La noción de justicia en la teoría contractualista de Rawls”, *Intersticios*, Año 1, No. 1, 1994, p.37

sobre un trasfondo de oportunidades diversas. Tercero. Poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de las principales instituciones políticas y económicas; Cuarto, Renta y riqueza; y quinto: las bases sociales del respeto a sí mismo⁷⁰.

Esta teoría de los bienes primarios y la concepción moral de la persona es parte de la postura ampliada a lo largo de los escritos posteriores de Rawls. En este sentido y gracias a la inclusión de los bienes primarios su deontologismo se matiza ya que se persiguen como fines a alcanzar, presupuestos como derechos a lograr. Deontologismo y teleologismo están condicionados mutuamente. Los derechos se establecen como mínimos a lograr como presupuestos a través de los principios, manifestando el deontologismo como se muestra en el primer principio: "Cada persona tiene derecho al más amplio esquema de iguales libertades básicas, compatible con un esquema similar de libertad para todos"⁷¹. Teniendo el primero se puede pasar al segundo; en el caso de éste último se refiere a la necesidad de las libertades básicas para que los individuos lleven a cabo sus planes de vida⁷² y en ese sentido precisamente se incluye a mi parecer, el teleologismo.

Rawls afirma que en la situación originaria en donde esa especie de estado de naturaleza sirve de fundamentación filosófica para la defensa de la justicia, y supone el deseo de los bienes primarios a través de los cuales se lleva a cabo la constitución necesaria para que las personas satisfagan sus conceptos propios del bien. En la *Teoría*

⁷⁰ En Paulette Dieterlen. *Ensayos sobre Justicia Distributiva*, Ed. Fontamara, México, 1966, p.62

⁷¹ John Rawls. *Teoría de la Justicia*, p.189

⁷² Paulette Dieterlen. *op.cit.* p. 61

de la Justicia se insiste en diferenciar justicia y bienes; es decir, la justicia o el deber, es anterior ontológicamente a cualquier contingencia empírica mientras que los bienes se convierten en fines perseguidos de manera racional.

Es precisamente en la teoría de los bienes primarios es en donde Rawls revisa su texto, y si antes cualquiera podía elegir su bien para gozar de libertad, en la etapa posterior, Rawls sostiene ciertos bienes primarios, mínimos, sin los cuales no podría alcanzarse cualquier otro tipo de bien, lo cual me parece ser una noción de bien común.

En una sociedad bien ordenada colectivamente, los individuos son responsables de relaciones sobre la base de una medida de necesidad pública y objetiva. Se tienen que dar esos bienes mínimos, y así, en la sociedad, cada quien buscará la procuración de otros bienes menos básicos. Los bienes primarios son aceptados sobre la base de una concepción determinada de la personalidad moral, que subraya a la noción de la justicia como equidad.

La cuestión de los bienes es uno de los puntos que los filósofos comunitaristas más han criticado a las teorías deontológicas. Estas serán tratadas en el siguiente capítulo.

5. LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA EN RELACIÓN CON LA NOCIÓN DE PERSONA MORAL EN RAWLS

Si bien es cierto que las sociedades como la señalada por Rawls no se han dado aún en la historia, es necesario imaginar un estado hipotético⁷³ en donde se den los requisitos ya señalados a través de los cuales se elija desinteresadamente. Esa situación originaria ideal reproduce lo que en las viejas teorías del contrato representa el estado de naturaleza. Es una situación imaginaria de imparcialidad, una condición necesaria y al parecer suficiente para llegar a un acuerdo legítimo sobre lo que es la justicia; y esto es, precisamente, *la posición original*.

La plena autonomía de los ciudadanos se logra afirmando los primeros principios, adoptándolos y reconociendo públicamente que así se acordaron, para, finalmente, actuar; de ese modo, la persona se manifiesta como autónoma.

Los principios, los bienes primarios y las personas se interrelacionan, ya que la conexión de los bienes primarios y su derivación en los intereses de orden supremo conllevan la realización de concepciones propias del bien que se concretan a través de esos intereses de orden supremo.

Los principios de justicia emergen de dicha *posición original*; los principios del deber provienen de una teoría del bien relacionada con los deseos humanos actuales; así permanecen en la realidad y se previenen de ser arbitrarios al separarse del

⁷³ Esta cuestión se trabaja en el capítulo cuarto cuando nos preguntamos si la teoría de Rawls es una utopía, entendiéndolo como tal, un estado mejor de cosas que es posible llevar a cabo partiendo de una situación hipotética.

mundo (sin la necesidad de deducciones trascendentales encuentra el punto arquimédico que no depende de consideraciones apriori). Esto quiere decir que dichos principios no son caprichosos, ya que surgen de la realidad, y su punto arquimédico no resulta de procesos formales, sino que todo esto responde a procesos encarnados en lo real, en lo contingente. Se aceptan ciertos deseos generales -como el deseo para los bienes primarios sociales- y se toman como base los arreglos que se harían en una determinada situación; a partir de un acuerdo público y a través del velo de la ignorancia, sólo así puede lograrse la independencia requerida de las circunstancias⁷⁴.

De todo esto, pueden cuestionarse aquí algunos puntos propios de la teoría de Rawls, y que sus críticos ya han objetado: parece que la *posición original* logra demasiada separación de las circunstancias humanas y la situación que presenta es muy abstracta, lo que trae como consecuencia que la noción de persona sea demasiado formal, abstracta y lejana de la contingencia. Sin embargo, Rawls intenta mostrar continuamente que es precisamente ahí donde incide el constructivismo kantiano, y que a través de él se establece una conexión entre los principios de justicia y la concepción de las personas morales, libres e iguales:

“[...] dicho de otro modo, los principios de la justicia tienen que resultar de una concepción de la persona a través de una adecuada representación de esa concepción tal como viene ejemplificada por el

⁷⁴ Rawls. *A Theory of Justice*, p. 112 ss

procedimiento de construcción de la concepción de la justicia como equidad.”⁷⁵

La justicia como equidad es una noción de carácter público y se da en una sociedad bien ordenada. Esto implica encontrar los principios defendidos por un conjunto de seres racionales y razonables en una situación de igualdad inicial, ya que solamente a partir de esa igualdad tales seres podrán ponerse de acuerdo y así tomar decisiones imparciales. Es precisamente la imparcialidad, la equidad, ‘*fairness*’, lo que imprime a la teoría de la justicia de Rawls las características específicas que posee.

Los individuos optan por una idea de justicia como equidad gracias a su *racionalidad*, pero también son desinteresados. La preferencia de los bienes primarios se deriva de la *racionalidad* de la vida humana, y dichas preferencias son las que producen los principios de justicia. El bien de una persona es determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional.

Este es otro de los puntos en los que Rawls se separa de la teoría de Kant, ya que éste no acepta que la ley moral se pueda fundamentar en esos deseos y preferencias, aunque en el caso del juicio estético sí. Si aceptamos que Rawls admite la preferencia de los bienes primarios al igual que lo sostiene Kant en la *Crítica del Juicio*, y además esos juicios son desinteresados del mismo modo que en Kant, podemos entonces tender el puente entre Rawls con su filosofía política y Kant tanto en la *Crítica de la Razón Pura* y *Crítica del Juicio*. De ahí que sea factible la relación entre estos dos

⁷⁵ John Rawls. “Constructivismo kantiano en la teoría moral”, *op.cit.*, p. 175-176

filósofos, el primero con su *equilibrio reflexivo* y la postura kantiana como se expone en el capítulo quinto.

Para Rawls, actuar desde los principios de justicia es actuar desde los imperativos categóricos, en el sentido de que a los sujetos se aplica cualquier meta particular. Las preferencias de los bienes primarios son racionales y estas preferencias subyacen a la elección de principios. Para los sujetos es el proyecto racional de vida. Algo es bueno cuando tiene propiedades que debe tener, es decir, sus propiedades debidas, por lo cual es racional desear tal fin. Aquí se presenta lo que llama el 'principio aristotélico', tomado de la *Ética Nicomaquea*, en el sentido de que algo es bueno cuando realiza las capacidades específicas de ese objeto. Esto no requiere una valoración de bondad o maldad suplementaria que cumple con lo que es deseado en sus propiedades; por ello, hay una neutralidad moral en la definición del bien. Lo que determina el bien de una persona, afirma Rawls, es determinado por el proyecto racional, y si la realización es afortunada, la persona es feliz⁷⁶. Un proyecto racional de cualquier persona debe admitir bienes primarios, de otro modo ningún proyecto tiene éxito. Y aquí surge un tema tan debatido en Rawls: la deliberación, cuyo objeto es encontrar el proyecto que mejor organice nuestras actividades e influya en la formación de nuestros deseos subsiguientes. Esta racionalidad deliberativa determina los proyectos de vida que adoptemos y que se ajustan a capacidades y habilidades.

⁷⁶ John Rawls. *Teoría de la Justicia*, p. 452

“La estructura básica de la sociedad puede estimular y sostener ciertos tipos de proyectos más que otros, recompensando a sus miembros por contribuir al bien común en formas congruentes con la justicia.”⁷⁷

Aquí recae la importancia de la aparición de la *razonabilidad*, cuando Rawls afirma que:

“[...]yo parto del supuesto de que ser miembro de alguna comunidad y estar comprometido en muchas formas de cooperación es una condición de la vida humana”⁷⁸.

Los atributos contingentes comunes a los seres humanos no son un problema para Rawls, sino más bien representan elementos esenciales de su teoría moral. Esto es precisamente lo que se intenta mostrar al revalorizar el *equilibrio reflexivo*. Por medio de este mecanismo de ajuste se logran conjuntar los ámbitos de lo universal y lo particular y este último se refiere a las circunstancias, a las instituciones etc., sin olvidar los principios ya citados, de fundamental importancia en la teoría rawlsiana.

En la *posición original* rawlsiana, los motivos fundamentales para lograr el acuerdo son por un lado el mutuo desinterés y por el otro, la preferencia para los bienes primarios. Rawls afirma que “la noción de bienes primarios depende de una determinada concepción de persona”⁷⁹, por eso estos dos elementos no implican que tales motivaciones mantengan a las personas en la vida real ni que las sostengan en una sociedad bien ordenada. Rawls subraya que las circunstancias de la justicia no

⁷⁷ *Ibid.*, p. 469

⁷⁸ *Ibid.*, p. 483

⁷⁹ John Rawls. “Unidad social y bienes primarios”, *Justicia como equidad*, p. 187

deben leerse de modo tan directamente empirista, (ahí de nuevo su kantismo). La validez de una premisa en la *posición original* no es dada empíricamente, sino surge por un modo de justificación: el *equilibrio reflexivo*, que va corrigiendo y sosteniendo las convicciones acerca de la justicia, así como su plausibilidad empírica y su descripción⁶⁰. Hay un diálogo constante que posibilita el cambio y ajuste acorde con lo contextual y lo empírico. El *equilibrio reflexivo* es un método, un método de justificación, y la *posición original* es su punto de apoyo; de ahí tienen que partir y ahí tienen que llegar los argumentos. Por eso una premisa de la *posición original* se puede defender o atacar desde dos direcciones: desde los terrenos de la plausibilidad o bien desde el punto de vista que se acomode o se conforme con nuestras convicciones acerca de la justicia. Surge, entonces, un producto final con dos elementos: por un lado, la teoría de la justicia y, por el otro, la teoría de la persona y el sujeto moral como dado; así se justifica esa intermediación a través de la *posición original* a los principios de justicia. El *equilibrio reflexivo* es, pues, un punto fundamental en la metodología de la teoría de la justicia de Rawls, la cual elabora para llegar a alcanzar esa justicia. Pero no sólo es una mera metodología, ya que este *equilibrio reflexivo* es el mecanismo a través del cual la teoría de Rawls tiene movilidad, ajuste, equilibrio, dinamismo, que es lo que la hace tan rica. Por eso, estos principios de justicia no son ontológicos ni descubren una realidad, sino que la construyen,

⁶⁰ John Rawls. *Teoría de la Justicia*, p.69

"lo distintivo de la forma kantiana del constructivismo es esencialmente esto: que especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento razonable de construcción cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia."⁸¹

De este modo, se establece un proceso constructivo; dentro de él hay personas, agentes racionales de construcción, que por medio de acuerdos derivan y especifican los primeros principios de la justicia. Aquí nace su conexión con el nivel empírico, contextual e histórico, que se logra gracias al *equilibrio reflexivo*, y el cual requiere unanimidad. La elección racional requiere de un criterio de evidencia suficiente para explicar preferencias por los bienes primarios, ya que no es necesario un acuerdo sobre los principios de elección. Elegidos los principios de justicia, dentro de la realización de la teoría de la justicia no es necesaria una descripción del bien para que haya unanimidad sobre las normas de elección racional; esto iría en contra de la libertad de elección que asegura la justicia como imparcialidad. No importa que las concepciones del bien difieran en una sociedad bien ordenada, pues de ahí brota el pluralismo; los proyectos de vida son diferentes. No sucede lo mismo con las concepciones de lo justo en donde los principios sí son, por lo anteriormente explicado, unánimes⁸² y en ese caso se tienen sociedades totalitarias a las que les teme Rawls.

⁸¹ John Rawls. "Constructivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*, p.138

⁸² John Rawls. *Teoría de la Justicia*, p.493-494

Las concepciones de lo bueno son las que principalmente cambian la postura que transita de la *Teoría de la Justicia* a los escritos posteriores, sobre todo en el sentido en que esos bienes primarios no pueden referirse sólo al individuo, sino que deben remitirse al conjunto de la sociedad a través de la cooperación, de modo tal que aunque el conocimiento del bien sea indeterminado e individual en la *Teoría de la Justicia*, no lo es tanto en los escritos posteriores. De no ser así la introducción de los conceptos como lo *razonable* y la cooperación no jugarían el papel tan importante que realmente desempeñan.

Los principios de la justicia se basan en el *velo*, mientras el bien se basa en el pleno conocimiento de los hechos y la concepción de su bien se ajusta a su circunstancia. Por ello, de nuevo, la relación entre lo justo, lo debido y lo bueno es una relación mutua y necesaria para Rawls. Ambos se complementan, pues en tanto unos son más universales, los otros son más concretos y en su equilibrio se logra la congruencia en la acción de los hombres, en una sociedad bien ordenada. Justicia y bien se entrelazan con los diferentes principios y la cuestión de la congruencia consiste en determinar si estas dos familias de criterios se corresponden, o más que corresponderse existe acuerdo entre unos y otros.

Si los puntos de vista están de acuerdo con el bien del individuo, es decir, si son congruentes, constituyen el factor decisivo para determinar la estabilidad. Una persona puede desear con una racionalidad deliberativa y puede actuar conforme a los puntos de vista de la justicia; entonces, será racional que actúe así⁸³.

⁸³ *Ibid.*, p. 628

El constructivismo de Rawls trata de establecer una conexión entre los primeros principios de la justicia y las concepciones de las personas morales, libres e iguales, racionales y razonables. Los primeros principios son importantes porque a través de ellos se persigue un entendimiento de la libertad y la igualdad para una sociedad democrática moderna y aunque los criterios no tienen que ser inamovibles, al ser contruidos se ajustan a través del *equilibrio reflexivo* de los ciudadanos, de acuerdo a las circunstancias propias e históricas del momento. La conexión de principios y concepciones de personas morales propicia el procedimiento de construcción en el que los agentes racionalmente autónomos están sujetos a condiciones *razonables*, es decir, a condiciones ligadas a una situación de cooperación; de este modo evita que los sujetos estén como átomos, se ponen de acuerdo sobre los principios públicos de la justicia⁸⁴. En ese sentido, además de tener esa caracterización de la *racionalidad*, el sujeto tiene otra especificación y es el carácter de *razonabilidad*. Los sujetos están dispuestos a perseguir fines a través de los medios para alcanzarlos (lo racional, en un sentido del imperativo hipotético kantiano); y a actuar de tal modo que no sólo busquen la satisfacción de sus intereses particulares, sino también que sean capaces de compromisos y cooperación en la elaboración de un ideal de justicia (lo razonable).

Una característica esencial acerca del sujeto moral es, primeramente, su capacidad de justicia; en segundo lugar, su pluralidad gracias a la cual es posible hablar de cooperación entre los diferentes sujetos o personas morales.

⁸⁴ "Constructivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*, p.171

6. APARATO TEÓRICO DE LA JUSTICIA COMO EQUIDAD EN EL CAMPO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

6.1 Precisiones finales

En *Political Liberalism*, Rawls añade al concepto constructivista el aspecto de lo político y lo llama 'constructivismo político', que se limita a los valores con ese mismo carácter y que caracteriza el dominio de lo político. Rawls afirma que procede de la unión de la razón práctica con las concepciones que él llama 'apropiadas' de la sociedad y la persona y el rol público de los principios de justicia. Señala que sin las concepciones de la sociedad y la persona, los principios de la razón práctica no tendrían aplicación ni uso, así como tampoco la tendrían las concepciones de lo correcto y del bien. Estas últimas se van construyendo al usar los principios de la razón práctica y la concepción política de persona y sociedad⁸⁵. Los valores políticos que caracterizan el dominio de lo político, de una democracia constitucional son, sin embargo, vistos como 'distintivos', pues pueden ser resueltos usando la idea fundamental de sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales como razonables y racionales, y no se sigue, aunque pudiera darse, que otros tipos de valores puedan ser apropiadamente construidos. El constructivismo político también sostiene que si una concepción de justicia está correctamente fundada sobre principios correctamente establecidos y sobre

⁸⁵ Cfr., John Rawls. *Political Liberalism*, p.109

concepciones de la razón práctica, entonces la concepción de justicia es razonable para un régimen constitucional⁸⁶. Este punto es el que, como ya se apuntó con insistencia en el primer capítulo, lo lleva a un ámbito político.

Las características individualizantes son dadas empíricamente por la relación de deseos, metas, propósitos y fines, que cada sujeto tiene y que persigue racionalmente, y que es lo que lo distingue de los demás, y este es un presupuesto de que seamos capaces de justicia. Nuestro conocimiento de las bases de pluralidad es dado antes de la experiencia, mientras que nuestro conocimiento de la base de la unidad o cooperación sólo puede venir por la experiencia. Por lo tanto, hay prioridad de la pluralidad sobre la unidad, es decir, primero es la individuación de los sujetos, y de esa manera se descubren las relaciones del yo.

Rawls también encuentra como punto clave en la concepción del sujeto la aceptación del desinterés mutuo. Este desinterés entre los sujetos representa para Rawls otro argumento que le permite defenderse de aquellos que le atribuyen el calificativo de individualista; así lo afirma al final de *Una Teoría de la Justicia* en donde dice: "una vez que se comprende el motivo del supuesto del mutuo desinterés, la objeción que sostiene que la interpretación contractualista es una doctrina estrechamente individualista, parece fuera de lugar"⁸⁷, e insiste y complementa en "Constructivismo kantiano en la teoría moral" cuando afirma:

"el principio de que las partes son mutuamente desinteresadas, y por tanto preocupadas por asegurar sus propios intereses de orden

⁸⁶ *Ibid.*, p.126

⁸⁷ John Rawls. *Teoría de la Justicia*, p.643

supremo (o los de las personas que representan), no debería confundirse con el egoísmo"⁸⁸.

En la teoría de la persona de Rawls, la noción de sujeto es de posesión, con una individuación anterior y dado antes que sus fines, lo cual le da el carácter de construccionismo. El sujeto es diferente de sus fines; más allá de ellos, permanece a distancia y tiene, además, prioridad. Puesto que lo más importante es nuestra capacidad de escoger nuestras metas, no se puede ver a la justicia como un valor entre otros tantos.

Rawls utiliza dos elementos para legitimar o justificar los principios emergentes de la *posición original*. Uno, es el *equilibrio reflexivo*, que ya se consideró, y el otro es el que recurre a la tradición del *contrato social*. Este aspecto contractualista de la justicia como equidad es muy importante, porque así como los principios de la justicia dependen -para su justificación- de un elemento contractualista, esto nos muestra la coherencia interna de la concepción rawlsiana, así como de la conveniencia entre la teoría de la justicia y su correlativa teoría de la persona. El contrato es un artificio que sirve para crear instituciones en las que ni las expectativas de los sujetos ni sus planes de vida sean truncadas. Es un acuerdo preliminar, y los principios son el objeto del acuerdo original, de tal manera que el contrato no es un contrato actual histórico, sino hipotético que lleva a una concepción de justicia⁸⁹.

Pero, ¿cómo puede este contrato hipotético servir para justificar los principios que produce, y certificar su status como principios de justicia?

⁸⁸ Cfr. John Rawls. "Constructivismo kantiano en la teoría moral" *op cit.*, p.148

⁸⁹ John Rawls. *Teoría de la Justicia*, p.29

En los acuerdos contractuales es razonable preguntar si es justo lo que se acordó, si se piensa en la moralidad del contrato como si hubiera dos ideales: el ideal de la *autonomía*, que ve al contrato como acto de la voluntad y su moralidad consiste en el carácter voluntario de la transacción, (bueno o malo fue escogido por las partes) y es finalmente la fuente de la obligación; y el de la *reciprocidad*, en el que el contrato es de mutuo beneficio y su moralidad depende de la imparcialidad del intercambio, i.e., la cooperación. En el ideal de la autonomía el contrato imparte la justificación por ser libre, y el proceso sirve para justificar los resultados; en el ideal de la reciprocidad, el contrato aproxima la justicia más que conferirla. Este último proceso es instrumental más que definitivo de un resultado justo, es decir, el proceso libre es un medio para obtener un resultado que es justo. Ambos ideales relacionan el contrato con la justificación, lo que Rawls explica por medio de la distinción entre justicia procedimental pura y justicia procedimental perfecta (o imperfecta). En la justicia procedimental pura no hay un criterio independiente para el resultado correcto ni hay criterio de lo justo; lo justo está en el procedimiento y por ello es un constructivismo, "lo justo viene definido por el resultado del procedimiento mismo"⁹⁰. Los primeros principios de justicia se construyen por un proceso de deliberación; nada es dado de antemano, no hay principios previos. Las partes son autónomas, emplean la justicia procedimental por intereses supremos.

En la justicia procedimental perfecta e imperfecta hay un criterio externo para decidir cuál resultado es justo; aquí la pregunta sería si es posible encontrar un

⁹⁰ John Rawls. "Constructivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*, p.144

proceso que garantice la efectividad de seguir ese criterio. La imparcialidad, la equidad, se traslada al resultado cuando realmente lo obtiene.

Rawls considera que una razón para incorporar la justicia procedimental pura en la descripción de la *posición original*, es que nos permite:

“[...] explicar cómo las partes, como agentes de construcción racionales, son también autónomas. Pues el empleo de la justicia procedimental pura implica que los principios de justicia mismo han de construirse mediante un proceso de deliberación...”⁹¹.

Si un contrato lleva a cabo el ideal de autonomía, se acerca a la justicia procedimental pura en la cual el resultado es justo. En el ideal de reciprocidad un contrato es un caso de justicia procedimental imperfecta, porque no se aproxima al criterio de justicia definido independientemente. Los contratos actuales son de este tipo. La teoría de Rawls no depende de la noción de contrato como un instrumento de justificación esencial para entender el sentido de lo que se hace. El acuerdo de la *posición original* no da lugar a obligaciones, pero sí a principios de justicia: principios para las instituciones que se aplican a la estructura básica de la sociedad y principios para individuos que establecen obligaciones de las personas para otros y para con las instituciones. Sin embargo esas obligaciones son autoimpuestas, porque en realidad las elegimos voluntariamente a través del acuerdo.

Rawls afirma que los contratos reales son hechos sociales cuyas consecuencias morales dependen de alguna teoría moral contractualista. No hay contradicción en

⁹¹ *Idem*

un argumento contractualista que produce principios limitadores el papel justificativo de los contratos. Si los contratos actuales deben presuponer un principio antecedente para justificar sus resultados, la pregunta es ¿de dónde se deriva ese principio? Hay una tentación por buscar un principio en un acuerdo anterior y más general que establece los términos en los cuales los acuerdos particulares son justos. Es decir, un acuerdo no puede ser sancionado por otro anterior, lo cual sí aceptan teóricos del contrato -como Locke- que ponen la solución en un ámbito teológico y metafísico. Si Rawls no acepta esto, es porque hacerlo iría en contra de una ética deontológica, pues implicaría la derivación de principios regulativos y además porque, como lo afirma reiteradamente, su teoría política no es metafísica ni supone principios trascendentes.

Por el contrario Rawls funda la justicia en un contrato originario, bajo la idea de que los principios morales son el objeto de una elección racional, así como de que la *posición original* es una interpretación procedimental de la concepción de la autonomía, el imperativo categórico de Kant y la concepción del mundo de los fines. Los principios son derivados procedimental o contractualmente. Sólo el yo o el sujeto tienen garantía de soberanía, y sólo la justicia procedimental pura garantiza la obtención de respuestas justas; éste es el proceso que Rawls considera en la *posición original*.

El contrato es prioritario para la justificación, al inicio, en donde las partes eligen los principios. Si el yo es lo primero, sus metas deben ser escogidas, más que dadas;

para que sea anterior el contrato, los principios de justicia deben ser producto de acuerdo más que de descubrimiento.

La elección y la pluralidad no son suficientes para hacer justicia; por eso los contratos actuales no pueden justificar los acuerdos actuales. A veces se vuelven injustos por las contingencias, lo cual no sucede con el contrato hipotético, porque en éste todos están sin ventajas, en un plano igual, y las partes llegan a su elección libres y racionalmente: y sólo así se alcanzan los principios de justicia.

El modelo de Rawls, como él lo afirma, es ideal y abstracto por razones metodológicas. Por esto, pueden señalarse al menos dos etapas diferentes en el mismo Rawls: en la primera, predomina *Una Teoría de la Justicia*; ya en "Constructivismo Kantiano en la teoría moral" se inicia el curso del cambio, y sobre todo en "Justicia como Imparcialidad: política no metafísica" (1983) se manifiesta la segunda, en donde prevalece *Political Liberalism* (1993) intentando corregir y sortear la infinidad de críticas surgidas en la primera etapa de su teoría.

Así, el problema del sujeto nos conduce en dos vertientes diferentes: por un lado nos orienta o nos acerca inevitablemente, al problema de la metafísica, a cuestiones de origen, de una teoría moral, y, desde mi punto de vista ambas, la moral y la política, como he señalado, se entrelazan mutuamente de tal forma que acercarse a uno significa acercarse al otro. La otra variante corresponde al ámbito político, en el cual está inserto ese sujeto, en aras de alcanzar una sociedad ordenada.

Las características individualizantes son dadas empíricamente por la relación de deseos, metas, propósitos y fines que los sujetos tienen y los hace diferentes entre sí.

Nuestro conocimiento de las bases de la pluralidad es dado antes de la experiencia, mientras que el de la base de la unidad o cooperación solo puede venir por la experiencia. Rawls intenta reconciliar las incompatibilidades entre la primacía de la justicia y las circunstancias de la justicia, parece que estas últimas no se pueden dejar de considerar en la *posición original* que, como ya se dijo, es de carácter hipotético. En esta posición, las condiciones y motivaciones que se describen están ubicadas en las partes de la *posición original*; sin embargo, para lograr ese ajuste, necesita seres humanos reales. De este modo, parece que, puesta la premisa de la *posición original*, la consideración de las circunstancias de la justicia es importante, porque ahí se da el *equilibrio reflexivo*, de ajuste con lo contextual, y aquello que marca la caracterización que niega su exclusividad en el plano formal. Por ello, se ubica y realiza de manera práctica, plausible, en un tipo de sociedad de tipo democrático liberal concreta. En esta cuestión, Rawls presenta cierta ambigüedad, que, a mi parecer, resuelve parcialmente en su segunda etapa, como se expondrá más adelante.

Con todo lo anterior, es posible observar que Rawls llega a una concepción del liberalismo político, apoyado a su vez en concepciones que posibilitan su formulación y entendimiento. Entre ellas, se encuentra la concepción de la justicia política en una sociedad democrática; con ésta precisamente inicia la explicación del liberalismo político, pues es la apropiada para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales y como miembros totalmente cooperadores en la sociedad plural, a partir de un orden constitucional acordado. Su

intención, según señala el mismo Rawls, no es tan ambiciosa como la de Kant y Mill; su teoría se limita al orden constitucional, que es a lo más que puede pretender. Su propuesta, de carácter moral se abre al pluralismo social a través de un consenso constitucional básico. De ahí, surge este liberalismo político que mira por una concepción política de la justicia, soporte del *overlapping consensus* o consenso a traslape, propiciador de la pluralidad de concepciones opuestas, de donde se sustenta la necesaria y emergente tolerancia. La estabilidad sociopolítica es garantizada por el acuerdo suscitado entre los principios de justicia, de donde se explica la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Lo justo es único y las concepciones de lo bueno son muchas. Esa pluralidad de bienes no amenaza la unidad social sustentada por el acuerdo sobre lo justo, siendo éste el marco regulador, sino que, al aceptar esa multiplicidad de bienes se amplía la posibilidad de realización de la persona moral.

La concepción política es también moral, ya que su contenido es dado por algunos ideales y principios y cuyas normas articulan ciertos valores -en este caso concreto- valores políticos. Se trata de una concepción moral hecha por un tipo específico de sujeto para las instituciones políticas, sociales y económicas, formando así la estructura básica de la sociedad. Esta concepción política es presentada como una visión sin sustentos, es decir, que no se apoya en doctrinas comprensivas; tratando de ser una concepción razonable para la estructura básica de la sociedad. Además, el contenido de la concepción política de la justicia es expresado en

términos de ciertas ideas fundamentales en una cultura política y pública de una sociedad constitucional y democrática.

La importancia de la concepción sostenida por Rawls y presentada en las líneas inmediatamente anteriores, es fundamental ya que es ella en gran parte el foco de las críticas, -por un lado-, de parte del grupo de los comunitaristas. Ellos se centran en la importancia que Rawls le da a las libertades individuales, revelando, a su parecer, una equivocada priorización de los individuos sobre sus comunidades. Sin embargo, al incluir nuestro autor lo razonable y permitir el paso a una concepción más abierta de los sujetos en cuanto participativos y cooperadores, se sitúa con una pretensión conciliadora entre lo individual y la comunidad, y por ello se presenta como un liberal revisionista. Para los libertarios, -por el otro lado-, es el aspecto distributivo de la teoría la que consideran que no toma a los individuos y sus libertades de manera suficientemente seria.

Es posible entonces, a partir de todas estos considerandos, dar el siguiente paso hacia el diálogo entre Rawls y sus críticos, posibilitándose así un entendimiento más crítico de sus postulados. Gran parte de los comentarios, críticas, interpretaciones y respuestas que se harán en el próximo capítulo resultarán y se relacionarán casi necesariamente a partir de los puntos tratados en este capítulo. Ciertamente la concepción de persona conforma un pilar fundamental para la consideración de la teoría rawlsiana, siendo que de ahí derivarán una multiplicidad de trayectorias hacia las cuales se han vertido y orientado las críticas.

CAPITULO 3

EVOLUCION DE ALGUNOS CONCEPTOS EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS CON BASE EN LAS CRITICAS QUE HAN SURGIDO EN TORNO A SU LIBERALISMO POLITICO

RESPUESTAS Y MOCIONES

FALTA PAGINA

No. 165

CAPÍTULO 3

EVOLUCIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS EN LA TEORÍA DE RAWLS CON BASE EN LAS CRÍTICAS QUE HAN SURGIDO EN TORNO A SU LIBERALISMO POLÍTICO. RESPUESTAS Y MOCIONES

1.- PRESENTACIÓN DE LAS CRÍTICAS Y SU REFUTACIÓN

1.1 Los principales críticos

El propósito de este tercer capítulo es analizar las críticas al liberalismo de John Rawls, cómo se han presentado y de qué manera el autor ha intentado responder a ellas; de ahí proviene la evolución y variación de su postura inicial, lo cual trae como resultado una posición más completa que la que

presenta principalmente en *Teoría de la Justicia*. Esta segunda postura permite hablar de un segundo Rawls, quien se presenta más matizado en sus obras posteriores, desde el "Constructivismo Kantiano en la teoría moral" hasta *Political Liberalism*. La evolución conceptual de la teoría rawlsiana se debe, en gran medida, a las críticas a las que se ha visto expuesta desde su aparición, las cuales han propiciado que algunos conceptos iniciales se replanteen, se maticen o varíen. Las críticas más fuertes generalmente han provenido de pensadores comunitaristas, de orientación ya sea aristotélica -como en el caso de MacIntyre-, o hegeliana -como Sandel y Taylor-. También son importantes las críticas de Walzer, quien no acepta totalmente las propuestas liberales, pues reconoce la infinidad de mundos de la vida; o de Ronald Dworkin quien participa de gran cantidad de postulados rawlsianos pero critica otros. Tales críticas, en general, son combatidas por Rawls a través de cambios o matices en su pensamiento. Este proceso evolutivo parece detenerse con su *Political Liberalism*, pues a pesar de que las críticas continúan (como las que recientemente ha recibido de Jürgen Habermas¹), Rawls las rebate argumentativa y contundentemente. Hasta el momento, no ha hecho más variaciones en su teoría, ya que, como lo explica en la réplica a Habermas² y en su ponencia presentada en el homenaje por los 25 años

¹ Cfr. Jürgen Habermas. "Reconciliation through the public use of Reason: remarks on John Rawls's political liberalism" en *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, no. 3, March, 1995

² Cfr. John Rawls, "Reply to Habermas", *ibid.*, así como en la ponencia que dictó en Santa Clara University en California, "Relations between *A Theory of Justice* and *Political Liberalism*, and Earlier and Later Pieces", Octubre 21, 1995

de la publicación de *A Theory of Justice*, su teoría es una teoría de la justicia, y no la teoría de la justicia.

La crítica más extensa y dura proviene fundamentalmente de Michael Sandel, reflejada en la extensión que toma el estudio realizado en el texto *Liberalism and the limits of Justice*³. Es también la consideración más extensa del presente capítulo, en comparación con las que se presentan de los otros críticos.

Estas posturas no son las que marcan las primicias de las críticas comunitarias del pensamiento liberal, ya que, como afirma Carlos Thiebaut⁴, desde 1975 Roberto Mangabeira Unger, en su obra *Knowledge and Politics*⁵, criticó al liberalismo de manera semejante a como en los ochenta lo hicieron los críticos comunitaristas. Sin embargo, puesto que tales posturas tienen un impacto de gran relevancia en el liberalismo de Rawls, resulta importante abordarlas en el presente capítulo, sobre todo en los puntos de mayor realce. En su análisis acerca de las teorías liberales, Unger señala que éstas tienen que enfrentar una doble problemática: la primera, que estas teorías liberales deben generar principios neutrales, en lo que respecta a su relación con intereses y lenguajes de los individuos o ciudadanos; la segunda, que estas leyes o principios deben ser algo específico y determinado, es decir, no neutrales si se refieren a ámbitos de

³ Cfr. Michael Sandel. *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982

⁴ Carlos Thiebaut. "De nuevo criticando al liberalismo" en *Arbor*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, noviembre-diciembre, 1987

⁵ Citado por Carlos Thiebaut en "De nuevo criticando al liberalismo", *idem*

decisión precisos y determinados. Este es, entonces, un dilema⁶ de la teoría liberal, el intento de huir de una particularidad que conduce a una universalidad de principios abstractos, y el intento de huir de éstos, lo cual lleva de nuevo a un subjetivismo particularista. Thiebaut considera que esta crítica recorre el argumento clásico del liberalismo, i.e., el presupuesto de que se debe omitir toda teoría del bien -de no hacerlo se quedaría en lo particular-, así como la omisión de cualquier cuestión heterónoma para la realización de una teoría de lo justo.

No obstante, esta cuestión se revierte, ya que se afirma que ninguna teoría puede alcanzar tal sustantividad que la haga "socialmente pregnante o significativa", y el "problema no es sólo el de una teoría atravesada por dilemas sino sencillamente el de una teoría que no está a la altura de los conflictos y las necesidades del presente."⁷

Con una crítica semejante me referiré de manera más concreta a este punto al finalizar el capítulo; señalaré cómo Rawls trata de sortearla y a qué conclusiones logra llegar.

Las críticas al liberalismo se han basado principalmente en el rechazo de la consideración de sus supuestos, ya sean de carácter epistemológico, metafísico o psicológico, y con base en este rechazo, varía la tónica de los críticos, la cual versará sobre diversos puntos de la teoría del liberalismo de Rawls.

⁶ Dilema que se postula en el capítulo 4 y en donde se afirma que logra resolver el pensamiento de Rawls a través del *equilibrio reflexivo*. *Vid infra*, Capítulo 4.

⁷ Carlos Thiebaut. "De nuevo criticando al liberalismo", *Ib.d.*, p.151

La crítica de Michael Sandel es la más aguda y minuciosa en sus consideraciones, pues toma en cuenta una gran cantidad de elementos. Esta la lleva a cabo a través de una obra nada despreciable en tamaño y contenidos. Su obra es sumamente significativa, pues inaugura la serie de críticas contra Rawls.

En *Liberalism and the Limits of Justice*, Sandel trata de demostrar, a través de un meticuloso análisis, que la teoría de Rawls presenta inconsistencias⁸. Acomete primero contra la concepción deontológica de Rawls y, como consecuencia, contra la concepción del sujeto, al que considera desencarnado; pues para que el derecho sea anterior al bien, sería necesario que el sujeto existiera independiente de intereses y fines. Éste es, según Sandel, un sujeto que tiene una identidad definida antes de los valores y objetos que ha de elegir, por ello, es precisamente la capacidad de elegir la que define a ese sujeto. Ese tipo de comunidad constitutiva, según Sandel, es impensable, ya que se concibe como simple cooperación entre individuos, cuyos intereses están dados de antemano.

La tesis central de este crítico es que la concepción desencarnada del sujeto es necesaria para posibilitar la prioridad del derecho sobre el bien. Aunque esta crítica es pertinente en algunos casos, tiene un defecto: no toma en cuenta la evolución posterior del pensamiento de Rawls, en donde la concepción del sujeto es diferente, es decir, se dirige únicamente al primer Rawls y no toma en cuenta los severos cambios en la teoría del segundo.

⁸ Michael Sandel, *op. cit.*, pp. 11, 14, 20, 41, 51, 143 y 146

Sin embargo, aunque esa evolución salva algunas críticas, también es cierto que guía hacia nuevos derroteros a la crítica.

Algunos de los críticos del liberalismo, y en concreto del liberalismo de Rawls, siguen el camino hegeliano, sobre todo cuando critican la prioridad de la teoría de la justicia, y proponen como importante e inevitable una teoría del bien. También siguen a Aristóteles al ir en contra de un entendimiento del sujeto moral como un sujeto aislado, dado previamente a fines colectivamente definidos. No aceptan la concepción del sujeto y del individuo al margen de sus roles sociales y políticos.

El comunitarismo sostiene, a través de sus argumentos filosóficos, que ninguna teoría de la justicia puede articularse en términos diferentes de una teoría comunitaria del bien y, desde el punto de vista sociológico; se argumenta que no hay posibilidad de que exista alguna conciencia moral diferente a los procesos sociales de su constitución.

Se destaca el hecho de que el razonamiento moral sea contextual y, por lo tanto, se excluye cualquier apelación de carácter lógico que pueda constituirlo al margen de los contenidos materiales, psicológicos, sociales o históricos. Hay una fusión del nivel trascendental y/o lógico con el nivel sociológico, la cual se realiza sobre el supuesto del conjunto de las prácticas institucionales, tales como normas, roles o virtudes, conformadores de los elementos de una cultura.

Mientras los comunitaristas están preocupados por el empobrecimiento de lo público y los neocontractualistas retoman y reconstruyen el discurso político público, los neocomunitaristas corren el riesgo de la definición comunitaria del bien que puede dejar poco espacio para el individuo, para la disidencia o el inconformismo.

Muchos problemas se originan en las fallas fundacionales del liberalismo; el mayor problema que probablemente se le presenta, de acuerdo con la visión de sus críticos, es la manera de defender el principio básico según el cual los derechos individuales no pueden ser sacrificados por el bien general.

En el caso de Rawls, tanto esta postura como su refutación son claras, ya que se trata de una cuestión fundamental en contra del utilitarismo que lo motiva a iniciar su trabajo, como lo muestra en *A Theory of Justice*⁹.

⁹ Cfr. John Rawls. *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, pp. 22-33 y pp.183-192

2. LOS LÍMITES DE LA JUSTICIA Y DE LA RAZON PÚBLICA LIBERAL

En la introducción a su texto, Sandel¹⁰ ya presenta la crítica al deontologismo, o más concretamente, al liberalismo deontológico. Según él, este deontologismo se halla en todas las teorías acerca de la justicia, y particularmente en aquellas que afirman la primacía de la justicia de entre los ideales morales y políticos.

Así, desde el principio define esta corriente y la sujeta a censura, al exponer la tesis principal:

"La sociedad, estando compuesta por una pluralidad de personas, cada cual con sus propias metas, intereses y concepciones del bien, se las arregla mejor cuando es gobernada por principios que no presuponen ninguna concepción del bien y lo que justifica estos principios regulativos sobre todo, no es que maximicen el bienestar social o que promuevan el bien de otro modo, sino que ellos conforman el concepto de lo correcto, como categoría moral dada antes que el bien e independientemente de éste"[...] "Para una sociedad inspirada por la promesa liberal, el problema no es simplemente que la justicia permanece siempre

¹⁰ Michael Sandel. *op.cit.*

como algo a ser logrado, sino que la visión es defectuosa y la aspiración incompleta”¹¹.

Efectivamente, para Rawls no pueden sacrificarse los derechos individuales en aras del bienestar general; cada uno puede buscar la felicidad como le parezca y fijarse su objeto según le plazca. A Sandel le interesa ver en qué consiste la primacía de la justicia y cuáles son sus límites.

Según Rawls, la justicia es la más alta de las virtudes sociales; y sigue a Mill cuando afirma que es la que manda; y emula a Locke quien señala a los derechos naturales como los más fuertes. En el deontologismo, lo correcto *-right-* es anterior al bien, no sólo en cuanto a que sus pretensiones tienen precedencia sino también en cuanto que sus principios son independientemente derivados. Los principios de justicia no dependen de alguna visión del bien; al contrario, lo correcto *-right-*, restringe al bien y establece sus límites. En vez de un fin en sí, la primacía de la justicia es dada antes de los demás fines y regulativa con respecto a ellos. Por ello, afirma que en el sentido moral el deontologismo se opone al consecuencialismo, en tanto los actos no son consecuencia de un fin pre-dado, sino que se eligen con base en la justicia, en lo correcto. Esa justicia no es un fin, no es consecuencia de, sino que es anterior a los actos. Por otro lado, en el sentido fundacional, se opone a la teleología.

¹¹ *Ibid.*, p.1

Sandel afirma que en Kant, la ética y la metafísica argumentan poderosamente contra la posibilidad de que se pueda dar la una sin la otra. Expresa que la visión kantiana va en contra de posiciones como la de Mill y los *utilitaristas*, ya que cuando la utilidad es la base determinante, pueden darse casos en donde el bienestar general merma la justicia en vez de asegurarla. Para Kant, la prioridad de lo correcto *-right-* se deriva enteramente del concepto de libertad, y las relaciones externas mutuas de los seres humanos no tienen nada que ver con el fin que los hombres tienen por naturaleza. Por eso, deben poseer una base anterior a los fines empíricos; sólo cuando el hombre es gobernado por principios que no presuponen ningún fin particular, es libre de perseguir sus propios fines, consistentes en una libertad similar para todos. Ante estas afirmaciones, Sandel expresa que, dadas las demandas de la ética deontológica, parecería que la ley moral requiere un fundamento en nada¹²; en la visión deontológica, continúa, no importan los fines, sino la capacidad de elegirlos, la cual reside en el sujeto. A todo esto, Kant ofrece dos argumentos que sustentan esta noción de sujeto: una epistemológica y la otra práctica. Ambas son formas de argumentos trascendentales, es decir, proceden de la búsqueda de los presupuestos de algunas características indispensables para la experiencia. Según Sandel, en la visión kantiana la prioridad de lo correcto *-right-* es tanto moral como fundacional; se basa en el concepto de un sujeto dado antes que sus fines, en

¹² *Ibid.*, p.6

donde se es libre para escoger, y así se es un ser autónomo. Como consecuencia, la sociedad estará mejor arreglada cuando sea gobernada por principios que no presupongan ninguna concepción particular del bien. Fallaría en el hecho que las personas fueran objeto de elección; se les trataría más como objetos que como sujetos, como medios más que que como fines en sí mismos. En esta parte, la teoría rawlsiana evidentemente sigue a Kant en su consideración de la primera crítica, aunque la matiza más adelante con la incursión de los bienes primarios.

Siguiendo este orden de ideas, en su primer momento Rawls afirma que "los derechos asegurados por la justicia no están sujetos al cálculo de los intereses sociales"¹³, y es así porque quiere desechar los argumentos de carácter utilitarista, en donde los principios de justicia están amenazados. Sin embargo, esto no quiere decir que más adelante el camino de los bienes esté vetado por estas afirmaciones. Así, Rawls matiza estos argumentos, para no cerrarse en un deontologismo pleno.

Desde el punto de vista de Sandel, este liberalismo evita la confianza en cualquier teoría particular de la persona, al menos en el sentido tradicional de atribuir a todos los seres humanos una determinada naturaleza o ciertos deseos o inclinaciones como egoísmo o sociabilidad. Además, señala que hay otro sentido en el cual el liberalismo implica una cierta teoría de la persona; tiene que ver no con el objeto de los deseos humanos sino con el sujeto de deseo y cómo ese sujeto

¹³ John Rawls. *A Theory of Justice*, p.4

está constituido. Puede estar a cierta distancia de nuestra circunstancia, pero alguna parte de nosotros antecede a cualquier condición; solamente así nos podemos ver como sujetos y como objetos de experiencia, como agentes y no como instrumentos de los propósitos que perseguimos. Así, el liberalismo deontológico nos entiende a nosotros, sujetos, como independientes; por ello, Sandel expresa claramente sus críticas en este sentido, y emite opiniones tales como: "la jactancia de independencia del sujeto deontológico es una ilusión liberal, que malentiende la naturaleza social del hombre"; o "no puede haber un sujeto fuera de la sociedad o de la experiencia; por lo que este individualismo liberal da lugar a pretensiones conflictivas"¹⁴. Para él, los límites de la justicia consistirían en la posibilidad de cultivar las virtudes cooperativas tales como el altruismo y la benevolencia, pero serían las virtudes que menos florecerían porque se hallan fundadas en consideraciones individualistas; el ideal de una sociedad gobernada por principios neutrales es una falsa promesa del liberalismo¹⁵.

Como se aprecia, aunque hay algunos elementos pertinentes en la crítica realizada por Sandel, en otros malentiende el pensar de Rawls, como cuando sostiene reiteradamente que el afirmar un sujeto da "lugar a pretensiones conflictivas", argumentando que no se puede hablar de cooperación, y viceversa. Al afirmarse el sujeto, debe restringirse su esfera; y si se quieren afirmar ambos ámbitos, el sujeto es entonces aislado. Tal dilema es falso, porque la existencia de

¹⁴ Michael Sandel. *op.cit.*, p.11

¹⁵ *Idem*

un sujeto participativo y cooperador no excluye la sociabilidad, del mismo modo que cuando se afirma el carácter social tampoco se excluye necesariamente la existencia de un sujeto. Esto sólo ocurriría si dicho sujeto se concibiera como una mónada cerrada, lo cual no es el caso del sujeto propuesto y sustentado por Rawls. Así, la crítica no procede, y por lo tanto, sucumbe.

En otro texto posterior¹⁶, Sandel vuelve su crítica sobre el sujeto desprovisto de toda ligadura con la vida moral, cultural e histórica, un sujeto apartado, *unencumbered*, entendido como anterior e independiente de propósitos y fines, con derechos concebidos como anteriores a su entorno social, cultural y político. El liberalismo ha propiciado un cambio de “[...]una filosofía pública de metas comunes a una de procesos imparciales, de una política de lo bueno a una política de lo correcto, de una república nacional a una república procedimental”¹⁷. Estas críticas persisten en las afirmaciones ya realizadas previamente en su gran crítica al liberalismo rawlsiano, su *Liberalism and the Limits of Justice*.

Si lo anterior se toma al pie de la letra, no se captaría el sentido que Rawls da a la categoría de la cooperación, como característica del sujeto moral en cuanto *razonable*, y de un sujeto concreto, no apartado, ni aislado, sino de un sujeto que actúa de manera conjunta con los otros individuos de la sociedad, de

¹⁶ Michael Sandel. “The procedural Republic and the *Unencumbered Self*”, en Shlomo Avineri y Avner de-Shalit (comp). *Comunitarianism and Individualism*. Oxford, Oxford University Press, 1992

¹⁷ *Ibid.*, pp. 26-27

ahí que: “[...]Reprochar a los liberales que han olvidado al sujeto concreto es apuntar las críticas hacia un blanco inexistente”¹⁸.

Sandel llama revisionista al deontologismo de Rawls, porque intenta una dirección más empirista, un deontologismo, con una cara “*humeana*”, ya que afirma que los reclamos empiristas¹⁹ no coinciden con las pretensiones deontológicas. Sin embargo, dice Sandel, el intento de Rawls es infructuoso, ya que esta posibilidad en el sujeto kantiano presenta enormes dificultades; i.e., argumenta que el liberalismo deontológico de Rawls no puede rescatarse de las dificultades asociadas con el sujeto kantiano. Por eso, continúa, es un deontologismo con la cara *humeana*²⁰ que falla como deontología y recrea en la *posición original* el sujeto que resuelve evitar. Según Sandel, la justicia no puede ser primaria en el sentido deontológico, porque no es posible considerar coherentemente a los seres tal como las éticas deontológicas -ya sean kantianas o rawlsianas- requieren que sean. El intento de Rawls de situar el yo *-self-*deontológico, propiamente reconstruido, va tras allá de la deontología; nos orienta a una concepción de comunidad que marca los límites de una justicia,

¹⁸ Rodolfo Vázquez. “Derechos y tolerancia,” en León Olivé y Luis Villoro (eds.) *Homenaje a Fernando Salmerón: Filosofía moral, educación e historia*, UNAM, 1956, p.234

¹⁹ Reclamos que se proponen en la filosofía de Hume, quien afirma que las virtudes -tales como la justicia- que producen placer y aprobación surgen del artificio que proviene de las circunstancias del género humano, lo cual muestra que no olvida el ámbito social. La justicia se apoya en el mantenimiento de las promesas y es para interés de cada miembro y de la sociedad. En David Hume. *Tratado de la naturaleza humana*, Ed.Porrúa, México, 1985, pp.308 y 333

²⁰ La cara *humeana* que señala Sandel asume que la justicia es el producto de las convenciones humanas, por ello afirma que “[...] debemos admitir que el sentido de la justicia e injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge artificialmente, de la educación y convenciones humanas” y “[...] aunque las reglas de la justicia sean artificiales, no son arbitrarias”, *Ibid.*, p.312

(como la ve Sandel) y por ello ubica la falta de integración, de plenitud, del ideal liberal pero no de un deontologismo matizado como el de Rawls reconstituido y más abierto.

Esta visión que Sandel ofrece no parece apropiada ya que en Rawls las personas morales tienen la capacidad de elegir fines e intereses y adoptar deseos, susceptibles a revisión cuando ésta es pertinente, pues aspiran al logro de un consenso. Luego entonces, el sujeto no es apartado, desembarazado, *unencumbered*, sino compatible con los valores comunitarios.

Por eso, es imposible atribuir o traspasar las características del sujeto moral a la comunidad "[...]si algo es una persona moral nada que esté compuesto o esté constituido a partir de ella puede ser también persona moral. En particular las personas colectivas no son personas morales"²¹. Esta cita marca claramente lo que es la persona moral, insistiendo que, la comunidad no puede tener sus mismas características.

Si se privilegia éticamente y de manera absoluta a la comunidad por encima del individuo, se acepta lo que Sandel en este caso propone: un determinado integrismo, en el cual el sujeto, en su existencia y desarrollo, dependa de la comunidad en la que se encuentra integrado²².

²¹ Michael Sandel. *op.cit.*, p.239

²² Dworkin critica esa forma de integrismo en "Liberal Community", ya que los seres humanos son sólo abstracciones, mientras que las comunidades, naciones, pueblos, son entidades fundamentales sin las características de individualidad, autonomía, dignidad, propias de una persona moral. Entonces, estas características se le atribuyen y traspasan a tales entidades fundamentales, antropomorfizándolas. Cfr. Schlomo Avineri y Avner de Shalit (comps). *Comunitarianism and Individualism*, p.208-210

Los tres puntos principales de la crítica de Sandel son: el deontologismo rawlsiano, la primacía de la justicia y la prioridad del yo. En el caso del segundo, la postura repugna obviamente en un pensador con una concepción teleológica, como la de Sandel quien no acepta, por consecuencia, que la justicia sea el valor de valores, la virtud por excelencia; y la rechaza porque no considera una finalidad predeterminada para su seguimiento y su logro.

En este sentido, la postura de Rawls es totalmente opuesta ya que afirma que no cualquier concepción de bien puede derrotar los requerimientos de la justicia, porque ambos son requerimientos de un orden cualitativamente diferente. Sin embargo, cuando plantea "*los bienes primarios*", parece que quiere equilibrar ese deontologismo a fin de sortear los problemas ínsitos que esa postura conlleva, y de matizarla con una sujeto cooperante, como se ha venido señalando.

Sandel pregunta en qué sentido esta justicia es prioritaria y se responde a sí mismo que el sentido de esa prioridad es un "*deber*," como "*must*" moral que emerge de la crítica de Rawls a la ética utilitarista; por ello es un requerimiento de la pluralidad esencial de la especie humana y la integridad de los individuos que la componen. Para Rawls, entonces, el sacrificar la justicia por el beneficio, por el bien general, es violar lo inviolable, como hace el utilitarismo; de allí nace su carácter prioritario. Ante esto, Sandel afirma que si la justicia es anterior a los valores que se aprecian -porque según Rawls, sería el valor de valores-, entonces es un requerimiento epistemológico más que moral, y requiere

por lo tanto un "punto arquimédico" (*Archimedean point*) a través del cual se asienta la estructura de la sociedad. No obstante, Sandel pregunta dónde presumiblemente puede concebirse que se encuentra tal punto. Desde esta perspectiva puedo decir que la justicia para Rawls no es un requerimiento sólo epistemológico, sino también moral, porque presupone obediencia y seguimiento.

Si Sandel descalifica la experiencia como fuente de los principios, ¿hay que aceptarlos a priori y, por lo tanto, de modo arbitrario? La cuestión -más que como la plantea Sandel- es que Rawls concibe ese punto arquimédico como resultado de un proceso mediador, de ajuste, que no está ni tan comprometido con las circunstancias del mundo ni totalmente aparte de ellas. Por ello, en *Una Teoría de la Justicia*, afirma que tal punto no es una perspectiva de cierto lugar más allá del mundo, ni el pensamiento de un ser trascendente. Más que eso, es una cierta forma de pensamiento y sentimiento que las personas *racionales* pueden adoptar en el mundo²³.

Sandel considera que Rawls tiene una concepción del sujeto como radicalmente situado, como no distinguible de su situación, ni de sus deseos²⁴; piensa que ese sujeto situado es inadecuado a la noción de persona, y que por ello Rawls busca el punto arquimédico. Considero que si este último busca tal punto no es para fundamentar a su sujeto, sino para lograr la imparcialidad, punto

²³John Rawls. *A theory of Justice*, p.587

²⁴Michael Sandel. *op.cit.*, p.20.

fundamental en la teoría de la justicia rawlsiana, que Sandel parece pasar por alto, perdiendo de vista el blanco de la cuestión.

Como ya se mencionó, la postura de Rawls acerca del sujeto emerge de la consideración deontológica de la unidad de éste, como agente soberano de elecciones, quien además escoge sus fines²⁵ y es prioritario; asimismo, expresará su verdadera naturaleza cuando actúe con un sentido de justicia, ya que lo correcto, *right* es prioritario. Conviene repetirlo: el que este deotologismo sea efectivamente prioritario no significa que también sea absoluto.

Sandel afirma que aunque la postura rawlsiana es muy semejante a la de Kant, reconoce que ambas establecen de diferente modo las prioridades deontológicas requeridas, incluso la prioridad del sujeto; Rawls lo hace sin recurrir a un recurso trascendente, que, a su pesar -según Sandel- obtiene un sujeto desencarnado. Añade que, a pesar de rechazar la metafísica kantiana, Rawls cree poder preservar su fuerza moral con la visión de una teoría empírica²⁶. Considero que este es precisamente el papel que juega el *equilibrio reflexivo* para evitar una consideración meramente formal y mantener una posición intermedia entre lo netamente circunstancial y lo formal. De ahí la razón del *velo de la ignorancia*: para que las contingencias no perjudiquen y los principios de justicia se

²⁵ Cfr. John Rawls. *Teoría de la Justicia*. p.561, *Political Liberalism*, p. 50 y "Constructivismo Kantiano en la teoría moral", pp.161ss

²⁶ John Rawls. "Constructivismo kantiano," p. 167 y Michael Sandel, *op.cit.*, p.24

escojan bajo condiciones de igualdad y equidad, las partes deben ignorar sus fines particulares y estar motivados sólo por el deseo de ciertos bienes primarios.

Al respecto, Sandel objeta que si la *posición original* logra separarse de la existencia de los deseos, la *posición original* logra demasiada separación de las circunstancias y la posición inicial descrita por Rawls es muy abstracta.

Por ello, pregunta: la *posición original* de Rawls ¿es una respuesta satisfactoria?, ¿tiene éxito al reformular la moral kantiana y los reclamos políticos desde la perspectiva de un teoría empírica?, ¿puede proveer una fundamentación para el liberalismo deontológico que evite al mismo tiempo los ecos metafísicos de la teoría de Kant? Parece que para Sandel los reclamos empiristas no coinciden con las pretensiones deontológicas. ¿No parece contradictoria la teoría de Rawls en cuanto a su búsqueda de empiricidad pero con bases kantianas cuya epistemología y ética surgen precisamente en contra de la tradición empirista y utilitaria representada por Hume? Puesto que para Hume la justicia es el producto de las convenciones del hombre²⁷, Sandel piensa que una consideración humeana no puede sostener ni acomodar el status privilegiado de la justicia y el derecho requeridos por Rawls y derivado de Kant. Pienso que este punto es fundamental ya que es precisamente el que da fundamento al mecanismo propuesto por Rawls del *equilibrio reflexivo*, a través del cual es posible complementar, conjugar y confrontar los ámbitos kantiano y humeano. Sandel no

²⁷ Cfr. David Hume. *op.cit.*, p.312

logra comprender cómo el *equilibrio reflexivo* lleva a cabo la conjunción entre el universalismo kantiano y el empirismo humeano; la interpretación y explicación de ellos conforma uno de los puntos de aportación y de propuesta en esta investigación²⁸. El *equilibrio reflexivo* representa en esta propuesta un mecanismo tensional, de ajuste entre los dos polos que Sandel no admite de la postura rawlsiana. Para Kant, las circunstancias de la justicia no consisten en las condiciones de la sociedad humana que hacen a aquélla, sino más aún, en un reino ideal abstraído de la sociedad humana que hace justicia. Este reino es el de los fines, el que está más allá del mundo fenomenal. Por ello, según Sandel, Rawls busca reformular la noción del reino de los fines, introduciendo una consideración empírica de las circunstancias de la justicia, y excluyendo las diferencias contingentes entre las personas. No obstante, la realidad es que Rawls mismo afirma que a pesar de sus afinidades con Kant, la *posición original* se desvía de la visión kantiana en varios aspectos²⁹ tales como la concepción de la autonomía y el imperativo categórico, con una interpretación procedimental. Por eso Rawls dice:

“Es cierto que me he apartado de las visiones de Kant en varios aspectos. No debería discutir esas cosas aquí, pero hay dos puntos que deben notarse. La elección de las personas como *yos (self)* noumenales (*sic*) lo he asumido como siendo una elección

²⁸ *Vid infra*, capítulo 4 y 5.

²⁹ *Cfr.*, John Rawls. *A Theory of Justice*, p.256

colectiva.[...] Este acuerdo no pasa por alto los intereses de la persona, como lo implica la naturaleza colectiva de la elección. En segundo lugar supongo que los grupos saben que están sujetos a las condiciones de la vida humana. [...] Están situados en el mundo con los otros hombres quienes también se enfrentan a las limitaciones tales como una escasez moderada o intenciones competitivas.[...] La justicia como equidad es una teoría de la justicia humana. La situación social del hombre en el mundo puede parecer no tener *role* en su teoría [de Kant] en la determinación de los principios de la justicia. No creo que Kant sostenga esta visión. [...] Es suficiente decir que si estoy equivocado, la interpretación kantiana de la justicia como equidad es menos fiel a las intenciones de Kant de lo que estoy inclinado a suponer³⁰.

Desde el punto de vista de Sandel, no se puede acomodar esta consideración con pretensiones en favor de la primacía de la justicia. Ante esta acusación, Rawls respondería muy probablemente que las incompatibilidades entre la primacía de la justicia y las circunstancias de la justicia son sólo aparentes, debido a una interpretación errónea de la *posición original* y el papel que juega en su teoría como un todo. Rawls considera que las objeciones que se le imputan en

³⁰ *Ibid.*, pp. 256-257

este sentido fallan –en cuanto a la consideración de las circunstancias de la justicia– porque se les considera como hechos de la vida en el mundo real, fenomenal en donde esos principios de justicia se aplicarían. Por esto, para Rawls la descripción de las circunstancias de la justicia sólo puede ser vista como una generalización empírica directa en la *posición original*, que aunque es una situación hipotética, es también el punto de partida para situaciones reales y concretas de hombres de carne y hueso.

Así, Rawls afirma que es necesario considerar a las circunstancias como premisa de la *posición original* y, de este modo, tales circunstancias de la justicia dejan de trabajar como una simple consideración que puede ser revisada frente a las condiciones actuales humanas. Su validez dependerá del punto en el cual la concepción a la que pertenece produzca principios de justicia que capturen de manera exitosa nuestras convicciones y el ámbito concreto en el *equilibrio reflexivo*³¹. Renunciar a la lectura empirista directa de las circunstancias de justicia es rescatar la pretensión para la primacía de una justicia absoluta y formal, es decir, la validez de una premisa de la *posición original* es dada empíricamente por un método de justificación llamado *equilibrio reflexivo* que conjuga los principios formales y universales de la justicia con las circunstancias y la realización contextual de la misma.

³¹ *Ibid.*, pp. 578-579

Sandel califica a Rawls de poco claro en su consideración de la *posición original*.

Creo que si el método del *equilibrio reflexivo* opera con la simetría que Rawls le adscribe, entonces la *posición original* debe producir no sólo una teoría moral sino también una antropología filosófica y, efectivamente -según mi propia consideración- lo hace: produce una concepción del hombre, del sujeto, una antropología filosófica. Esto es precisamente lo que se sostiene en el capítulo segundo de esta investigación; ahí se ha intentado encontrar las características y la descripción del hombre, del sujeto de la teoría rawlsiana. Entre otras características del sujeto moral está la pluralidad, y el conocimiento de las bases de ella es anterior a la experiencia, mientras que el conocimiento de las bases de la unidad o cooperación solamente puede venir de la luz de la experiencia. Me parece que esta cuestión intenta invalidar al sujeto rawlsiano al considerarlo como un sujeto cerrado e individualista. Este es uno de los puntos en que Rawls ha sido duramente cuestionado por los teóricos comunitaristas entre los que Sandel es el más acérrimo crítico, pues insiste en que, a pesar de un individualismo manifiesto, Rawls tiende constantemente a sostener pretensiones de comunidad. Afirma que el *self* rawlsiano no es sólo un sujeto de posesión sino un sujeto antecedentemente individuado, que permanece separado de los intereses que tiene. Sin embargo, esto no coincide con lo que Rawls afirma en el

"Constructivismo Kantiano en la teoría moral", más bien lo contradice cuando incluye el ámbito de lo fáctico, de la praxis social:

"[...] una doctrina kantiana ensambla el contenido de la justicia con una determinada concepción de la persona; y esta concepción considera a las personas como libres e iguales, como capaces de actuar tanto razonable como racionalmente, y, por consiguiente, como capaces de participar en una cooperación social entre personas así concebidas. Al dirigirse a la cultura pública de una sociedad democrática...[...] la tarea social práctica es primaria".³²

Sandel afirma que si los valores y fines de la persona en Rawls son siempre atributos y nunca constitutivos del sujeto *self*, entonces un sentido de comunidad es igualmente sólo un atributo y nunca un constitutivo de una sociedad bien ordenada. Si el sujeto es anterior a sus metas, entonces una sociedad bien ordenada definida por la justicia también es anterior a las metas, ya sean comunitarias o de cualquier otra índole que sus miembros profesen. Sin embargo y a pesar de estas afirmaciones tan categóricas, en "Constructivismo kantiano en la teoría moral" Rawls resuelve muy bien esta cuestión con la introducción de lo *razonable* que orienta a esta persona a la cooperación, ya no sólo a la participación, como señalaba en *Teoría de la Justicia*. Es importante considerar

³² John Rawls. "Constructivismo kantiano en la teoría moral", *op.cit.*, p.140

a tal sujeto como persona moral con sus facultades, la del sentido de la justicia y la de la capacidad de tener una teoría del bien.

2.1 ¿Individualismo, comunidad o un sujeto cooperante?

Como Nagel³³ y Fisk³⁴, Sandel considera que en la *posición original* están contenidas vías fuertemente individualistas, reforzadas por la presuposición motivacional del mutuo desinterés y la ausencia de envidia. También afirman que la *posición original* parece presuponer no sólo una teoría neutral del bien, sino una concepción liberal, individualista, de acuerdo con la cual el mejor deseo hacia alguien es el que nada le impida perseguir su propio camino. Si esto se cumple, no habrá nada que interfiera en los derechos de los otros³⁵. Aunque no de manera absoluta, esto puede aceptarse, porque el profesor de Harvard, pese a mantener algunos presupuestos de corte liberal, no muestra una postura cerrada ni oclusa, pues intenta puntualizar, componer y combinar esa posición. Ejemplo claro de esto es el momento en que habla del concepto de persona, como persona moral³⁶, ahí puede apreciarse que ya no habla de individuo sino que su planteamiento va más allá de una concepción pobre y cerrada, pues es una concepción más completa y rica al considerar a la persona con capacidades para

³³ Thomas Nagel. "Rawls on Justice", en Norman Daniels (ed.) *Reading Rawls. Critical Studies of A theory of Justice*, Blackwell, Oxford, 1978, p.1

³⁴ Milton Fisk. "History and Reason in Rawls' moral theory", *op.cit.*, p.53

³⁵ *Ibid.*, pp.9-10

³⁶ *Cfr.*, John Rawls. *Political Liberalism*, pp. 47-54

elaborar y elegir principios de justicia y optar por variados bienes que pueden lograrse en comunidad, es decir, como un logro compartido. Lo *racional* ya no se impone más de manera absoluta, ya que tiene que relacionarse necesariamente con lo *razonable* que va adquiriendo cada vez más peso en su teoría.

Rawls insiste en que la suya no es una doctrina individualista, como lo supone la objeción empirista; afirma que es necesario entender correctamente el término "desinterés mutuo" y cuando ello sucede, la objeción se desvanecerá³⁷. Además, Rawls afirma que la justicia como equidad no defiende una sociedad privada como un ideal³⁸, ni presupone motivaciones egoístas³⁹, ni se opone a valores comunitarios. Por eso, señala que a pesar de que en la *posición original* las personas aparecen como individuos, ello no es obstáculo para explicar el más alto orden de sentimientos morales que sirven para ligar una comunidad de personas juntas⁴⁰.

En varias ocasiones, Michael Sandel menciona que la dimensión intersubjetiva se introduce en el proyecto individualista de Rawls, individualismo que la teoría del contrato no puede evitar. Esta intersubjetividad produce una variación en el proyecto individualista; modifica no sólo a su teoría sino también la valoración que de ella se realice, porque proporciona mayores complicaciones que una posición cerrada e inamovible.

³⁷ Cfr., John Rawls. *A theory of Justice*, p.584

³⁸ *Ibid.*, p. 522

³⁹ *Ibid.*, p. 129

⁴⁰ *Ibid.*, p. 192

Un liberalismo como el rawlsiano que posee ciertas coloraciones que representan la gradación de las características propias de tal corriente no resulta tan fácil blanco de crítica.

La interrogante de Sandel parece ser la siguiente: ¿cómo puede darse el salto de la individualidad a la comunidad, cuando aquélla es constitutiva del ser y ésta no lo es en la identidad del sujeto como tal, pues es algo subordinado? La pretensión de la primacía de la justicia proviene de la afirmación de Rawls acerca de la unidad esencial del sujeto que está dada por el concepto de lo correcto⁴¹. La comunidad estará considerada dentro de lo definido por la justicia. Sandel razona así: los valores y las metas de las personas son atributos y nunca constitutivos del sujeto, entonces el sentido de comunidad es sólo un atributo y nunca un constitutivo de una sociedad bien ordenada. Si el sujeto es anterior a las metas que él señala, entonces una sociedad bien ordenada, definida por la justicia, es anterior a las metas, ya sean comunitarias o de otro tipo, reconocidas por los miembros de dicha comunidad⁴².

En los últimos capítulos de *Liberalism and the limits of Justice*, Sandel argumenta que la concepción rawlsiana de la persona no puede sostener su teoría de la justicia. Esta crítica es válida pero sólo si se refiere a *Teoría de la Justicia*; no es aceptable en el caso del "Constructivismo kantiano en la teoría

⁴¹ *Ibid.*, p. 563

⁴² Michael Sandel. *op. cit.*, p.64

moral" ni tampoco en *Political Liberalism*, en donde la concepción es completada y matizada y evade las fuertes acusaciones de gran cantidad de críticos.

Sandel sostiene que el sujeto rawlsiano, al ser tan pobre de características empíricas⁴³, al ser un sujeto carente de algo constitutivo, no es sujeto de merecimiento⁴⁴. Este tema del merecimiento, está considerado ampliamente en un capítulo cuyo título describe claramente los puntos de discusión con Rawls: "Posesión, merecimiento y justicia distributiva"⁴⁵. En este apartado analiza los temas que se orientan hacia las problemáticas sobre la distribución justa -tan preocupante para Rawls- y que se introducen al considerar el segundo principio de justicia sustentado, el de la igualdad.

De este modo y según el argumento de Sandel, la arbitrariedad en la teoría del sujeto de Rawls, surge cuando éste le quita a aquel sus atributos y posesiones como persona individual, de donde resulta un *self* muy disminuido de características empíricamente identificables, y que se disuelve en la abstracción. Sandel afirma que la persona desaparece y sólo los atributos permanecen; por ello, la noción de un sujeto más amplio de posesión reconstruye a la persona y restaura sus poderes. Justamente esto es lo que Rawls pretende en su segunda etapa y lo que Sandel no considera.

⁴³ Seríamos, según Sandel sujetos aislados, desencarnados. De nuevo la objeción a la crítica: Sandel tiene razón, pero después hay un tránsito, propiciado por los bienes primarios y por lo *razonable*, hacia una postura de un sujeto ya no tan cerrado ni tan desnudo como el que fuera criticado.

⁴⁴ No es sujeto de merecimiento no por esa razón sino porque como lo plantea claramente Rawls en *Una Teoría de la Justicia*, su teoría no es meritocrática ya que la justicia no está sujeta al cálculo social.

⁴⁵ Michael Sandel, *op.cit.*, pp.66-103

2.2 Contractualismo: ¿cimientos para un sujeto cerrado?

En cuanto a la teoría rawlsiana del contrato, Sandel afirma que posee características doblemente hipotéticas, ya que imagina un evento que nunca pasó y considera un tipo de seres que nunca realmente existieron. Esta es la misma crítica de Ronald Dworkin,⁴⁶ cuando afirma que un contrato hipotético no es una pálida forma de un contrato actual, sino que no es un contrato en absoluto, como se explicará más adelante.

El desarrollo de la crítica de Sandel se basa de nuevo en su consideración del sujeto rawlsiano como desencarnado, desposeído, desnudo de características constitutivas, sin ningún merecimiento, sujetos dependientes totalmente de los prospectos de vida sobre los derechos y oportunidades que las instituciones de justicia les puedan dar⁴⁷. Censura y cuestiona este punto cuando afirma que, sin una consideración de un sujeto de posesión más amplio, tal como la noción de las ventajas comunes que Rawls parece necesitar, no hay una razón obvia de por qué estas ventajas deberían ser hechas para servir a fines sociales generales más que a los individuales. Sandel afirma que esto debe ser visto al contrario, es decir, en la ausencia de un sujeto más amplio de posesión, como el

⁴⁶ Cfr., Ronald Dworkin. *Los Derechos en Serio*. Ed. Planeta- De Agostini, S.A., Barcelona, 1993, pp.257-275. Por ello Dworkin se pregunta: ¿cómo justificar los principios que produce si es un contrato hipotético? Esta crítica se considerará más adelante.

⁴⁷ Sandel. *op.cit.*, p.139

de Rawls, el hecho de ver las habilidades y los dotes de los sujetos como meros instrumentos para un propósito social más amplio es usar a dichos sujetos como medios para los fines de otros. Esto, me parece, es violar un presupuesto moral kantiano y rawlsiano. Sandel asevera que Rawls parece asumir el hecho de que una vez que los derechos de los individuos están negociados, en el contrato inicial, la pretensión social predomina sin ninguna consideración. Evidentemente, Rawls maneja la cuestión de otra manera y con un sentido diferente del que Sandel le da, pues cuando el primero habla de los esquemas distributivos, siempre refiere su pensamiento a un interés común y para servir a fines sociales⁴⁸. Con esto, Sandel pretende demostrar que, -con base en la ilustración práctica-, la justicia en la ética deontológica, requiere una noción de comunidad para su coherencia. De este modo lo reconoce Rawls y de ahí su preocupación por esa comunidad y su incursión en su teoría.

Sandel dice que Rawls cree que puede ofrecer una teoría de la comunidad mayor que en cualquier teoría individualista, porque el contenido de las motivaciones se deja abierto; así, es posible suponer que los individuos pueden perseguir tanto metas sociales y comunitarias como privadas, especialmente en una sociedad gobernada por un esquema de reciprocidad. Sandel interpreta esta cuestión en términos instrumentales, es decir, la consecución de los fines comunitarios sólo para el logro del bien personal, de tal

⁴⁸ John Rawls. *A Theory of Justice*, p.311 y p.313

modo que la comunidad se convierte en un medio para los fines particulares, que son compartidos y tienen una visión de cooperación. Considera que lo comunitario no es constitutivo de la identidad del sujeto, sino más bien un atributo, y por ello permanecen los intereses individualistas, sin que haya un sentido fuerte de comunidad. Sandel pone en duda la concepción rawlsiana de intersubjetividad, pues sostiene que puede parecer una metáfora. Además sostiene que cuando se habla de asociación y de cooperación, se presupone la pluralidad antecedente de aquellos que se juntan para asociarse y cooperar. Esta crítica es la censura obligada en contra del liberalismo, y resulta acertado si sólo se considerara lo *racional* como la obtención de medios para fines, que sólo busca el bien propio. Sin embargo, nuevamente es indispensable considerar, además de este punto, lo *razonable*, ya que por medio de esto se intenta el logro común por lo común, a través de la cooperación. La crítica de Sandel a Rawls se orienta sólo a la primera obra de éste y por ello resulta sesgada hacia un punto, sin considerar el otro.

Entonces, según Sandel, Rawls cae en un error similar al del utilitarismo, que fuera uno de los blancos principales de las críticas del mismo Rawls. Por ello, a lo largo de todo su trabajo tratará de eliminar este problema, sobre todo con la incursión del concepto de desinterés mutuo. Sin embargo, Sandel afirma que si el utilitarismo falla al tomar seriamente la distinción entre las personas, la justicia como equidad también falla al tomar del mismo modo su

comunitariedad, una vez fijado el "self" definitivamente con anterioridad, habiendo relegado dicha comunitariedad a un aspecto del bien, y dejando a éste a una mera contingencia, a un producto de los deseos indiscriminados. Por ello, según Sandel, la justicia como equidad gana para la deontología una falsa victoria⁴⁹.

Es evidente que la consideración de la comunidad no puede identificarse con la que sostienen los comunitaristas, que parece tener a veces un carácter, como se dijo, integracionista; este extremo es tan peligroso como el otro. Sin necesidad de ahondar en las consideraciones de los comunitaristas en sus teorías, es posible apreciar que la comunidad propuesta por Rawls tiene un carácter diferente.

Parece que, a pesar de las explicaciones que Rawls da para clarificar las problemáticas atribuidas por Sandel a su teoría, pesa más el hecho de que Rawls es un liberal, y por ello, por más que trate de dar salida y solución a los errores que este esquema encierra, Sandel no se lo permitirá.

2.3 Precisiones

Para resumir los argumentos principales de la crítica de Sandel, deben considerarse tres puntos que representan la crítica al liberalismo rawlsiano:

- Las pretensiones de la justicia son absolutas y universales.

⁴⁹ Sandel. *op.cit.*, p.174

- No existe un conocimiento entre los individuos como para compartir fines comunes.

- El individuo puede definir su identidad personal, independiente de fines socialmente dados.

Por lo anterior Sandel concluye: Rawls debería cambiar de una política de derechos a una política del bien común.

De hecho, la lógica de Sandel manifiesta los límites de la justicia liberal, sin embargo, no posee un argumento general que dé razón de sus conclusiones en el sentido de que los derechos liberales son indefendibles. El argumento general que pretende construir Sandel se presentaría de la siguiente manera⁵⁰:

1.- Aceptar una política basada en los derechos implica creer que la justicia debería tener prioridad absoluta sobre todos nuestros fines particulares y nuestra concepción de bien.

2.- Aceptar la prioridad de la justicia ante la propia concepción del bien supone creer que nuestras identidades pueden ser establecidas anteriormente al bien, pues si no fuera así nuestra concepción del bien estaría comprendida en la de la justicia.

3.-Puesto que nuestras concepciones del bien, constituyen las identidades de los sujetos, la justicia no puede ser anterior. Entonces, no puede

⁵⁰ Cfr. Amy Gutman. "Comunitarian Critics of Liberalism" en *Philosophy & Public Affairs*. Vol.14, no. 3, Summer 1985, p.311, en una nota al pie de página.

creerse consistentemente en la política de los derechos. Cada paso en este argumento parece ser sospechoso porque:

a) Puede aceptarse la política de los derechos no porque la justicia sea anterior al bien, sino porque la propia búsqueda del bien requiere a la sociedad para proteger el derecho a ciertos bienes y libertades básicas.

b) La justicia puede ser anterior al bien no sólo porque seamos individuados con anterioridad, sino porque el dar prioridad a la justicia podría ser el camino más justo de compartir los bienes de los ciudadanos con gente que no acepta nuestra concepción de bien.

c) Probablemente nuestras identidades no están constituidas -al menos no exclusivamente- por nuestra concepción del bien; si así fuera, no podría preguntarse inteligentemente, por ejemplo el tipo de persona que se desea llegar a ser pues así se refleja una búsqueda de identidad. Si, por el contrario, asumimos por definición que nuestras identidades están constituidas por nuestro bien, entonces debemos considerar nuestro sentido de justicia como parte de nuestras identidades. El compromiso de tratar a los otros como iguales, y, como consecuencia el respetar, por ejemplo, su libertad de religión, es justo y parte elemental de la propia identidad.

Entre los principios de la justicia, se encuentra el concepto de la persona, un ideal de ésta, y el papel del punto arquimédico es precisamente juzgar la estructura básica de la sociedad. Sin embargo, considerar estos pasajes

en el sentido de que los ámbitos de la justicia pueden ser no contingentes, refleja una interpretación errónea de lo que Rawls pretende en su explicación del punto arquimédico, en cuanto a la naturaleza de la justificación, por ello lo presenta en el "Constructivismo kantiano como teoría moral"⁵¹.

En referencia a esto, Amy Gutman dice:

"[...] Alguien podría *razonablemente* argumentar que no es sino hasta 'Las Lecturas de Dewey'⁵² en donde Rawls consistente y claramente defiende la posición sobre la justificación que yo le atribuyo. Si Sandel hubiera dirigido su crítica sólo en contra de *Una Teoría de la Justicia*, su interpretación hubiera sido más creíble. Pero todavía no ha podido sustentar su reclamo central de que los principios y el liberalismo de Rawls más generalmente deben descansar en terrenos metaéticos implausibles"⁵³.

Rawls afirma que la justicia como equidad establece un punto arquimédico sin invocar a consideraciones a priori⁵⁴, y no está a merced de los deseos e intereses de las personas; para ello se establece el punto arquimédico. Se requiere una abstracción de los intereses particulares, no de los compartidos. Tanto la *posición original* con su *velo de la ignorancia* como la "teoría delgada del

⁵¹ "Lectures on Dewey" *The Journal of Philosophy*, 77, no.9, sept, 1980, pp.515-572

⁵² En español se conocen esas conferencias en homenaje a Dewey como las hemos venido llamando, y como se les conoce en español: "Constructivismo kantiano en la teoría moral"

⁵³ Cfr. "Communitarian Critics of Liberalism", *op. cit.*, p.312

⁵⁴ Cfr. *A Theory of Justice*, p.261 y "Dewey Lectures", pp.564-567

bien⁵⁵ impiden la confianza no sólo en las preferencias y deseos, sino también en las consideraciones a priori y en el razonamiento acerca de la justicia. De este modo, los principios resultantes de la justicia se relacionan con cuestiones contingentes; el hecho de compartir algunos intereses o algunos bienes primarios como el ingreso y el autorrespeto, pero no otros como la religión o los modos particulares de vida de las diferentes familias, o la valoración de la libertad de escoger una vida buena, o al menos la libertad de tener imposiciones por una autoridad política. Si no se hace así -concluye Rawls-, entonces, no se aceptan las restricciones que impone la *posición original*.

Gutman afirma que Sandel, en lugar de tratar de demostrar que Rawls podría estar equivocado acerca de nuestras convicciones más firmes o lo que es más *razonable* para nosotros -y quizá si lo hiciera tendría más éxito-, hace la crítica ya señalada que parece impropio. La mayor meta de la justicia liberal de Rawls es encontrar principios apropiados para una sociedad en la que la gente esté en desacuerdo con diferentes cuestiones, incluyendo las metafísicas, como la naturaleza de la identidad personal. Por ello, la justicia como equidad no provee una moralidad comprensiva, ni regula nuestras vidas completas sino sólo las instituciones sociales, y si lo hace no es para expresar nuestros más profundos

⁵⁵ La connotación de 'teoría delgada del bien' resulta de la traducción mía, textual, de la edición en inglés en donde Rawls habla de 'thin theory of the good' en *A theory of Justice*, p.397; mientras que la traducción de la edición en español lo traduce como 'teoría específica del bien' en *Teoría de la Justicia*, p.439. Me parece que resulta más apropiado respetar el término en inglés ya que la traducción del texto en español provoca confusión, distorsionando el sentido originario que le da Rawls. Él le llama "Teoría delgada del bien", porque en realidad sí presenta la existencia de una teoría del bien, pero es, efectivamente, muy delgada.

autoentendimientos, sino porque representa la manera más justa de vida posible para una sociedad plural. Esta consideración es uno de los puntos de mayor riqueza del liberalismo de Rawls y ninguna de las críticas que se le hagan al respecto pueden refutar o mermar la riqueza y el valor que tiene.

3. JUSTICIA RAWLSIANA

Rawls no absolutiza su teoría de la justicia como equidad, porque, como lo dice claramente en *Una Teoría de la Justicia*⁵⁶ y en "El constructivismo Kantiano en la teoría moral"⁵⁷, la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. Porque subraya *Una*, no afirma que lo sea en todas las sociedades, sino sólo en las democráticas la prioridad de la justicia se obtiene absolutamente en aquellas sociedades en las que la gente no va de acuerdo con los bienes de su vida, y considera su libertad de escoger una vida buena y un importante bien. Tampoco asume que la identidad humana sea totalmente independiente de fines y relaciones con los otros para concluir que la justicia siempre debe dominar nuestra lealtad moral.

La justicia deontológica puede reconocer la prioridad condicional de la justicia sin que esto signifique que debe abrazar la "metaética deontológica" o

⁵⁶ Cfr. John Rawls. *A Theory of Justice*, p.3

⁵⁷ Cfr. John Rawls. "Constructivismo kantiano en la teoría moral" pp.139ss

empalmarla en una teleología. Por eso, Amy Gutman afirma que Sandel ha fallado al mostrar que las fundamentaciones de los derechos están equivocadas.⁵⁸

La conclusión a la que llega Sandel afirma que hay que rechazar la prioridad de la justicia como virtud principal y no aceptar la defensa de los derechos individuales, para volver a una política basada en un orden moral común. Su conclusión reposa en un equívoco, porque Rawls sí distingue entre el bien común moral y el bien común político. Si esta prioridad del derecho sobre el bien sólo es posible en determinados tipos de sociedad, con instituciones específicas, y básicamente con una comunidad política, es decir, por un tipo de gobierno definido por bienes políticos que pone en acción: si así fuera lo anterior, esto no significa que en toda comunidad exista. Rawls añade esta idea en los artículos y textos subsecuentes a su obra capital; por eso es que en este aspecto se le ha cuestionado que la prioridad de la justicia no pueda ser absoluta. Si bien este concepto de justicia de Rawls puede referirse como formal, ello no quiere decir que sea formalista de igual modo que -como diría Muguerza, con respecto de la ética kantiana- es, según él,

“[...]formal porque los contenidos de lo que quiere decir ‘tomar al hombre como fin y no tan sólo como un medio’ es algo que varía sociohistóricamente...; [...]pero no es una ética formalista porque no se desinteresa de los contenidos materiales

⁵⁸ Cfr. “Comunitarian Critics of Liberalism”, *op.cit.*, p.314

de lo moral y, por lo pronto, de ese contenido fundamental de toda ética que es la dignidad humana"⁵⁹.

Por otro lado, este liberalismo defiende y propugna por el pluralismo como característica del mundo contemporáneo, en el que hay una diversidad enorme de concepciones de vida, de fines y bienes, y ante lo cual no queda más que aceptar la tolerancia y la pluralidad de visiones. Parece, pues, innegable el logro que tiene el liberalismo de Rawls en este renglón; por lo tanto, en gran parte es innaceptable la crítica que se le ha hecho en este sentido.

4. CONTRATO HIPOTÉTICO: ¿UN VERDADERO CONTRATO?

Es importante hacer otro alto en la teoría rawlsiana del contrato ya considerado desde la perspectiva crítica de Sandel. Aquí mencionaremos brevemente la postura ya anunciada de Ronald Dworkin, quien refuta el contrato de carácter hipotético de Rawls, ya que afirma que no es un contrato en lo absoluto. Por ello, se pregunta cómo es posible justificar los principios producidos si no es más que un contrato hipotético. La *posición original* se parece a la congregación imaginaria de las teorías clásicas del contrato. Sin embargo, según Dworkin, la *posición original* difiere de esas teorías en su descripción de las

⁵⁹ Javier Muguerza. "Kant y el sueño de la razón", citado por León Olivé. "Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo", en León Olivé y Luis Villoro, *Op.cit.*, p.147

"partes", hombres y mujeres, con características ordinarias pero ignorantes temporalmente de tales características de su personalidad; deben ponerse de acuerdo sobre un contrato antes de que su autoprotección retorne. Dworkin muestra su desacuerdo sobre la *posición original*, ya que en ella inevitablemente se escogen los dos principios que, -además-, son conservadores, por lo cual serían escogidos por personas conservadoras y no por apostadores naturales. Según Dworkin el argumento considera a la *posición original* del mismo modo que el utilizado en una partida de cartas:

"[...]debe ser un recurso para llamar la atención sobre algún argumento que sostiene independientemente la equidad de los dos principios; un argumento que no se apoya en la falsa premisa de que un contrato hipotético tenga alguna diluida fuerza de obligación. ¿Qué otro argumento hay? Se podría decir que la *posición original* demuestra que los dos principios favorecen los mejores intereses de todos los miembros de cualquier comunidad política, y que por esa razón es equitativo gobernar de acuerdo con ellos"⁶⁰.

El problema, dice Dworkin, está en cómo demostrar que los dos principios favorecen el interés de todos, y cómo se lograría esto en la *posición original*. Sostiene que el interés inicial de alguna de las partes está determinado

⁶⁰ Ronald Dworkin. *Los derechos en serio*, p.237

por ciertas circunstancias en que se formula y no es equitativo cuando se dan otras. Así, si alguien en la *posición original* no conoce sus intereses particulares, no puede negociar tratando de favorecerlos. Y señala:

“Si Rawls pudiera demostrar que, una vez dejados de lado principios tan evidentemente injustos, llegar a un acuerdo sobre sus dos principios sería lo mejor para los intereses de todos, eso constituiría, en efecto un argumento en defensa de los dos principios”⁶¹.

Sin embargo, Dworkin subraya que el interés de los hombres puestos en la *posición original* es diferente del de los hombres en otro momento, y eso no es válido. La ignorancia de los hombres de Rawls, dice Dworkin, afecta a sus cálculos de interés propio; sostiene que esos principios de carácter conservador serían lo únicos que elegirían *racionalmente* los hombres guiados por su propio interés. Sin embargo -comenta Dworkin-, aquellos que tuvieran algún tipo de talento querrían sacar ventaja de su situación.

Dworkin dice que ese contrato no es tal, puesto que las partes no conocen las razones por las que estuvieron de acuerdo en el momento del contrato; entonces, no pueden funcionar si se cambian las circunstancias. Incluso suponiendo que se aceptaran a través del *equilibrio reflexivo* los principios, “no está

⁶¹ *Ibid.*, p.239

claro por qué necesitamos la *posición original* como suplemento de los dos principios del lado teórico de la balanza⁶².

La respuesta que daría Rawls es que esa *posición original* es específica y declaradamente hipotética, que precisamente gracias al *velo de la ignorancia* es fundamental el desconocimiento de las especificidades futuras para garantizar la imparcialidad y la equidad. Precisamente porque los individuos no saben cómo van a quedar en dicha sociedad, prefieren elegir los principios que consideran racionalmente más justos estando ubicados en cualquier situación.

Otra vertiente de la crítica de Dworkin a Rawls se orienta hacia la prioridad que éste da al principio de la libertad, ya que sostiene que es el de igualdad el que tiene primacía⁶³; no me detendré en este punto.

5. UNA POSTURA ARISTOTÉLICA

Otro crítico al que se enfrenta la teoría de Rawls es Alasdair MacIntyre. En su libro *After Virtue*⁶⁴, aunque de hecho no es directamente un ataque al pensamiento liberal, como en el caso de Sandel y su texto ya mencionado y trabajado, el autor relaciona el pensamiento neoaristotélico con

⁶² *Ibid.*, p.242

⁶³ Ronald Dworkin. "Liberal Community", *op.cit.*

⁶⁴ Alasdair MacIntyre. *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984

cuestiones de la ética contemporánea. Con ello invalida las tesis políticas del pensamiento liberal y, consecuentemente, la afirmación del pensamiento comunitario. Para este crítico, el pensamiento liberal de Rawls no es válido, pues para que haya ética presupone la existencia de una teoría del bien; si no hay ética, no puede haber una política, ni una teoría de la justicia. MacIntyre entiende este bien como unido a una práctica, y la articulación de prácticas es la que otorga carácter moral a la sociedad. Esta postura, como afirma Carlos Thiebaut, no está muy lejos de un neohegelianismo "que acentúa la importancia de las esferas intermedias -las corporaciones e instituciones- que juegan en el espacio abierto entre individuo y Estado"⁶⁵.

MacIntyre critica a Rawls su negación del merecimiento⁶⁶ y porque además considera que su liberalismo carece de toda fundamentación. Según él, esta teoría no puede fundarse en el único tipo de vida social que provee una base para juicios morales y ve al hombre como poseedor de una esencia definitoria de su verdadero fin⁶⁷. Para MacIntyre, los liberales deben afirmar una falsa certeza para sus principios, o bien admitir que la moralidad es meramente una cuestión de opinión individual, y, por lo tanto, no es moralidad. Afirma que se ha llegado a condiciones sociales poco viables, en las que nuestro vocabulario moral -el de los derechos y del bien común- están en grave desorden, por lo cual se ha perdido

⁶⁵ Carlos Thiebaut. "De nuevo criticando al liberalismo" en *op.cit.*, p.151

⁶⁶ Alasdair MacIntyre. *op.cit.*, pp.232-233

⁶⁷ *Ibid.*, p.52

la propia comprensión, teórica y práctica. Para demostrarlo, recorre la historia moral, desde la Grecia de Homero hasta nuestros días. En este punto señala que existe una incoherencia al interior del liberalismo. Por esta razón, elige a Aristóteles y así acepta una concepción política definida por la virtud⁶⁸.

MacIntyre opina que las fundamentaciones del liberalismo son equivocadas, y cuando afirma que no hay derechos, irónicamente deja ver que tal aseveración es tan válida como la de que las brujas no existen (la mejor razón para afirmar que no hay derechos es la que permite afirmar que no hay brujas)⁶⁹. Todo intento de presentar buenas razones que den crédito a tales derechos ha fallado. Creer en derechos es un modo de regular y regir de un modo deseable nuestra conducta hacia los otros⁷⁰.

Por otra parte, MacIntyre se remite a la historia para demostrar que debemos desistir de continuar creyendo en los derechos.

Según MacIntyre, en una visión contextualista es razonable creer en los derechos humanos, que se refieren a muchas de las prácticas que se aceptan más ampliamente de la sociedad, tales como igualdad de oportunidades, de educación, opciones de estudio abiertas a los talentos, así como el trato que se le da a las personas como agentes relativamente autónomos. Si existe compromiso por mantener tales prácticas, entonces, dice MacIntyre, igualmente existirá para

⁶⁸ *Ibid.*, pp.49, 103-113, 238-245

⁶⁹ *Ibid.*, p.67

⁷⁰ *Idem*

defender los derechos humanos. Presenta esta argumentación junto con la defensa contextualista de la virtud aristotélica, en donde cada vida humana tiene un *telos* específico. Cada persona tiene roles dados, que definen totalmente su identidad. Esto que afirma MacIntyre no tiene por qué contraponerse con la postura rawlsiana; puede conjugarse con ella, según se concluirá en el último capítulo de esta investigación. Aristóteles y Kant pueden conjugarse de manera complementaria, ya que los errores en los que una postura caiga pueden ser salvados por la otra, logrando así una posición más rica que las dos precedentes.

Si la validación de las creencias morales depende de sostener prácticas sociales, entonces hay razón para creer más en una política liberal de los derechos que en una política aristotélica del bien común. En efecto, en una sociedad aristotélica el bien particular de cada quien tiene que serlo para aquel que posee tales roles; el problema es que *de facto* ninguno de esos roles tienen el mismo bien social, y por ello, con base en lo que afirma MacIntyre⁷¹ y Sandel⁷², lo que es bueno para una persona debe serlo para otra con características muy específicas, en un medio diferente, a veces cerrado, hostil o racista. En este caso, más que preguntarse por la identidad propia, quién soy yo -como lo decía Sandel-, el cuestionamiento será qué fines debo perseguir. Parece que la dificultad que se presenta para el método aristotélico de cómo descubrir un bien, por investigación en el significado social de los roles, no ayuda mayormente en una sociedad en

⁷¹ *Ibid.*, pp.204-205

⁷² Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice.*, p.179

donde la mayoría de éstos no están adheridos a un bien único, aunque sea posible encontrarlo unido a algún rol social. Sin embargo, me parece que no puede decirse que los roles determinen el propio bien sin precisar que frecuentemente se escogen roles porque en ellos está siempre un bien. Para MacIntyre, no obstante, el hecho de que existan prácticas sociales no es una condición suficiente ni necesaria para creer más en los derechos liberales que en la virtud aristotélica.

Si ambas críticas -la de Sandel y la de MacIntyre- tienen éxito al minar los derechos liberales, es porque ninguna considera con exactitud sus fundamentaciones; por un lado, el primero les adjudica fundamentos que no tiene, mientras el segundo niega al liberalismo fundamentaciones que no debe poseer. Para Amy Gutman⁷³ ambos críticos equivocan el método interpretativo que utilizan, porque dan un universo moral en términos dualistas, a saber: a) o la identidad es independiente de los fines y deja al individuo totalmente libre de escoger planes de vida; o los fines están constituidos por la comunidad y dejan al individuo totalmente inhabilitado; b) o la justicia tiene absoluta prioridad sobre el bien; o el bien toma el lugar de la justicia; c) o la justicia debe ser independiente de todas las particularidades históricas y sociales; o la virtud debe depender completamente de las prácticas sociales, particulares de cada sociedad.

⁷³ Cfr. Amy Gutman. "Communitarian Critics of Liberalism" en *op.cit.*

En este sentido, los críticos mal favor le hacen tanto a los valores liberales como a los comunitarios.

En la interpretación de la filosofía moderna de MacIntyre, el mundo moral se divide en una serie de dualismos. En su libro *After Virtue*⁷⁴, afirma que el proyecto de la filosofía moderna ha sido convertir a los hombres egoístas en altruistas, lo cual no sucedía en la filosofía aristotélica, ya que la educación en la virtud enseña que el bien de una persona es uno y el mismo que el de aquellos otros que forman parte de la comunidad. Parecería, pues, que el dilema real del liberalismo moderno no es el hecho que la gente sea por naturaleza egoísta, sino el desacuerdo existente entre esta gente acerca de la naturaleza de la vida buena. Estos problemas, afirma, surgen en cualquier visión aristotélica sofisticada.

En lugar de que los críticos descalificaran el pensamiento liberal, sería mucho más atractivo que intentaran sustituir los valores liberales y, en lugar de dicotomizar, trataran de conjuntar y articular ambos pensamientos. Por eso, el reto de más valor al que se enfrentan los críticos comunitarios es el de mejorar la justicia liberal en lugar de abolirla.

⁷⁴ Cfr. MacIntyre. *op.cit.*, pp.212-213

6. ATOMISMO VERSUS COMUNITARISMO

Charles Taylor, otro crítico comunitario, también somete a Rawls y sus posturas liberales a severas censuras, tanto en su libro *Sources of the Self*⁷⁵ como en *Philosophy and the Human Sciences*⁷⁶, principalmente en el capítulo siete del segundo volumen, titulado "Atomism". En *Sources of the Self* afirma:

"[...]Gran cantidad de la filosofía moral contemporánea, particularmente, pero no solamente en el mundo de habla inglesa, ha dado tal enfoque angosto a la moralidad [...] Esta filosofía moral ha tendido a enfocarse sobre lo que es correcto hacer, más que sobre lo que es bueno ser, al defender el contenido de la obligación más que la naturaleza de la vida buena; y esto no deja un lugar conceptual para una noción en el bien como el objeto de nuestro amor o lealtad..."⁷⁷.

De esta manera, afirma Taylor, el liberalismo "muestra una visión truncada de la moralidad"⁷⁸. En este punto, el crítico canadiense se refiere a las filosofías deontológicas representadas en la filosofía contemporánea principalmente por John Rawls y por Robert Nozick, quienes a pesar de tener

⁷⁵ Charles Taylor. *Sources of the Self*. Harvard University Press, 1989

⁷⁶ Charles Taylor. *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge University Press, 1990

⁷⁷ Charles Taylor. *Sources of the Self*, p.3

⁷⁸ *Idem*

puntos en común, tienen serias divergencias. Su enfrentamiento directo y abierto, así como su crítica se encuentran en el artículo "Atomism"⁷⁹. Aquí el liberalismo es fuertemente criticado por Taylor, quien utiliza el término "atomismo", con una connotación muy específica, en sentido amplio y para caracterizar las doctrinas del contrato social, surgidas en el siglo diecisiete, y las doctrinas sucesoras, que pueden no haber hecho uso de la noción del contrato social. Sin embargo, ellas heredaron una visión de la sociedad como constituida por individuos para el cumplimiento de fines, los cuales eran primariamente individuales⁸⁰. Añade:

"[...]El atomismo representa una visión acerca de la naturaleza humana y de las condiciones las cuales (entre otras cosas), hace una doctrina de la primacía de los derechos, plausible⁸¹".

Así, incluye también bajo ese nombre tanto a las teorías contemporáneas que retoman la teoría del contrato social, como las que tratan de defender en algún sentido la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad o bien presentan una visión instrumental de ella. También llama doctrinas atomistas a las que se cobijan en la revolución del siglo XVI, con un discurso normativo asociado a los nombres de Hobbes y Locke; respecto de ellos dice:

⁷⁹ Cfr. Charles Taylor. "Atomism", *Philosophy and Human Sciences*

⁸⁰ *Ibid.*, p.187

⁸¹ *Ibid.*, p.189

"[...]esos escritores y otros que presentaban visiones del contrato social, nos han dejado un legado del pensamiento político, en donde la noción de los derechos juega una parte central en la justificación de las estructuras políticas y la acción⁸²".

Para Taylor, la visión liberal del sujeto es atomística ya que, según dice, sustenta la autosuficiencia del individuo -lo que tiene como consecuencia el empobrecimiento del hombre-, en relación con la noción aristotélica del hombre como un ser eminente y fundamentalmente político; la naturaleza de éste se realiza en, para y por la sociedad. Desde su perspectiva, en esta concepción liberal se ve la destrucción de la vida pública, por lo cual advierte que sólo en la participación en una comunidad de lenguaje y de discurso mutuos puede desarrollarse la *racionalidad*; sólo de tal modo, el hombre puede ser un sujeto moral capaz de buscar el bien. De aquí su afirmación categórica de que no puede haber prioridad del derecho sobre el bien, y de lo absurdo que resulta pretender partir de la prioridad de los derechos naturales deduciendo de ellos el contexto social. El individuo, concluye Taylor, es el resultado de un largo y complejo desarrollo histórico.

En *Sources of the Self*, Charles Taylor considera importante insistir en lo que llama la condición trascendental de comprender bien nuestro propio

⁸² *Ibid.*, p.188

lenguaje que se confronta o relaciona con el lenguaje de otros. La naturaleza de nuestro lenguaje y la dependencia fundamental de nuestro pensamiento sobre él, es una interlocución en cualquiera de estas formas inescapables a nosotros. Taylor afirma que el individualismo ha traído consigo ciertas concepciones del sujeto *self* y del lenguaje, en las que han sido negadas o se han perdido de vista. La red de interlocución existente entre los sujetos en relación con los demás es la que posibilita el encuentro con la propia identidad; de ahí la importancia de la comunidad⁸³.

La crítica de Taylor al liberalismo (concretamente el de Rawls) referente a la prioridad de la teoría de la justicia, reivindica una teoría del bien (Hegel y Aristóteles), y repite los argumentos que en su momento utilizó Hegel contra Kant, ya que no puede entenderse al sujeto moral como sujeto aislado y previamente dado a los fines colectivamente definidos. Por tal razón, no cabe una concepción del sujeto al margen de sus roles sociales y políticos. Según esta concepción comunitarista, la definición está en función de los propios fines y no es posible pensar en uno mismo antes de ellos. De este modo, el pensamiento teleológico del valor y la conducta niega que la justicia y el derecho tengan sus fundamentos independientes del bien, y pretende que la teoría de la justicia es sólo una consecuencia de la teoría del valor. Así, la teoría de los derechos individuales y de la justa distribución deriva de la concepción de valores dada

⁸³ Charles Taylor. *Sources of the Self*, p.36

por una teoría de la naturaleza humana. Aunque no exactamente de este modo, Rawls postula los principios pues efectivamente valen porque en sí se buscarían; entonces, es factible la relación de la teoría deontológica con la teleológica.

Taylor critica fuertemente los formalismos éticos -básicamente utilitarismo y kantismo-, porque reducen los contrastes cualitativos que construyen nuestra sensibilidad moral, al subsumirlos en un discurso que epistemológicamente quita las diferencias, con una definición pluralista.

Taylor sostiene que el paradigma de la teoría de la primacía de los derechos humanos está en Locke y, hoy día, en Nozick;⁸⁴ uno de los puntos fundamentales de esa teoría es que no existe la obligación de pertenecer a una sociedad. Primero se realiza un contrato o acuerdo para que no se constituya como una obligación; así, se puede deducir cuándo es legítimo que él demande obediencia, con lo cual la justificación de la autoridad política debe empezar a partir de un fundamento de los derechos individuales⁸⁵. Esta posición es opuesta a la aristotélica en la que el hombre, por ser social, no es autosuficiente fuera de la polis.

La pretensión de Taylor se basa en el supuesto de vivir en sociedad como condición necesaria para el desarrollo de la racionalidad, lo cual denota sus vetas hegelianas. Taylor reclama insistentemente a las posturas que

⁸⁴ Aunque menciona a Nozick su crítica se dirige sobre todo al sujeto individualizado y la refiere al liberalismo en general, incluyendo el de Rawls; con ello incurre en un error, ya que el liberalismo rawlsiano difiere del libertarismo nozickiano.

⁸⁵ *Ibid.*, p.36

dan primacía a los derechos individuales, porque ellas al atribuir el derecho natural y no sólo el legal afirman que alguien manda nuestro respeto y de ese modo, no es posible interferir en lo que tal sujeto está haciendo. Así, según esas posturas de los derechos, ese mandato es ineludible; debe recordarse que la afirmación de un derecho está por encima de lo que es un mandato, ya que tiene antecedentes conceptuales esenciales en algunas nociones del valor moral de ciertas capacidades, sin las cuales no tendría sentido.

Existen posiciones -como la liberal- que dan absoluta y primordial importancia a la libertad de escoger el propio modo de vida. Su argumento consiste en que no es posible atribuir derechos naturales sin afirmar el valor de ciertas capacidades que sólo pueden desarrollarse en sociedad. Desde este punto de vista según Taylor, deberíamos pertenecer a una sociedad. Afirma que es incoherente tratar de atribuir derechos mientras se niega la obligación o se da a ésta la posición de un elemento opcional, que se puede contratar o no; la obligación se adquiere, es verdad, pero sólo después del acuerdo, y así se le concibe.

Taylor llega al extremo en sus críticas, cuando asevera que si se afirman los derechos hasta el punto de destruir a la sociedad, se privaría a los que vienen después de nosotros del ejercicio de esta misma capacidad o la capacidad futura de cada quien. Por ello, cuando se afirman los derechos, también se incluye el valor de ciertas capacidades; así, la afirmación correcta es una

afirmación de valor. Efectivamente, Rawls no afirma los derechos en detrimento de lo social, sino afirma que los derechos se dan y realizan sólo en una sociedad bien ordenada, en una sociedad democrática. Nuevamente la crítica tayloriana está de más, porque se sale de la teoría rawlsiana.

Es importante puntualizar algunas de las críticas que podrían hacerse a Taylor.

Primero. Creer en los derechos es un modo de regular la conducta de unos individuos con respecto de otros; es decir, los derechos individuales no deben reducirse a su significado ni deben perderse en el contexto social. En una situación real, en el mundo de la práctica, en el mundo contextual, me parece *razonable* creer en los derechos humanos, pues a pesar de ser individuales por su origen, son universales en el sentido de que todos los hombres los deben poseer. En la sociedad abundan situaciones que ilustran lo anterior: por ejemplo, en las oportunidades de empleo o de educación, se trata a los hombres como individuales, pero para defenderlos, deben defenderse los derechos humanos. En realidad, en las sociedades modernas no siempre se aprecian los derechos humanos con claridad, ni a qué bien o bienes -específicos o singulares- se adhieren o los determinan, como lo sugiere Taylor, siguiendo a Aristóteles. Este tema es muy importante porque la dificultad de que toda una sociedad se apegue necesaria e inevitablemente a un bien específico, en efecto impide y evita toda

divergencia y, por lo tanto, frena la tolerancia. Taylor pondera la importancia de esos bienes y dice:

"[...] Mi tesis es que los bienes que definen nuestra orientación espiritual son aquellos por los cuales nosotros medimos el valor de nuestras vidas; las dos cuestiones están indisolublemente ligadas porque se relacionan con el mismo núcleo"⁸⁶.

Segundo. El englobar al liberalismo de Rawls conjuntamente con el de Nozick, tal cual lo hace Taylor en su artículo "Atomism", no parece apropiado ni exacto; en ese lugar ataca a los liberalismos atomistas que intentan defender la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad. Además, en el mismo artículo, enjuicia el individualismo de ambas teorías, sin considerar que hay grandes diferencias entre una y otra. El individualismo libertario de Nozick es de corte radical, a diferencia del de Rawls, de corte igualitario y metodológico. Taylor generaliza el individualismo radical, lo extiende a los demás que en algo se le parezcan, sobre todo en el aspecto de los derechos individuales. La crítica es aceptable siempre y cuando se dirija a un ultraliberalismo o un liberalismo del corte libertario. Sin embargo, en general, las teorías o consideraciones que resultan más vulnerables a las críticas no son precisamente las extremas, sino más bien las teorías o consideraciones intermedias, por lo cual no es atinado juzgarlas

⁸⁶ Charles Taylor. *Sources of the Self*, p.42

desde la misma perspectiva. Con Nozick, la teoría del Estado Mínimo se presenta como único estado viable; redistribuye protección, de modo que los derechos de cada individuo quedan salvaguardados, así como el ejercicio de la libertad en todos los ámbitos. Este individualismo no es igualitario, ya que la distribución estará en función de la inteligencia o de los talentos de cada quien⁸⁷; considera que una remuneración es justa según la producción marginal, es decir, que cada individuo merece lo que es capaz de producir. En este sentido, como lo dice Nozick, todo lo que interfiera con la libertad no es permisible. La libre empresa debe existir y por eso también los sistemas de impuestos son injustos por atentar en contra de los derechos de las personas. El modelo de distribución que Nozick propone debe ser 'a cada quien lo que escoja y de cada quien como es escogido'⁸⁸, para que así no haya interferencia con la libertad. Como se ha mencionado, Rawls añade a esta posición de los derechos humanos un principio de igualdad, diferenciándolo así del modelo anterior de Nozick, que a pesar de conservar elementos del individualismo; intenta eliminarlos a través de la cooperación, y a través de la consideración de los sujetos como desinteresados, y añade la igualdad de los miembros que cooperan en una misma sociedad. En caso de que surgiera desigualdad, el Estado intervendría, para solucionarla, inclinándose siempre por los más desfavorecidos. Al individualismo de Rawls también se le ha llamado metodológico, ya que por cuestiones de método es que se aísla a los individuos

⁸⁷ Robert Nozick. *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p.159

⁸⁸ *Ibid.*, p. 163

en la *posición original*, para más adelante ponerlos en un marco social de cooperación con valores comunitarios a perseguir. Rawls es individualista por sus puntos de partida; sin embargo, trata de neutralizar esta situación a través de ciertos artificios como el *velo de la ignorancia*. Señalado su punto de partida de la forma antes descrita, y a pesar de que a lo largo de su teoría y de sus evoluciones se esfuerce por introducir elementos comunitarios, esto no significa que no logre nada para neutralizar dicha situación. Si a pesar de esto Rawls no pudiera hablar de aspectos colectivos, todo su procedimiento sería vacío y toda su teoría vana. En este sentido, el comentario y la réplica que se hizo a la crítica de Sandel sería igual de oportuna.

Taylor también critica el formalismo de Rawls, este último intenta subsanarlo a través del *equilibrio reflexivo*, principalmente. Aunque este mecanismo aparece desde *Una Teoría de la Justicia*, no es sino hasta más adelante que le da cabida más explícita en lo contextual. Sin embargo, del mismo modo que parece ser cierto que la crítica procede en parte, también debe admitirse que Taylor, por su parte, pretende una comunidad de corte contextual, real, histórica, con una ética de contenidos relativos a la vida buena (conforme el paradigma aristotélico) y a la consecución y persecución de un bien concreto, específico de cada sociedad; esto lo coloca en el riesgo de perder su carácter formal, "so pena" de caer en un etnocentrismo (como podemos apreciarlo cuando se refiere a su

cultura; por ejemplo cuando habla de los "quebecois"⁸⁹). Taylor se centra, pues, en una moral concreta, a pesar de que con respecto a ciertos valores, afirma que sí somos universalistas, por ejemplo: el respeto a la vida y a la integridad. Sin embargo, puede apreciarse que en el problema de una ética de corte tayloriano se pretende prescindir de todo formalismo, lo que ocasiona que se convierta en una ética muy concreta con un concepto de la vida buena, recurriendo a valores cercanos a ciertas culturas, pero desconocido e inaceptable para otras. Este es un punto débil en *Sources of the Self* de Taylor, que parece que subsana en obras posteriores tales como *Multiculturalism and the Politics of Recognition*⁹⁰ y *The Ethics of Authenticity*⁹¹. Taylor sólo menciona -no desarrolla- el tema de aquellos que no forman parte de su cultura y dice: "[...] aunque mucha gente argumenta de este modo, urgiendo por ejemplo, que es para nuestro propio interés en un mundo encogido, el tomar en cuenta la pobreza del tercer mundo⁹²". Las preguntas que cabrían aquí son: ¿hasta dónde se pretende una verdadera comunidad humana?, ¿dónde están aquellos que de antemano no son incluidos, que no tienen acceso a ese grupo comunitario? Si hay una comunidad, el lenguaje será el que articule los problemas del bien. De este modo, el ámbito comunitario es reducido, limitado, ya que en él no hay realmente una comunidad de lenguajes, por lo cual esos sujetos *-selves-* se quedan irremediabilmente solos, muy a pesar de Taylor. En esos

⁸⁹ Cfr. Charles Taylor, *Sources of the Self*, pp.36 y 40

⁹⁰ Cfr. Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, New Jersey, 1992

⁹¹ Cfr. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992

⁹² Charles Taylor, *Sources of the Self*, p.6

casos, su comunidad se presenta muy restringida -sólo local, digamos-, y la conexión entre la identidad y la interlocución es achicada, cerrada a este mundo encogido que Taylor mismo menciona. Entonces, aunque la identidad se conforma con el lenguaje por la comunidad, ésta parece ser reducida por no considerar a todos los demás hombres en la interlocución. Parece ser, entonces, que a Taylor el problema se le revierte, ya que ese tejido de interlocución reducido (encogido), que aunque no sea individual, sí está cerrado a otros -como grupos de átomos grupales cerrados entre sí-, impide la trascendentalidad que quiere encontrar en el lenguaje, pues está ceñido a su mundo y no al de todos los hombres. Por ello, se presenta globalmente una comunicabilidad, ya que no existe la posibilidad de dialogar con otras culturas, ni tampoco hay relaciones entre los hiperbienes⁹³. En este punto parece no haber salida, debido a incompatibilidades entre esos bienes supremos y las diferentes culturas⁹⁴. La paradoja que surge en el comunitarismo en su doble cara se presenta, según Osvaldo Guariglia, como imposible de resolver: "cómo una ética propugna conjuntamente un relativismo cultural irreductible y un exclusivismo teleológico (cuando no teológico)"⁹⁵.

⁹³ Como él mismo llama a los grandes bienes comunes, tales como el bien budista o el bien católico.

⁹⁴ MacIntyre afirma algo semejante a Taylor, ya que ambos admiten sólo una forma relativa de racionalidad práctica cuya validez se restringe a aquellos que comparten la misma tradición o la misma fidelidad a un hiperbién común. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp.144-145 y 344-345; Charles Taylor, *Sources of the Self*, pp. 71ss; Osvaldo Guariglia. "La identidad del sujeto y el comunitarismo" en León Olivé y Luis Villoro, *op.cit.*, p.148

⁹⁵ Osvaldo Guariglia, "La identidad del sujeto y el comunitarismo", *op.cit.*, p.151

Preguntémosle a Taylor: ¿no es finalmente su teoría un atomismo comunitario que disuelve la identidad y el *self*?

7. IGUALDAD COMPLEJA

La última postura crítica que aquí se presenta es la de Michael Walzer quien a pesar de no aceptar completamente la postura de Rawls, procede a través de una línea semejante a la de este último. Walzer propone una teoría pluralista de la justicia, debido a la diversidad que existe en cuanto a la noción de bien, y con base en una identidad de las personas a la que llama "igualdad compleja", considerando que ésta abriría el camino para formas más difusas y particularizadas del conflicto social⁹⁶. Su argumento respecto a la "igualdad compleja" empieza desde nuestro entendimiento actual, concreto y particular de la variedad de los bienes sociales; sin embargo, nuestra igualdad se extiende a través de todas las esferas de la vida social. Walzer considera que la igualdad es una relación compleja entre las personas, mediatizada por los bienes que realizan, comparten y dividen entre sí, y no una identidad de posesiones.

La justicia, según Walzer, se refiere a las diferentes esferas de la realidad social, las cuales tienen su propia medida, de modo tal que la justicia

⁹⁶ Michael Walzer. *Spheres of Justice*, Basic Books, United States, 1983, p.17

puede tener sustantividad en circunstancias sociales y en ausencia de ideas fuertes que moral y políticamente le dan significado.

Por ello, se requiere una diversidad de criterios distributivos, que refleje la diversidad de los bienes sociales. Walzer cita a Pascal⁹⁷ y retoma el argumento de sus *Penseés*, para la "igualdad compleja", argumento con presencia también en Marx⁹⁸, en sus *Manuscritos Económico-Filosóficos*. La pretensión común de estos dos filósofos es que las cualidades personales y los bienes sociales tienen sus propias esferas de operación. Si alguien es guapo, dice el ejemplo de Pascal⁹⁹, no por ello merece ser respetado; si alguien es fuerte, no por ello debe ser amado. En términos políticos, ningún regidor puede ordenar las opiniones de los regidos solamente por el poder que sustenta; esto sería un acto tiránico. Los bienes sociales tienen significados sociales, y sólo se encuentra el camino para la justicia distributiva a través de la interpretación de aquéllos. Los principios internos deben buscarse en cada esfera distributiva. La esfera de la igualdad compleja es lo opuesto a la tiranía.

Una de las críticas de Walzer a Rawls se refiere al principio de diferencia. El crítico afirma: "[...] más específicamente, el principio de diferencia es una restricción impuesta sobre los hombres y mujeres talentosos"¹⁰⁰.

⁹⁷ *Ibid.*, pp.19-20

⁹⁸ *Idem*

⁹⁹ Citado en Walzer. *op.cit.*, p.19

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.15

Walzer trata de romper el vínculo entre la justicia y la teoría universalista del bien, a fin de evitar disyunciones de aplicación de la justicia distributiva bajo estándares vigentes y la línea del bien o la justicia absoluta, con el riesgo de aceptar una cultura dominante y renunciar al bien supremo. Argumenta una política de la emancipación basada en la particularidad. Así, la universalidad puede encontrar su anclaje fuera de una teoría universal o compatible para todos. Se coloca del lado de los comunitarios pero no se opone a los ideales políticos del liberalismo, a la noción de derechos y al pluralismo.

Walzer está de acuerdo con Rawls en cuanto a la prioridad de la justicia, y ésta consiste en la institucionalización de la libertad e igualdad. Sin embargo, concibe de diferente manera la igualdad, la "igualdad compleja"¹⁰¹, concepto que se aplica a las sociedades modernas en donde el grado de diferenciación es muy avanzado.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.18

8. EN TORNO AL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN

La base en la que se apoya el uso público de la razón surge como una oposición al utilitarismo y el escepticismo de los valores; Rawls propone una visión intersubjetivista del principio kantiano de autonomía. Es decir, cuando los sujetos actúan, lo hacen de manera autónoma si obedecen aquellas leyes que podrían ser aceptadas por todos con base en el uso público de la razón. Este tema del uso público de la razón es tomado por Habermas como punto central en su discusión con Rawls, si bien aprovecha la ocasión para expresar algunos otros puntos de desacuerdo con la teoría de Rawls.

La relación de los principios de la justicia sólo puede surgir por la distribución justa de los bienes primarios. Según Habermas¹⁰², Rawls adopta un concepto de justicia propio de la ética del bien, que está cercano a y es más consistente con el aristotelismo o utilitarismo que con una teoría de derechos procedente del concepto de autonomía. Según Habermas, Rawls se adhiere primero a una concepción de justicia, en donde la autonomía se construye a través de derechos, razón por la cual, el paradigma de distribución representa un problema¹⁰³. Los derechos no pueden ser asimilados a los bienes distributivos sin perder su carácter deontológico. Una distribución igual de derechos sólo resulta

¹⁰² Jürgen Habermas, "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol.XCII, no.3, March, 1995, pp.109-131

¹⁰³ *Ibid.*, p.114

si aquellos que los disfrutan reconocen a los otros como libres e iguales. Los derechos regulan relaciones entre actores: no pueden ser poseídos como cosas. Habermas afirma que las restricciones conceptuales del modelo de elección *racional* no posibilita a Rawls el construir las libertades básicas desde el principio como derechos básicos, y lo fuerzan a interpretarlos como bienes primarios. Esto lo lleva a asimilar el significado deontológico de normas obligatorias para el significado teleológico de valores preferidos.

La crítica de Habermas a Rawls es dura, pues se orienta al punto de partida de los mismos postulados fundamentalmente basados en el deontologismo; de ahí que Rawls se preocupe agudamente por esta cuestión.

A decir de Habermas, Rawls confunde las normas con los valores, por lo que parece que hay un salto: las libertades iguales requieren la posibilidad de iguales oportunidades para ejercer sólo esos derechos, no los bienes. Únicamente puede escogerse entre derechos y oportunidades, pues cuando se introducen los bienes, afirma Habermas, hay una ruptura. Hablar del justo valor o de distribución igualitaria de bienes no tiene significado; la distinción entre igualdad legal y fáctica no puede aplicarse a los bienes. Ahora bien, según Habermas, si la noción de bienes primarios está sujeta a correcciones, puede preguntarse si el inicio, el diseño de la *posición original* en la que se apoya esa concepción, era desde un principio sabia y cuerda¹⁰⁴.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.116

El uso público de la razón no es tal desde el principio de la teoría, es decir, hay una evolución en cuanto a este uso de la razón, porque en la *posición original* hay una privatización de información debido al *velo de la ignorancia*.

En *Political Liberalism*, Rawls intenta responder a las críticas contextualistas que le cuestionan los presupuestos de una razón común a todos los hombres¹⁰⁵.

Habermas afirma que el pluralismo de convicciones no se agrupa desde el principio. De ahí la formación de la teoría en la primera etapa, puesta a discusión en la segunda, y los cambios que le preceden. La teoría como un todo debe ser sujeta a criticismo público, en forma de razón pública en los ciudadanos. La finalidad del *overlapping consensus* es lograr estabilidad, y su realización es de carácter práctico como base de un acuerdo político deseado. Pero para esto, afirma el filósofo alemán, es necesario que se acepte la teoría como verdadera o como *razonable* y así se sitúen los fundamentos de la justicia política. Si Rawls no acepta una "interpretación funcionalista"¹⁰⁶ de la justicia como equidad, entonces, - afirma Habermas- "debe permitir algún tipo de relación epistémica entre la validez de su teoría y su intención de neutralidad hacia visiones del mundo competitivas que se confirman en los discursos públicos"¹⁰⁷. El *overlapping consensus*, conlleva un efecto estabilizador, explicado por Rawls sólo en términos

¹⁰⁵ John Rawls, *Political Liberalism*, p.212-254

¹⁰⁶ Habermas utiliza el término funcionalista en un sentido instrumental, que solamente guie un *modus vivendi*. Rawls no acepta esta interpretación porque los ciudadanos deben estar primero convencidos de la concepción de justicia propuesta antes de que surja el consenso. *Ibid.*, p. 122

¹⁰⁷ *Idem*

cognitivos para salvar su neutralidad a fin de que su teoría de la justicia no tenga que ver con pretensiones de validez de verdad. Habermas toca un punto muy delicado de la teoría de Rawls que no admite la cuestión de la verdad en la teoría de la justicia. Pregunta en qué sentido utiliza el predicado "*razonable*" en vez del predicado "verdad". Critica la postura de Rawls en donde éste quiere asegurar afirmaciones normativas y una forma de obligatoriedad fundada en el reconocimiento intersubjetivo sin ponerse de acuerdo en un significado de verdad. Así, el significado de "*razonable*" es un concepto complementario de "verdad". En esta cuestión pueden tenerse dos afirmaciones alternativas. Puede entenderse *razonable* en el sentido de razón práctica, como sinónimo de verdadero moralmente y esto, afirma Habermas, es un concepto analógico a la verdad. En el segundo sentido de *thoughtfulness* -lo *razonable*- parece que la afirmación de Habermas tiene que ver con desacuerdos *razonables* y con una conciencia falibilista, con la conducta civil de las personas más que con la validez de sus afirmaciones. A decir de Habermas, parece que es por esta última por la que se inclina Rawls. Lo *razonable* es una cualidad de la persona moral, quien presupone el concepto de razón práctica presentado en la esfera pública y en el proceso del razonamiento público. Esta publicidad es la perspectiva común desde la cual los ciudadanos se convencen de lo justo e injusto a través de un argumento. El uso público de la razón, de la que todos participan, tiene objetividad, como lo afirma

Rawls en *Political Liberalism*¹⁰⁸. Habermas entiende lo *razonable* como apuntando a la validez de afirmaciones normativas, mientras Rawls lo entiende no necesariamente como verdadero. El problema, según Habermas, no es que Rawls rechace el realismo moral o una verdad semántica predicada para afirmaciones normativas, sino que pone tal verdad predicada a las visiones del mundo en las doctrinas comprensivas. Esto imposibilita, según Habermas el explotar las connotaciones epistémicas, es decir de validez, del término *razonable*, las cuales debe al menos atribuir a su propia concepción de justicia. Así, las reclamaciones o pretensiones verdaderas de las diferentes visiones del mundo *razonables* tienen el mismo peso, y las pretensiones de su propia verdad podrían prevalecer en el discurso público sólo a través de las buenas razones. Asegurar un pluralismo sólo será posible a través de ese tipo de razonabilidad que se traspa a la concepción de justicia política compatible con todas las doctrinas *razonables*, y ofrece cierto tipo de tolerancia hacia visiones diferentes del mundo. Habermas pregunta por qué Rawls piensa que la identidad estabilizadora de visiones del mundo admiten verdad, y se responde que un motivo posible es creer que una moral profana y sin sustitutos es insostenible, que las convicciones morales deben estar basadas en doctrinas metafísicas o religiosas¹⁰⁹. Esto, afirma, iría de acuerdo con el modo como Rawls pone el problema del *overlapping consensus*, ejemplo de cómo puede acabarse con los conflictos de creencias, con buenas razones de una validación

¹⁰⁸ Cfr. John Rawls. *Political Liberalism*, p.119

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.126

moral, independiente de la religión y la metafísica, y que probablemente traerían su fin.

Habermas señala que si Rawls desarrollara sus conceptos sustantivos fuera del procedimiento del uso público de la razón, hallaría una forma más elegante para sortear las pruebas con su concepto fuerte y presumiblemente neutral. Habermas quiere separar los principios y el carácter procedimental del uso práctico de la razón, cuestión que Rawls considera necesaria para su teoría de la justicia.

Otra crítica que hace Habermas a la teoría de la justicia es que ésta genera una prioridad de los derechos liberales, los cuales degradan el proceso democrático a un status inferior. La teoría rawlsiana, según el crítico alemán, parte del ideal de autonomía política modelada en la *posición original*; no obstante critica el velo, ya que, según él, los ciudadanos de carne y hueso se han visto anticipados en la teoría e institucionalizaciones que van más allá de su control. Según Habermas, en *Una Teoría de la Justicia*, el uso público de la razón no es el ejercicio presente de autonomía política, sino que sólo promueve la estabilidad política.

Habermas considera que la filosofía debe limitarse a clarificar el problema moral y el proceso de legitimación democrática; la filosofía, a su entender, necesita proceder de un modo reconstructivo, no constructivo¹¹⁰.

¹¹⁰ Esta afirmación resulta de la comparación que él mismo hace de su teoría con la rawlsiana y concluye diciendo que la suya es menos modesta porque sólo enfoca los aspectos procedimentales del uso público de

Además sostiene que Rawls pretende guiar sus propuestas sobre cuestiones de justicia política dentro de una empresa filosófica sin que haya cuestiones controversiales de naturaleza más general; no permite a Rawls desarrollar dicha teoría sin un sostén, es decir sin sustrato, *freestanding*. El constructivismo político rawlsiano, afirma Habermas, se realiza en la disputa entre el concepto de racionalidad y verdad. Para Habermas, el concepto de persona traspasa los límites de la filosofía política, punto sobre el cual hay acuerdo, según se expresó en el capítulo sobre el sujeto.

Todas estas observaciones críticas de Habermas al pensamiento rawlsiano son respondidas por Rawls de manera específica y explícita, lo cual, para nosotros, resulta muy enriquecedor. Además, resulta curioso que Rawls no intente realizar más cambios, hasta ese momento, en su teoría, como había venido haciéndolo anteriormente con los críticos precedentes.

En su réplica¹¹¹ de considerable extensión, Rawls responde de manera fuerte a los cuestionamientos hechos por Habermas.

Llama la atención pues la última cuestión tratada por Habermas en su artículo es la que primeramente responde Rawls intentando mostrar que se trata de un punto que ya algunos críticos -incluidos nosotros-, han señalado de

la razón. Puede dejar cuestiones abiertas porque se apoya más en el proceso de la opinión racional y la formación de la voluntad, a diferencia de la de Rawls que pretende elaborar la idea de una sociedad justa y los ciudadanos usan después esta idea como plataforma desde la cual se juzgan arreglos y políticas, por ello la filosofía se limita a clarificar y de ahí que sea reconstructiva. *Ibid.*, p.131

¹¹¹ John Rawls, "Reply to Habermas", en *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, no.3, March 1995, pp.132-180

manera clara. Por ello, empieza su réplica diciendo que la visión de Habermas es, efectivamente, una visión comprensiva, mientras que la suya sólo pretende considerar lo político. Afirma que el liberalismo político es una doctrina que recae en las categorías de lo político y no reposa ni se sustenta en nada; desde el punto de vista de Rawls, lo que sucede es que siempre se piensa que sus conceptos son consecuencia de una visión comprensiva.

La justicia como equidad se resuelve en una concepción de la justicia liberal política para un régimen democrático y en ella deben apoyarse todas las doctrinas comprensivas que existen en la democracia. El liberalismo político se mueve únicamente en la categoría de lo político y no toca a la filosofía. Asimismo, se abstiene de afirmar visiones comprensivas a menos que sean *irrazonables* y vayan contra el régimen democrático. Rawls afirma que precisamente por presentarse como una concepción política sin sostén, está ya enteramente abierta a los ciudadanos y asociaciones en la sociedad civil, para formular sus propios modos e ir más allá. Y dice: “[...] El liberalismo político se mueve dentro de la categoría de lo político y deja la filosofía tal cual,”¹¹² este liberalismo no niega ni cuestiona esas doctrinas: hasta donde son políticamente *razonables*. En su réplica, gira la crítica hacia Habermas diciendo que su posición es comprensiva y que cubre cosas más allá de la filosofía política. Así, la meta de su teoría de la acción comunicativa es dar una consideración general del

¹¹² *Ibid.*, p.134

significado, referencia y verdad o validez para la razón teórica y para las formas variadas de la razón práctica. Rawls considera que la lógica del filósofo alemán es metafísica¹¹³ ya que presenta una reflexión de lo que es, de lo que hay (seres humanos comprometidos en acción comunicativa en su mundo de la vida); en una nota a pie de página, afirma su concepción de lo metafísico -por cierto, breve y de manera no muy clara- en unos cuantos renglones, dando la impresión de ser la primera vez que define dicha cuestión:

“Yo pienso en la metafísica como siendo al menos una consideración general de lo que hay, incluyendo afirmaciones fundamentales, completamente generales, por ejemplo, las afirmaciones ‘cada suceso tiene una causa’ y ‘todos los sucesos ocurren en espacio y tiempo’ o por ser además relaciones. Así visto W.V. Quine es también un metafísico. Negar ciertas doctrinas metafísicas es afirmar otra doctrina así”¹¹⁴.

Rawls afirma que Habermas posiblemente necesite de una fundamentación más allá, una fundamentación metafísica, enraizada en las substancias metafísicas para su acción comunicativa con presupuestos del discurso ideal. Rawls considera que esto da posibilidades a Habermas de una fundación para evitar el vértigo, el sentimiento de estar completamente

¹¹³ *Ibid.*, p.137

¹¹⁴ *Idem*

perdido¹¹⁵ (entendiendo a esa fundamentación como el elemento que proporciona un sostén, un asidero con el cual se evita ese vértigo). Rawls niega categóricamente estas cuestiones en su teoría. La concepción filosófica de persona es reemplazada en el liberalismo político por la concepción política de ciudadanos como libres e iguales. Es decir, ya no es más persona, sino ahora ciudadano.

La tarea del constructivismo político es conectar el contenido de los principios de la justicia con la concepción de ciudadanos como *razonables* y *racionales*.

En cuanto a la objeción de Habermas con respecto a la *posición original*, Rawls señala que es un dispositivo analítico usado para formular una conjetura cuando se intenta definir cuáles son los principios más *razonables* de la justicia política para una democracia constitucional, cuyos ciudadanos son vistos como libres e iguales, *razonables* y *racionales*. Esos principios son dados por un dispositivo de representación. Los ciudadanos libres e iguales alcanzan entre sí intersubjetivamente esos principios políticos bajo esas condiciones de *racionalidad* y *razonabilidad*.

Los principios acordados son conjeturas porque deben ser confirmados según nuestros juicios repensados y realizados a través de la reflexión; también deben examinarse según su aplicación a instituciones democráticas, y debe tomarse en cuenta cuáles serían sus resultados.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.137

Rawls considera que es fácil confundir la razón pública del liberalismo político con la esfera pública de Habermas, cuando son diferentes. La razón pública del liberalismo político es el razonamiento no sólo de los legisladores, presidentes y jueces, de candidatos, de líderes de partidos, los que trabajan en campañas, sino de los ciudadanos cuando votan sobre cuestiones constitucionales y materias de justicia básica. El ideal de razón pública no tiene siempre los mismos requerimientos. La esfera pública habermasiana es lo que Rawls ha llamado la cultura antecedente¹¹⁶.

Ahora bien, la sociedad civil incluye a todos los ciudadanos; se lleva a cabo un "omnílogo", un diálogo que alcanza la generalidad de la sociedad; por ello, la crítica de Habermas acerca de la *posición original* como monológica, ya que según aprecia el filósofo alemán no hay ese diálogo entre todas las personas. Todas las partes tienen, en efecto, las mismas razones y de ahí que seleccionen los mismos principios.

El liberalismo político especifica, según Rawls, tres tipos diferentes de justificación y dos tipos diferentes de consenso; de ahí la conexión

¹¹⁶ En una nota a pie de página, Rawls señala esta diferencia. La razón pública del liberalismo político es el razonamiento de los legisladores, ejecutivos, i.e. presidentes, jueces, los candidatos en las elecciones políticas, de los líderes de partidos, el de los ciudadanos cuando votan sobre cuestiones de justicia básica. Para Habermas la esfera pública es la cultura antecedente de Rawls mencionada en *Political Liberalism*, p.14 y entendida como la cultura de la vida diaria y de sus múltiples asociaciones. Es la cultura de lo social, no de lo político; son las ideas y principios compartidos que están implícitos en las interpretaciones de la sociedad. *ibid.*, p. 140

con la idea de estabilidad por las razones correctas y la idea de legitimidad. Los tres tipos de justificación¹¹⁷ son, *grosso modo*:

- La justificación de la concepción política. Los valores dan una respuesta *razonable* por medio de la razón pública para todos.
- La justificación completa de tal concepción por una persona individual en la sociedad.
- La justificación pública de la concepción política por la sociedad política, que resulta ser una idea básica del liberalismo político; es esta la concepción política compartida en el terreno común.

Rawls señala que la idea de justificación es una parte de la reedificación de una concepción fundamental de la *Teoría de la Justicia*, expresada a su vez en la concepción de la unión social y la idea de estabilidad que depende de la congruencia de lo correcto y lo bueno.

La concepción política compartida es ese lugar común, a través del cual es posible lograr un acuerdo. Por ello, no hay una justificación pública para la sociedad política sin un *reasonable overlapping consensus*, y tal justificación se conecta con la idea de la estabilidad para las razones correctas y para la estabilidad.

Las dos ideas diferentes de consenso de las que habla Rawls son:

¹¹⁷ *Ibid.*, p.145

- Se logra encontrar en la política diaria, y el político tiene que hallar un acuerdo entre las diferentes interpretaciones y pretensiones diferentes y unirlos.
- El consenso en el liberalismo político es lo que llama un *reasonable overlapping consensus*, y puede ser justificado *pro tanto* (sic), es decir, por una respuesta *razonable* por medio de la razón pública. No se intenta que encaje o no con la doctrina comprensiva, porque éstas no entran en juego.

Rawls considera que la legitimidad¹¹⁸ es sólo una “concepción de justicia que todos los ciudadanos pueden esperar razonablemente como apoyo que sirve como base de la razón pública y de la justificación”¹¹⁹. A la pregunta de Habermas respecto a si un *overlapping consensus* añade la justificación de la concepción política o si es simplemente es una condición necesaria de estabilidad social, Rawls responde que es dada por la tercera idea de justificación, es decir, de la justificación pública y se conecta con el *overlapping consensus razonable*, la estabilidad por buenas razones y la legitimidad¹²⁰.

El filósofo alemán hace el cuestionamiento sobre el liberalismo político y pregunta si éste último usa el término *razonable* para expresar la validez, la verdad de los juicios morales o simplemente una actitud reflexiva

¹¹⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, pp.135ss y p.216

¹¹⁹ *Ibid.*, 137

¹²⁰ Garzón Valdez hace una distinción entre lo que significa la legitimidad y la legitimación; sostiene que la primera es la justificación moral de un sistema político, y entiende por la segunda la aceptación general de un sistema con sus normas. Según esta posición y esta definición, parece ser que Rawls acaba por reducir el problema de la legitimidad a un problema de legitimación. Cfr. Ernesto Garzón Valdéz, *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, México, Ed. Fontamara (Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, 21), 1992, pp.15ss

hacia la tolerancia. Rawls considera que no tiene que añadir más a lo que ha dicho y señala que el liberalismo político no usa el concepto de la verdad moral aplicada a sus propios juicios políticos. Los juicios políticos son *razonables* e *irrazonables* y deja de lado los ideales políticos, los principios, y promedios como criterios de lo *razonable*. Tales criterios se conectan con las características básicas de las personas *razonables* como ciudadanos. La idea de lo *razonable* es suficiente para aceptar los términos de la cooperación, para proponer la igualdad de los ciudadanos, y aceptar las cargas del juicio. Rawls afirma que el uso de la verdad no es rechazado o cuestionado, sino dejado a las doctrinas comprensivas. Lo *razonable* expresa una idea de tolerancia, ya que reconoce las cargas del juicio y esto lleva a la libertad de pensamiento y de conciencia.

Asimismo, Rawls dice que no está de acuerdo con la afirmación de Habermas cuando sostiene que el liberalismo político no puede evitar cuestiones de verdad y concepciones filosóficas sobre la persona. El profesor de Harvard afirma que sí puede evitarlas, ya que al liberalismo político no le interesan estas cuestiones. El liberalismo político -según Rawls- no necesita dar fundamentos¹²¹.

Un último punto a considerar dentro de la réplica que elabora Rawls como cuestión importante que se ha tratado sobre todo en el capítulo primero, es el que se refiere a las relaciones entre las libertades de los antiguos y las de los modernos que se relacionan con los derechos básicos y las libertades. Esta últimas

¹²¹ John Rawls, "Reply to Habermas", *Op.cit.*, p.150

no están, afirma Rawls, en el dominio prepolítico; los valores no públicos no son vistos, como formando parte de una doctrina comprensiva, como anteriores ontológicamente y anteriores a los valores políticos.

Para finalizar esta sección cito la respuesta que Rawls plantea, marcando con ella un cierto tope en la evolución de su teoría y su pensamiento, ya que no corrige ni evoluciona con respecto a sus tesis anteriores, sino que las refuta con fuerza y las mantiene sin cambio. Rawls mismo así lo afirmó de manera categórica al exponer su ponencia "Relación entre *Una Teoría de la Justicia* y *Political Liberalism*"¹²², en la sección de preguntas y respuestas, en donde dijo:

"[...] Podría estar equivocado, pero no creo que necesitemos hacer algo más que lo que tenemos [...] Otros propondrían otras cosas, supongo. Pero en mi caso, a menos que algo pase, no voy a cambiar".¹²³

Algunos de los conceptos importantes de la teoría de la justicia rawlsiana que han tenido giros, matices y cambios en su entendimiento, dan la pauta para entender su concepción de manera más abierta, abriendo mayores posibilidades y dejando la opción de compararla con otras concepciones filosóficas, tal como se hace en los dos próximos capítulos.

¹²² Cf. Conferencia dictada en la Universidad de Santa Clara, Calif., 21 de octubre 1995

¹²³ *Ibid.*, Transcripción, p.15

9. EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL

Considero importante introducir este apartado en donde presento la réplica y los comentarios a una conferencia¹²⁴ dictada por Apel recientemente ya que me ha parecido de suma relevancia mostrar cómo este filósofo alemán interpreta a Rawls.

El problema central sobre el que versa su ponencia se ubica en la disyuntiva entre aquellas teorías que defienden y apoyan el particularismo así como la pluralidad de valores de distintas tradiciones, por un lado; y los defensores del derecho homogéneo y su fundamentación moral en el sentido de una justicia intercultural, por el otro. Apel parece querer conciliar ambos aspectos al señalar la relación de complementariedad entre ellos, pero como se verá más adelante, se inclina hacia uno de dichos polos.

Al abordar el tema de la justicia en el multiculturalismo, Apel se enfrenta a problemáticas tales como el monoculturalismo y pluriculturalismo para intentar proporcionar respuesta al problema de la justicia en una sociedad

¹²⁴ Conferencia dictada el 10. de octubre de 1997 en el Coloquio de Filosofía "Teoría Crítica, Liberación y Diálogo Intercultural" llevado a cabo en la Universidad Intercontinental.

multicultural. Recorre diversos caminos para responder al reto de la globalización existente, y los confronta con el problema de la multiculturalidad; globalización entendida por él en dos niveles. La globalización de primer orden es ejemplificada a través de la dominación económica, como "imbricación planetaria de las relaciones humanas en el ámbito de la técnica, la economía y en la política"¹²⁵, la cual lleva un impulso que es difícil detener; la globalización de segundo orden se lleva a cabo a través de la globalización moral y cultural. Apel piensa que el orden legal mundial puede posibilitar la coexistencia pacífica y la cooperación responsable de las diferentes tradiciones de las comunidades étnicas y religioso culturales. Dicho orden será el paradigma para la construcción de todos los derechos de los Estados en contra de una exigencia nacionalista extrema y de los fundamentalismos. En la constitución de la globalización de segundo orden el problema moral para alcanzar la justicia en una sociedad multicultural juega un papel fundamental. Para Apel es necesario evitar el choque cultural entre las culturas dominantes y las no occidentales, es decir, como él lo afirma, las de los pobres del tercer mundo. Por ello sostiene que la labor de la filosofía hace comprensible la labor del multiculturalismo, vista como respuesta inevitable a la globalización, justificada por medio de principios normativos. Por ello encuentra respuesta en su ética del discurso fundamentada pragmático- trascendentalmente a esa situación del multiculturalismo y lo hace a partir de la descalificación de

¹²⁵ *Ibid.*, p.1

otras propuestas como la comunitarista y las liberales de Rorty y Rawls. La idea defendida por Apel sostiene que es posible dar principios fundamentados de manera trascendental de los derechos y de la corresponsabilidad de los interlocutores, y estos junto con el principio de la justicia de la capacidad de consenso, se refieren a un discurso práctico entre los representantes de las distintas culturas.

Aquí quiero iniciar mi comentario al texto apeliano considerando él mismo a su propia filosofía como el justo medio entre las posturas globalizadoras y las contextualistas ya que, pretende el reconocimiento de la multiplicidad de las culturas y de sus tradiciones conjuntamente con el reconocimiento de una norma universal de la justicia global aplicable a cualquier persona en el mundo contemporáneo. Visto así parece que su teoría convence, sin embargo y como explicaremos más adelante, Apel se aleja de lo contextual al proponer para todas las culturas una norma universal única.

Apel expone la validez universal de la norma de la justicia, de igualdad de derechos de las diferentes tradiciones es una condición de posibilidad para la coexistencia de las culturas frente a problemas comunes de la humanidad.

Asimismo sugiere que la sociedad multicultural debe fundamentarse en el principio de complementariedad, reconocer suposiciones de valores contrapuestos, la pertenencia de los seres humanos a diferentes tradiciones culturales; y por otro lado la obligatoriedad común hacia las normas

fundamentales de la justicia universal, intercultural, el aspecto del derecho homogéneo, como norma moral fundamental de la justicia; y como consecuencia, la corresponsabilidad de todos por la solución de los problemas de la humanidad. Pareciera así visto, que sus intenciones realmente mediatizan y logran implantarse en la diversidad y la pluralidad de las culturas y las tradiciones. En esto no hay discusión, aunque sí en el cómo se lleve a cabo dicha cuestión, creo que esa corresponsabilidad no se discute, sino más bien se apoya. Sin embargo, al transcurrir el texto parece siempre orillarse al lado del derecho homogéneo y globalizador de las normas válidas para todos. Además, creo que, a partir de la manipulación de algunos autores considerados por Apel, por querer ceñirlos a un extremo, -del lado del historicismo relativista-, malinterpreta su pensamiento, o se vale de interpretaciones que son poco claras y bastante dudosas. Toma como ejemplos, tanto a liberales como comunitaristas defensores de las posiciones pluralistas y particularistas de los valores de las diferentes tradiciones, cayendo final y necesariamente en el extremo contextualista, del particularismo y relativismo historicista. Señala que incluso Rawls con su deontologismo de los derechos se ha situado en el marco de proyectos de la vida buena, es decir, al bien entendido teleológicamente y pluralmente, como lo sostienen los comunitaristas. Su consideración sobre Rawls radica en la segunda etapa de éste, pero extrapolándolo, como lo veremos más adelante.

Apel sostiene que los comunitaristas han asimilado la fenomenología hermenéutica de Gadamer respecto a la facticidad e historicidad de nuestro ser en el mundo, el entretreído de los juegos del lenguaje wittgenstenianos, o la eticidad sustancial de la realización histórica del espíritu objetivo. Apel considera que, como sucede con los comunitaristas, las normas fundamentales que aparecen con pretensiones de validez universal, de una ética de la justicia deontológica tienen su contenido de sentido gracias a una tradición comunitaria concreta e histórica de la eticidad sustancial; a la cual, si se le quita el trasfondo histórico y la tradición de una comunidad, se le reduce a un abstracto deber, semejante al imperativo kantiano criticado por Hegel¹²⁶.

Apel piensa que la filosofía actual ha intentado solucionar las cuestiones planteadas por la problemática 'universalismo y particularismo' sin mayor éxito, y sin una mediación satisfactoria. Ante esto, me parece importante responder que precisamente los capítulos 4 y 5 de la presente investigación pretenden sustentar la mediatización entre los polos de 'universalismo' y 'particularismo' en la filosofía de Rawls. Ahí se señala la tensión entre ambas posturas, más que mostrarse como una negación de cualquiera de los dos términos anteriores, se sostiene una superación a través del mecanismo tensional del *equilibrio reflexivo*, aspirando conjugar un universalismo con un pluralismo de formas de vida. Por ello más que negar el formalismo universalista en Rawls en favor de su política, se

¹²⁶ *Ibid.*, p.7

sugiere una superación de él debido al artificio tensional que con una actitud de ajuste, anula dicha negación. Por ello es necesario señalar que, de no ser así, emergería tanto una concentración y una polarización, como un empobrecimiento y agotamiento, trayendo consigo, finalmente, una ruptura entre ambos polos.

En el caso del comunitarismo, Apel lo descalifica para el logro de esta mediación, considerando que la justicia, incluso con las pretensiones de universalidad bajo los supuestos comunitaristas, puede pensarse únicamente como "una pretensión valorativa en el sentido de una tradición cultural"¹²⁷. En el citado comunitarismo, según afirma el filósofo alemán, solo se puede apreciar el relativismo cultural y de valores, al no aceptar dicha corriente, la sustancialidad en ellos, ni la pretensión de universalidad, como tampoco posibilita la validez de la justicia intercultural. Creo que Apel no toma en cuenta seriamente estas posiciones. En el caso de la postura de Charles Taylor, me parece no caer en lo señalado por Apel. Sin embargo, y a pesar de la importancia de la cuestión, no me detendré en ella por sobrepasar las intenciones que específicamente quiero abordar en este espacio. Es necesario señalar simplemente que malinterpreta también estas teorías.

Apel entonces señala y se pregunta: "En el caso de un conflicto entre diferentes tradiciones religiosas...[...] el Estado debería reflexionar sobre una base intercultural y neutralmente religiosa del orden liberal y democrático básico. Pero

¹²⁷ *Ibid.*, p.8

¿dónde podría encontrarse esto en la actualidad, acaso entre los liberales?"¹²⁸. Le parece extraño, aunque significativo, el que algunos pensadores, -refiriéndose a Rawls y a Rorty-, se hayan dejado impresionar(sic) por argumentos histórico-relativistas de los comunitaristas y hayan "abandonado el 'universalismo' propio de la tradición liberal (sobre todos la defensa de los derechos humanos)"¹²⁹. Ahí inicia su crítica sobre la filosofía rawlsiana en la que si bien acierta al decir que *Una Teoría de la Justicia* es considerada como representativa de la filosofía moral y del derecho, -siguiendo a Kant- y por ello con un corte liberal y universalista, sin embargo e infortunadamente, sigue en su interpretación la postura de Richard Rorty, en la que éste último se congratula por el deslizamiento que tiene Rawls en su pensamiento hacia el historicismo relativista¹³⁰. Me parece, como lo afirmo en el capítulo cuarto, Rorty aplaude una situación inexistente, en la que ahora Apel se apoya para hacer su crítica a Rawls, por ello dice aquél: "trataremos de tener acceso a la respuesta rawlsiana al problema del multiculturalismo, por el camino de la interpretación que da Rorty en el texto citado"¹³¹. Considero que Apel incurre en dos errores. El primero consiste en basar su crítica en una interpretación ajena, por cierto me parece equivocada, y el segundo equívoco en el que incurre Apel señala que la interpretación realizada por Rorty sobre Rawls en el artículo citado, parte de las afirmaciones de éste

¹²⁸ *Ibid.*, p.9

¹²⁹ *Idem*

¹³⁰ Crítica llevada a cabo en el artículo "La prioridad de la Democracia sobre la Filosofía" y que Apel sigue en su interpretación. *Cfr.* Richard Rorty. "La prioridad de la Democracia sobre la Filosofía" en Gianni Vattimo (comp). *Secularización de la Filosofía*, Ed. Gedisa, 1994, p.49

ultimo en su texto *Liberalismo Político*¹³², siendo que la crítica rortiana es sobre "Kantian Constructivism in Moral Theory"¹³³ y en "Justice as Fairness: Political not Metaphysical"¹³⁴, no habiéndose publicado todavía el *Liberalismo Político*¹³⁵. Me parece importante mencionar la confusión de Apel, pero haciendo caso omiso de esta confusión, podemos señalar la afirmación del filósofo alemán según la cual Rorty parte de la convicción rawlsiana según la que "[...] el Estado de derecho se debería comportar de manera neutral frente a las pretensiones de la filosofía, de igual modo que como lo debería hacer frente a cualquier credo religioso y no determinar ningún juicio sobre la verdad de las concepciones del mundo o comprensivas"¹³⁶, y de ahí que Rorty considere que no sea necesario ni posible una fundamentación filosófica o una justificación de la posición política del estado de derecho liberal. Conclusión extraña para Apel y en la cual considera que tanto los filósofos que intentan fundamentar la justicia intercultural como base del estado de derecho liberal así como los que sostienen una neutralidad del estado de derecho democrático liberal se identifican con ese

¹³¹ K.O. Apel. En el artículo citado, p.10

¹³² *Idem*

¹³³ John Rawls. "Kantian Constructivism in Moral Theory" en *op.cit.*

¹³⁴ John Rawls. "Justice as Fairness Political not Metaphysical" en *Philosophy and Public Affairs*

¹³⁵ El artículo de Rorty es anterior (1985) en su publicación a la última gran obra de Rawls que es es 1993. El artículo al que Rorty se refiere es "Justice as Fairness: political not metaphysical" de 1985. Rorty señala que: "el siguiente trabajo de Rawls nos ha ayudado, como dije antes, a abrazar la vertiente historicista de esta ambigüedad" y señala a "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 1980, pp. 515-572. Rorty señala que "La posición originaria no es una base axiomática (o deductiva) de la que se extraigan principios, sino un procedimiento para elegir los principios más adecuados para la concepción acerca de la persona que es más conveniente sostener, al menos implícitamente, en una sociedad democrática" citado en "La prioridad de la democracia sobre la Filosofía", *op.cit.*, p.56, en nota a pie de página.

¹³⁶ K.O. Apel en el artículo citado, p.10

estado, sosteniendo que es esa forma estatal de la democracia liberal, la única base posible, aunque contingente, de consenso en cuestiones de filosofía política. Esto significa para Apel un encerramiento en esa forma de sociedad de una manera unicultural. Por ello dice que para Rorty no es posible defender la neutralidad del estado de derecho con argumentos válidos, independientes de la tradición. Con esto, Apel supone la respuesta en Rorty, siendo ésta última relativamente local y etnocéntrica. Para éste último el historicismo relativista liberal se transforma en un centrismo cultural, imposibilitando consecuentemente el diálogo intercultural.

Rorty critica a Rawls en el artículo citado y Apel se basa en él para a su vez llevar a cabo su crítica a Rawls. Esto me parece peligroso ya que la interpretación es de segunda mano.

Dejando esta cuestión de lado, podemos señalar la aseveración de Apel al decir que desde la concepción original de Rawls, su teoría carecía de una fundamentación, la cual estaba contenida en los supuestos de su teoría, en lo que "Rawls más tarde llamó Constructivismo kantiano"¹³⁷. Me parece que Rawls no intenta cambiar de fundamentación a una situación procesal tal como lo demuestra en éste artículo de 1980. Considero que la intención de Rawls en él es transitar hacia un cierto teleologismo, que en su primera y gran obra *Una Teoría de la Justicia* no aceptaba, en donde marcaba de manera definitiva su posición

¹³⁷ *Ibid.*, p.13

deontológica en un sentido de privilegiar lo correcto sobre lo bueno para no menoscabar la libertad. Este es el primer gran movimiento que Rawls hace en su teoría. No creo que quisiera movilizar ese fundamento ya que, como lo señala en "Justice as Fairness Political not Metaphysical" nunca sostuvo una fundamentación, y mucho menos de carácter metafísico. Este punto ha sido ya comentado en varios espacios de esta investigación por lo que sólo diré que considero que, a pesar de su negativa ante una posibilidad metafísica, podemos continuar afirmando que a pesar suyo, esa consideración ciertamente no explícita de la metafísica, existe¹³⁸.

Ahora bien, Rawls efectivamente se mueve hacia una consideración más teleológica, al proponer la posibilidad de una variedad de concepciones del mundo para abrir su visión a la diversidad de bienes y dar una mayor apertura a las diversas concepciones del mundo, como hemos venido señalando a lo largo de este capítulo.

Apel señala que la fundamentación última rawlsiana recae en el *equilibrio reflexivo*, como idea regulativa de un proceso de corrección recíproca entre el sentido de justicia de los filósofos y el sentido común de justicia, y que "el *equilibrio reflexivo* indica grandes similitudes con el círculo hermenéutico de la filosofía continental, en el sentido de Dilthey, Heidegger y Gadamer"¹³⁹.

¹³⁸ *Vid infra*, capítulo 4

¹³⁹ K. O. Apel. En el artículo citado, p.14

Apel está interesado en demostrar el contrapeso de lo universal y la tradición hermenéutica de las culturas particulares en una sociedad multicultural, por lo cual señala la fundamentación mencionada del *equilibrio reflexivo* como 'muy débil', promoviendo una regresión al historicismo relativista¹⁴⁰. Para esto utiliza un texto de "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" en donde según Apel, Rawls se propone no aportar ninguna concepción moral general como fundamento de una concepción pública de la justicia, siendo ésta la única manera de hacer compatibles las diversas y plurales doctrinas del bien. Y continúa diciendo, al parecer, que Rawls niega tanto la posibilidad como la necesidad de "[...] una fundamentación de la teoría de la justicia independiente de las doctrinas culturalmente relativas del bien de la filosofía moral. A menos que él entendiera aquí bajo "general moral conception", una de las muchas y diversas doctrinas del bien"¹⁴¹. Efectivamente Rawls parece dar mayor amplitud a la consideración de las diversas doctrinas del bien, dando lugar a una consideración más teleológica que como la presentaba al principio. Rawls transita desde ese pretendido deontologismo en donde se justificaba la fundamentación con poca o nula relación a las teorías del bien, a aquélla en la cual permite la diversidad de concepciones del mismo. De ahí que, -para responder la pregunta de Apel,- la posibilidad de fundamentar una concepción política y pública de justicia para todos los ciudadanos de una democracia, se haga necesario ese juego tensional

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.15

¹⁴¹ *Idem*

entre lo deontológico y lo teleológico para intentar mantener una fundamentación por un lado y una pluralidad por el otro. Apel cuestiona cómo nos representamos el criterio de legitimación para la concepción de la justicia relevante políticamente, especialmente cuando se aplica a una sociedad global y multicultural. Apel sugiere que es en el *overlapping consensus* en donde Rawls encuentra el equivalente útil práctica y políticamente para su teoría temprana del *equilibrio reflexivo*. Creo que dicho *equilibrio reflexivo* es el que da la pauta para que en Rawls se propicie el equilibrio entre lo universal y lo particular, entre los principios y el mundo histórico de las instituciones. Es entonces el *overlapping consensus*, según Apel, por el que caracteriza su liberalismo político, y en el que encuentra su explicitación práctica y política de su teoría del *equilibrio reflexivo*, postura llamada por Apel "temprana". Esta adjetivación me parece imprecisa, ya que el mecanismo del *equilibrio reflexivo* se permea a través de toda la teoría rawlsiana, y aunque efectivamente en un primer momento, en *A Theory of Justice*, no es explicitada en su plenitud. Es a lo largo de su teoría como un todo, en donde logra explicitarse plenamente, y lograr de ese modo la tensión entre los principios universales con lo histórico, y relacionándose, pero sin confundirse, con el *overlapping consensus* que es el efecto y el logro de ese equilibrio en un sentido práctico y aplicativo, al marca esos mínimos comunes en los que se puede llegar a alcanzar el acuerdo y el consenso. Apel afirma que "[...] de acuerdo con el último Rawls, deberíamos mantener nuestro cuestionamiento respecto a la

concepción del 'overlapping consensus'¹⁴², entendiéndolo como elemento de fundamentación para la legitimidad política y señalando la objeción a la consideración sostenida por algunos, diciendo que el mencionado consenso ha querido dar una explicación para sustentar la posibilidad de una estabilidad social en un orden social plural, y así haber supuesto la fundamentación filosófico-moral de la teoría de la justicia como "freestanding political theory". Obviamente y como lo señala Apel, Rawls no acepta esta consideración hecha sobre todo por Habermas¹⁴³ en el artículo citado y respondido por el mismo Rawls¹⁴⁴. Ya hemos comentado que la posición rawlsiana supone sustentos de índole metafísico, quiéralo su autor o no y aunque sus respuestas sean negativas en su "Contestación o réplica a Habermas". Si bien es cierto que al negar el sustento de su teoría simplemente afirma la inportancia de la política y la renuencia a introducirse más allá de estas cuestiones, sí logra, a diferencia de lo sostenido por Apel, con el *equilibrio reflexivo* un balance para relacionar los principios fundamentantes con la realidad de las instituciones y por ende históricas. Este mecanismo racional logra el acuerdo, pero no sólo en un nivel político, sino que necesariamente involucra cuestiones justificativas no aceptadas por Apel.

¹⁴² *Ibid.*, p.16

¹⁴³ J. Habermas. "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism" en *The Journal of Philosophy*, Vo. XCII, No.3, March 1995, pp. 109-131

¹⁴⁴ John Rawls. "Reply to Habermas" en *Ibid.*, pp.132-180

La crítica de fondo hecha por Apel a Rawls, se dirige a reprobar su alejamiento de las cuestiones normativas y universales de la concepción de la justicia obligatoria para todos los ciudadanos, señalando que en la nueva posición no hay más una única teoría comprensiva del bien, sino una multiplicidad. A través de una única teoría comprensiva radicaría para Apel la posibilidad de una sociedad multicultural en un sentido globalizante. Por ello ante las preguntas propuestas por Apel sobre la posibilidad de la teoría rawlsiana hemos de decir, como ya se mencionó, el deslizamiento realizado por Rawls en su teoría va del deontologismo al teleologismo de manera tal que este giro permite no centrarse solamente en la cuestión de un deontologismo absoluto universal, sino ofrece la posibilidad de orientarse a la multiplicidad de bienes y de modo de la vida. Si bien puede apreciarse con bastante claridad la presencia de una complementariedad, sin embargo Apel no la ve.

Algo fundamental es la posibilidad de la justicia en una sociedad multicultural aunque no sea global, como lo quisiera Apel. Creo que aquí yace la riqueza de la teoría rawlsiana, a través del ajuste mediado y tensional entre lo universal (los principios elegidos con su carga deontológica) pero que son elegidos a través del *equilibrio reflexivo* que necesita de ese juego que revisa y ajusta reflexiva y deliberativamente dichos principios a la realidad contextual, para que sean vivos y no estén vacíos de contenido empírico. Precisamente la multiculturalidad en Rawls es posible gracias a esa interrelación entre los puntos

mínimos comunes, como referentes mínimos y las cuestiones históricas y circunstanciales de las personas de carne y hueso, y de una sociedad determinada. No se trata para Rawls de sostener una teoría universalmente válida para lograr esa interculturalidad, sino más bien requiere el vaivén entre lo universal y lo particular lográndolo a través de su mecanismo equilibrante y reflexivo. Es cierto que Rawls rechazaría esa consideración absolutamente universal, que tantas y tan variadas críticas recibió, no se queda fijo ahí, lo cual no significa tampoco que se vaya al extremo opuesto aplaudido por Rorty y paragonado por Apel. Rawls no se ubica ni en un extremo ni en el otro, sino ciertamente entre ellos en un balance equilibrado y ciertamente complementario. Apel no puede comprender el deslizamiento de Rawls hacia lo particular, pero sin abandonar lo universal; cualquier postura que se polarice sería rechazada por el maestro de Harvard. Por ello, como sostengo en el capítulo cuarto, Rawls no niega la fundamentación o el ámbito universal en aras de lo contextual, sino que lo supera para lograr una mutua relación de equilibrio. Por ello la justicia como equidad, puede ser válida solo en conexión con lo particular, y en este sentido podríamos responder con Rawls que sí es posible obtener un criterio de la justicia intercultural en tanto se apele a ese equilibrio. Evidentemente no puede ser global, porque la globalización conlleva a una absolutización y a un empobrecimiento y además, en un sentido político, los intentos globalizantes son los que han propiciado los totalitarismos que tanto daño han producido a lo largo de la historia de la

humanidad. Por ello sólo a través del *equilibrio reflexivo* es como puede salvarse el dilema.

Aún bajo los condicionantes sugeridas por Apel, tales como el cómo lograr un acuerdo políticamente deseado sin incluir a aquellos, que “[...]no participan en la negociación pero afectados por sus consecuencias, tales como los pobres o quienes apenas participan en los acuerdos político-económicos, pero que sí son afectados por ellos”¹⁴⁵. Me parece que Apel no logra comprender bien la teoría rawlsiana ya que es a través del ajuste en el que participan todos los ciudadanos es como se lograría ese equilibrio. En el caso de los más desaventajados, se intenta siempre y a través de los principios, lograr una igualdad y ellos no serían excluidos a pesar de las diferencias. Estas tratan de subsanarse y así a través de los puntos comunes reflexivamente elegidos se posibilita tanto la interculturalidad como la intraculturalidad. No es simplemente un concepto de entendimiento para una mera estabilidad, como lo sugiere Apel. Considera que el *overlapping consensus* es únicamente la secuencia del *equilibrio reflexivo*, haciendo una identificación entre ellos, de ahí que no le interese delimitar al segundo ni introducirse en él. El *overlapping consensus* y el *equilibrio reflexivo* responden a diferentes mecanismos, y aunque tienen una íntima relación entre sí, no son lo mismo. El primero es el lugar común al cual se arriva por medio del consenso, es el mínimo consenso posible para una sana

¹⁴⁵ K.O.Apel. Artículo citado, p.20

convivencia y por el cual se logra la estabilidad política. El segundo es un mecanismo de ajuste entre los principios y premisas que algo tienen de universal por elegirse racionalmente, y que conjuntamente con la consideración de los particularismos y la historicidad concreta, se llega a la posición complementaria para el logro del equilibrio. Pienso que en Rawls no se substituyen los principios morales por el *overlapping consensus*, los principios siguen estando presentes, contruidos, elegidos y determinados reflexivamente pero siempre en relación con lo contextual, y ahí están los gérmenes de una filosofía moral, pero empalmada con lo político. El *equilibrio reflexivo* funciona como principio regulativo que ordena y orienta, que cuando logra el punto común está considerando un universal, pero un universal concreto. Por ello los ejemplos que Apel cita sobre la esclavitud en el mundo griego, en el romano, o en Ginés de Sepúlveda considerándola como el *overlapping consensus* del mundo antiguo, no son en efecto un *overlapping consensus* en el sentido rawlsiano, por no apelar a esas normas o principios universales que por cierto no elegirían los hombres racionales y mucho menos si supieran que en un momento dado podría suceder que ellos fueran los esclavos. Pero independientemente de esta situación hipotética, y apelando a los dos principios elegidos por cualquier persona mínimamente racional, la esclavitud no caería dentro de ese parámetro. La cuestión radica en cuanto a: los principios y el *overlapping consensus* no se excluyen necesariamente como apunta Apel. No creo que Rawls substituya -como señala Apel- la teoría de

la justicia con influencia kantiana, sino más bien presenta la teoría kantiana con un revisionismo posibilitador de su tránsito a la consideración de los diversos fines y bienes. Creo que en el mismo Kant puede encontrarse ese mecanismo similar al *equilibrio reflexivo* en el 'juicio reflexionante', sobre todo en el estético, como lo presenta en la *Crítica del Juicio* principalmente, aunque no únicamente (porque lo podemos encontrar como ideal regulativo de sistematicidad también en la *Crítica de la Razón Pura*), que por cierto puede analogizarse con el *equilibrio reflexivo* rawlsiano. Esto es lo que se intenta llevar a cabo en el capítulo quinto de esta investigación¹⁴⁶.

No puede haber un sólo *overlapping consensus* que sea válido universalmente, como lo piensa Apel. No es posible, pero tampoco deseable por Rawls que más bien intenta conjugarlo con las particularidades evitando así las exclusiones señaladas por Apel. Por lo anteriormente dicho, no creo que la teoría de la justicia sea sustituida por un pragmatismo político, -como lo sostiene Apel- porque a pesar del intento de Rawls por deshacerse de cualquier fundamento, quiéralo o no, éste está presente en su teoría, y además porque siempre mantiene relación con los criterios, los universales, los principios con las particularidades, lo contextual y el mundo de las instituciones.

Si se pretende la aceptación y justificación de los principios políticos, se requiere que estos sean apropiados para las personas, su historia y sus tradiciones,

¹⁴⁶ *Vid infra*, capítulo 5

también para las prácticas sociales y para el tipo de sociedad que se presente, así como para la cultura que se ha ido formando a través de procesos. Es necesario garantizar que los principios propuestos serán relevantes para esa sociedad específica, con sus elementos históricos, valores, vocabulario y tradiciones políticas. Así, podemos afirmar que la teoría rawlsiana considera los ámbitos formales concomitantemente con los contextuales y culturales sin absolutizar alguno de ellos. Tenemos así, una teoría política de carácter hermenéutico al intentar el logro de una tensionalidad entre ambos escenarios y posibilitando la diversidad cultural, por un lado y por el otro una sustentación de los puntos o criterios que puedan considerarse como mínimamente universales. Es esta universalidad basada en lo común la que posibilita la interrelación y la comunicación entre las múltiples y diversas culturas, siendo que no es la universalidad sugerida por Apel, que más bien parece ser global.

CAPÍTULO 4

SUPERACIÓN DEL FORMALISMO DE RAWLS EN FAVOR DE SU POLÍTICA

CAPÍTULO 4

LA SUPERACIÓN DEL FORMALISMO DE RAWLS EN FAVOR DE SU POLÍTICA

1. SIMPLE NEGACIÓN O VERDADERA SUPERACIÓN

Algunas consideraciones en torno a la teoría de la justicia de Rawls, discutidas en los capítulos precedentes, han conducido a realizar un diálogo con visiones y posturas diversas. Estas se han confrontado entre sí dando lugar a reflexiones con un carácter central en la filosofía política. Todas ellas me parecen fundamentales tanto por la riqueza que presentan como por las problemáticas gestadas a partir de algunos postulados que se han ido planteando.

La pertinencia de la teoría rawlsiana como marco de las reflexiones y preocupaciones filosóficas aquí presentadas, se justifica porque aporta elementos para una serie de meditaciones importantes y necesarias en el campo de la

reflexión política. Tal teoría aborda en el meollo de la problemática filosófica de carácter político; a través de ella es posible apreciar una confrontación problemática de dos perspectivas teóricas diversas. El problema que aquí deseo explicitar no es aislado, ni surge de manera gratuita, sino que se relaciona necesariamente con algunas preocupaciones que ya he manifestado y que se expresan como binomios interrelacionados o diadas tensionadas. Incluso más que eso, como dilemas y disyuntivas, a saber: objetivismo-relativismo, universalismo-contextualismo o formalismo-historicismo. Estas confrontaciones son vertientes de un mismo problema que expresado a lo largo de la historia de la filosofía de diferentes e innumerables formas, que aquí se hacen presentes de manera clara.

Por un lado, se presentan aquellas teorías con pretensiones universalistas que, aunque hoy día en general no son muchos sus defensores, resulta difícil ubicarlas ya que parecen inclinarse más bien hacia lo específicamente concreto. Estas orientaciones, por otro lado, se abocan específicamente a mundos en extremo particulares, con lo cual caen en los consabidos etnocentrismos¹.

El surgimiento de una conciencia historicista ha minado en gran parte el autoentendimiento universalista de la sociedad moderna; sin embargo, parece que hoy día nos preguntamos si sería posible el constituirse de cualquier modo más que de un modo de vida local. Quienes sostienen esta pretensión de

¹ Alessandro Ferrara. "On *Phrónesis*", en *Praxis International*, 1:3/4, Winter, 1987/8, pp.246-267

universalidad han hecho críticas a los etnocentrismos, los cuales, han sido nutridos fuertemente por el malentendimiento de las tesis wittgensteinianas de *Las Investigaciones Filosóficas*, en donde se señala que cada juego de lenguaje es una forma definida por su normatividad interna, y cada lenguaje, cada juego, tiene sus propias normas, así como cada forma de vida tiene los suyos propios independientemente de las demás. Esta posición define en gran medida el clima intelectual contemporáneo, y se ha interpretado de tal manera que ha dado lugar a nuevos relativismos por el hecho de contextualizar a tal grado sus formas de vida.

El primer punto a tratar en este capítulo podría sintetizarse con el dilema “¿universalismo o contextualismo?”; en él se exponen las consideraciones fundamentales para excluir una disociación, una ruptura entre ambas realidades, evitando de este modo la afirmación excluyente y exclusiva de una o la otra. Así, conviene realizar un breve análisis de la primera parte del dilema, es decir, el universalismo que tanto se le ha imputado a Rawls y que no siempre responde a las preocupaciones expresadas a través de su teoría, aunque algunos de sus escritos sí den la pauta para hacerlo. Las preocupaciones de Rawls son básicamente prácticas, pero no es sino hasta la segunda parte de su pensamiento cuando tal situación se explicita; por ello, algunos filósofos piensan que Rawls ha dado un giro radical al convertirse en un defensor del contextualismo. Así, la segunda consideración del primer inciso se orienta hacia la posición

contextualista. Al interesarle a Rawls la aplicación de su teoría de manera muy clara y fundamental, su preocupación se orienta hacia el mundo de las instituciones.

Resulta necesario analizar, como punto central, el concepto que sostiene el filósofo tanto acerca de la metafísica, como de sus significados, porque parece que es ahí, en la consideración de este concepto, de donde surgen los posteriores problemas. Por esta razón es que, después de aclarar el sentido que para Rawls tiene lo metafísico, desde sus escritos iniciales hasta los últimos recién publicados, se aborde un tercer inciso consecuente: "ni universalismo ni contextualismo". Esto tiene como propósito resaltar lo que más interesa en este capítulo: la consideración de una posición que no sea excluyente entre lo universal y lo contextual, sino más bien intermedia, tensional entre un polo y el otro. Se resalta aquí la postura del *equilibrio reflexivo* que Rawls expresa desde su *Teoría de la Justicia* como una ponderación equilibrada entre dos términos; de ahí que se haga referencia a la analogía aristotélica en su consideración práctica: la *phrónesis*, que conjuga lo universal con lo concreto y contextual². Al considerar la primera vertiente -lo universal-, omnímodamente se restringe y extingue lo particular, mientras que en la segunda -contextualismo único y absoluto-, se llega a un relativismo.

² Se hace referencia a la *phrónesis* principalmente porque el equilibrio del que habla Rawls es concebido como fundamentalmente moral y representa precisamente un equilibrio entre lo universal y lo particular.

En la tensión entre ambas posturas más que una negación de cualquiera de los dos términos anteriores, se propone una superación a través del mecanismo tensional del *equilibrio reflexivo*, intentando conjugar un universalismo con un pluralismo de formas de vida, es decir un pluralismo contextualista. Así, más que negar el formalismo universalista en Rawls en favor de su política, se sugiere una superación de él debido al artificio tensional que, con una actitud de ajuste, y con una disposición "*phrónetica*", anula dicha negación. De no hacerlo así, se tendrían como consecuencia tanto una concentración y una polarización, como un empobrecimiento y un agotamiento, que trae consigo, finalmente, una ruptura entre ambos polos.

Rawls es ambiguo en este punto porque no marca ni acepta claramente que el ámbito político debe sustentarse en un plano ulterior³, en una antropología filosófica y en una concepción de lo que es la realidad; al respecto sólo acepta el *overlapping consensus*. Sin embargo, parece que esta ambigüedad es zanjada gracias al *equilibrio reflexivo*. Esto es lo que garantiza la aplicabilidad de su teoría conjuntamente con el reconocimiento de ciertos principios de carácter universal.

³ *Vid. supra.*, cap.2. Aunque esta cuestión fue trabajada en el segundo capítulo con referencia al sujeto moral, también también en este respecto tiene consecuencias.

En la parte final de éste capítulo se presenta una reflexión concluyente acerca de lo que representa la filosofía de Rawls en su teoría para ver si es o no una utopía⁴. En este punto su teoría no se considera como sólo una serie de cuestiones regulativas e ideales o que se ubica en la realidad; más bien se entiende como la propuesta de un orden social diferente del que históricamente ha existido y existe, cuya caracterización es de deseabilidad, de propositividad, aunque su realización no sea fácilmente viable.

Sin embargo, su plausibilidad no es dissociable del mundo real, ya que, de nuevo se presenta el *equilibrio reflexivo* como cuestión central que da gran fuerza al pensamiento rawlsiano en la justificación-aplicación.

2. ¿UNIVERSALISMO O CONTEXTUALISMO?

La doble interrogación del título de éste apartado y la disyuntiva que presenta ¿universalismo ético o contextualismo realista?, presumiblemente refleja dos posturas incompatibles y hasta opuestas. Digo "presumiblemente" porque ni mi punto de partida ni mi postura sostienen una disociación o disyunción entre ambas posiciones.

⁴ El término utopía se entiende aquí como una idea de carácter regulativo orientada a la realización de facto, es decir, a la aplicación, por lo cual no tiene solamente una fuerza formal sino que le importa como algo fundamental su posibilidad de realización, es decir retrotrayendo su contenido al lugar, a lo 'tópico', al lugar común.

A pesar de que llamo universalismo y contextualismo a dos momentos del desarrollo del pensamiento de Rawls, y a pesar de que ambos conceptos resulten sumamente fuertes como para señalarlos como tales en Rawls, el denominarlas de este modo da pauta para, en un tercer momento, subsumirlos bajo el término *equilibrio reflexivo*, que sirve como elemento valiosísimo para la argumentación de éste capítulo.

Conviene también señalar que en el transcurso de la argumentación, se hará referencia constante a la anterior aclaración a fin de que las razones que aquí se presenten como favorables no se confundan ni polaricen al grado que, esta teoría, finalmente, resulte difícil conciliar un término con el otro y se dicotomicen la teoría de Rawls. Entonces mi interés fundamental se pierda en las razones que doy, de modo que al argumentarlos como razones a favor, resulten, de manera totalmente inversa, como razones en contra.

2.1 Universalismo, formalismo o idealismo

Al emplear el término "universalismo", se hace referencia a los discursos elaborados a través de la proposición de formas ideales de organización social, diseñadas de tal modo que se justifican por elementos propios de la teoría, y se expresan por medio de formas discursivas que no recaen en las cuestiones existentes, sino en conceptos universales, originando formulaciones de carácter

ideal. De este modo, en el universalismo la teoría se desarrolla a través de deducciones a partir de tales principios. En este punto, los críticos han considerado a Rawls como un representante del formalismo que presenta un universalismo poco aplicable a la realidad existente; de ahí que ubiquen su teoría en un ámbito únicamente ideal e intelectualista⁵. En general, estas consideraciones se dirigen principalmente a la primera parte de su teoría, y, fundamentalmente, a *Una Teoría de la Justicia* (aunque haya quienes sigan postulando que Rawls mantiene esta línea en todo su pensamiento, a pesar de las enmiendas realizadas en textos posteriores.)

Con base en la postulación de ese ideal de carácter teórico, Rawls se ubicaría dentro de la tradición idealista o intelectualista y sería comparable a filósofos como Platón en boca de Sócrates, ejemplificado en *La República*⁶, como San Agustín y su universalismo ético, o como Kant y su formalismo.

El propio Rawls ha mencionado el formalismo o idealismo de su pensamiento tal como lo muestran las citas de sus textos, cuando afirma: "Entonces la justicia como equidad nos lleva más cerca del ideal filosófico; aunque ciertamente no lo alcance"⁷. O bien:

⁵ Si esto fuera totalmente cierto, nos daría la pauta para proceder de manera más académica, más ordenada, sin aceptar que se está mostrando a Rawls como escindido. Al proceder de este modo logra llegar al punto que me parece relevante: una tercera opción que responde de manera clara a un equilibrio entre dos posturas expresadas como opuestas.

⁶ Hanna Pitkin. *Wittgenstein & Justice*, University of California Press, Los Angeles, California, 1972, p.170

⁷ John Rawls. *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, p. 69

"[...] una vez que tomamos esta concepción, podemos en cualquier momento ver al mundo social desde el punto de vista requerido [...] sin aglutinar a todas las personas en una sino reconociéndolas como distintas y separadas, esto nos permite ser imparciales, aun entre personas que no son contemporáneas sino que pertenecen a muchas generaciones. Entonces el ver nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta posición es verla *sub specie aeternitatis*....."⁸

No obstante estas afirmaciones, Rawls nunca olvida lo circunstancial, i.e., el cambio de visión de primera a la segunda etapa no es tajante, es decir el tránsito del primer Rawls, de la *Teoría de la Justicia* principalmente, al de la segunda de *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* y *Political Liberalism*.

Los principios de libertad e igualdad son los principios de justicia establecidos por todos los hombres en un contrato hipotético en la *posición original*, tras el velo de la ignorancia. De aquí, se deriva una cierta concepción de persona, presupuesta en toda la teoría con caracteres morales. Con esto, se evita la caída en una concepción vacía, sin contenidos. Por ello Rawls provee este concepto de sujeto con ciertas características de peso moral⁹; de ahí la visión metafísica que no alcanza a separar o diferenciar de la moral y del mundo de la política; así, intenta

⁸ *Ibid.*, p.587

⁹ *Vid. supra.*, Cap 2. Rawls no define su teoría como específicamente moral ya que esto lo remitiría a pensar en una doctrina comprensiva, y por lo tanto, según sus criterios en una doctrina metafísica; prefiere utilizar el término 'político'. Sin embargo, su teoría política es también moral, e implica cuestiones que incluyen necesariamente una problemática de carácter moral, como se señala en el capítulo segundo de este trabajo, en el tratamiento que da al sujeto moral.

sustentar tal teoría con una base netamente política. Rawls da por supuesto que las partes son "personas morales desarrolladas"¹⁰, y sólo después -por añadidura o porque así lo requiera la teoría-, son personas en cuanto ciudadanos, (concepto fundamental en Rawls puesto que es el mundo político el que principalmente le interesa), en un mundo de la política, presuponiendo las características propuestas en un primer momento¹¹.

La idea de Rawls es conectar esa concepción de persona con los primeros principios de la justicia, a través de un proceso de construcción. Acepta la concepción ordinaria de las personas como unidades básicas de deliberación y responsabilidad, y presupone -o, de alguna manera, incluye- ciertas tesis metafísicas (morales para él) acerca de la naturaleza de las personas como agentes morales o políticos. Además afirma que no desearía negar esos reclamos. De este modo, si se analiza la presentación de Rawls de la justicia como equidad, su establecimiento, sus ideas y sus concepciones, aunque no acepte de manera explícita ni presente doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza de las personas, no obstante, sí la hay de manera implícita. Es decir que lo acepte o no, cuando habla de las características de las personas y que él acepta únicamente como morales, admite conceptos que fundamentan estas cuestiones morales, es decir, conceptos metafísicos. Las problemáticas morales y políticas presuponen concepciones antropológicas y éstas, a su vez, concepciones metafísicas.

¹⁰ John Rawls. *A theory of Justice*, pp. 46-48

¹¹ *Ibid.*, pp. 408- 421ss

Cuando Rawls afirma que en el caso de que existieran algunos presupuestos metafísicos en su teoría, probablemente serían tan generales que no se distinguirían entre las visiones metafísicas dadas a lo largo de la historia de la filosofía, tales como las visiones cartesianas, las leibnizianas, kantianas, realistas, idealistas y materialistas (sic)¹². De ser así, según Rawls, no serían tan relevantes para la estructura y contenido de una concepción política de la justicia¹³. Si son relevantes porque es en su base, en su fundamento, en donde tales acuerdos mínimos se dan; son los elementos comunes que posibilitan un algo común -la *koiné*- y es lo que hace el papel de lo universal. Es lo mismo que Aristóteles dice ante la pregunta ¿qué es el ser? respondiendo que el ser se dice de muchas maneras¹⁴; así se encuentra con la irreductible pluralidad de las significaciones del ser, sus diversos sentidos. Por eso, la respuesta no puede ser ni única ni unívoca. Si los hombres se entienden entre sí, para tal entendimiento o acuerdo, se requiere una base, un lugar en el que se encuentran sus intenciones; ese lugar común es el que Aristóteles llama el ser (*to einai*). Así, entonces, el ser se dice de muchas maneras, pero siempre en relación a un término único, a un mismo referente, el lugar, el horizonte común a todas las atribuciones, "lo que es común"¹⁵. Aristóteles habla de una metafísica con carácter hermenéutico, la cual amplía el ámbito de sus posibilidades, dando cabida a una multiplicidad de

¹² John Rawls. *Political Liberalism*. Esto lo comenta en una nota al pie de página, al hablar de la concepción política de la persona, p.29, Columbia University Press, 1993

¹³ *Idem*

¹⁴ Cfr., Aristóteles. *Metafísica*, libro Γ, 1003b, Ed. Gredos, p. 152

¹⁵ *Ibid.*, p.164

opciones, de interpretaciones y su aplicación a diferentes contextos. Por ello, aquí hemos entendido la metafísica desde su significación hermenéutica, la cual le da una caracterización muy específica, contextualizada, individualizada y circunstanciada. Esta consideración de la metafísica se ubica en lo que es la realidad, lo que es el ser concebido no como algo más allá del espacio y del tiempo, no más allá de la vida y la materia, no más allá de la apariencia fenoménica y cambiante, no más allá del lenguaje y la interpretación humana, sino en y por todos ellos.

No parece pertinente suponer la existencia de un dualismo ontológico del tipo *natura-cultura*, ya que, siguiendo a Aristóteles, se está considerando una ontología sin divisiones. Es una unión dual que hace que ámbitos disconformes converjan en ella. Si se dicotomiza la realidad, se tienen consecuencias correlativas tales como la separación entre teoría y práctica, entre formalización o justificación y aplicación; y el mundo humano no es ni lo uno ni lo otro, sino que en él convergen una multiplicidad de realidades diversas, conjuntadas analógicamente a través de ese punto común que, cuando es localizado, busca el asentimiento general, ese referente, superando cualquier singularismo y evitando polarizaciones dañinas. Se produce el entrecruzamiento de las partes en un punto común.

No es que en Rawls los presupuestos metafísicos se desvanezcan o se nieguen por pensarlos absolutos e inaplicables, sino que el autor los empalma con los

morales, fundiéndolos, y por ello los considera separadamente. Esta abolición puede surgir del hecho de que, para Rawls, esas cuestiones metafísicas no sean relevantes.

En el artículo "Justice as Fairness political not metaphysical", Rawls afirma la exclusión de algunas pretensiones metafísicas en aras de la sociedad democrática, y en favor de la política diciendo que "...la concepción de la justicia evita ciertas pretensiones filosóficas y metafísicas", como si fuera realmente posible hacer una separación. Y continúa: "Brevemente la idea es que en una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debe ser, en lo posible independiente de las doctrinas controversiales filosóficas y religiosas"¹⁶. Antes de considerar las consecuencias que este cambio de rumbo puedan proporcionar a su teoría, es importante aclarar qué entiende Rawls por lo metafísico, y por qué razones lo niega en la segunda parte de su pensamiento. El autor no explicita esta cuestión en ninguna de sus dos grandes obras, ni en su *Teoría de la Justicia* ni en *Political Liberalism*; simplemente no lo explica y da por entendido su significado, de tal modo que el término metafísico se presenta muy ambiguo. No será sino hasta un texto¹⁷ de reciente aparición en donde estos términos adquieren mayor claridad.

¹⁶ Cfr., John Rawls. *A theory of Justice*, pp. 223

¹⁷ Artículo en el que hace una réplica a las críticas expresadas por Habermas. Jürgen Habermas. "Reconciliation through the public use of Reason: remarks on John Rawls's political liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol.XCII, no.3, March 1995

Rawls intenta una superación del universalismo formalista al conjugarlo con el ámbito contextual, con el mundo de las instituciones, para que, al carecer de las limitaciones que surgen al someterlo a algún sustrato metafísico y de carácter universalista, puedan efectuarse las pretensiones de carácter político que el autor sustenta en aras de la obtención de una teoría con características contextuales y con posibilidades de aplicación; de ahí que niegue cualquier *visio* metafísico en ella.

El problema es que Rawls parece estar persando en las metafísicas fuertes, monolíticas y absolutas que no dejan mayor espacio para consideraciones contextuales, diferentes, particulares, sino sólo para los postulados propios como únicos, excluyendo todo aquello que no sea tal y como está proveído por esa metafísica. Sin embargo, Rawls debería tener presente que no todas las metafísicas son de este corte y que afirmarlo sería en extremo simplista. Podría hablar más bien de ontología, ya que su nombre va a lo que subyace a todo lo existente, al ente en general, mientras que el término metafísica puede sugerir la trascendentalidad, siendo que, esta misma es la que Rawls objeta. Afirmar que la metafísica (o en puridad, la ontología) se ocupa de los rasgos más generales de la realidad, no lleva necesariamente a elaborar metafísicas de carácter predominantemente especulativo¹⁸.

¹⁸ Cfr. José Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, vol.3, pp. 2195-2202. Ferrater señala que en vista de la variedad de concepciones sobre la metafísica, "es casi obvio que no hay nada que pueda llamarse 'la metafísica'; sostiene que es poco razonable entonces, discutir sobre su legitimidad. Lo que se haga filosóficamente será lo que importa, no si se llama o no metafísica" p.2202

La metafísica parte de la realidad concreta, lo cual no quiere decir que la que surge y ha surgido en las diferentes latitudes de la tierra sea radicalmente diferente una de la otra; por eso,

“[...]la metafísica aunque tiene como punto de partida la realidad espacio temporal concreta, y es histórica, sin embargo por su universalidad se mueve en un nivel supra-histórico y supra-espacial. Está en parte condicionado por un proyecto cultural concreto y sin embargo lo rebasa en cuanto a sus contenidos”¹⁹.

Hacer consideraciones de carácter metafísico conduce a un nivel de generalidad y abstracción en el que se da sólo la teoría, pero ésta ilumina la praxis. “Esta iluminación es extrínseca a la metafísica misma, a nivel de funcionalidad *ad extra* y no tanto de su estructura *ad intra*. Mas no por ello deja de pertenecerle y serle fundamental. Es en ese nivel en donde empieza a encontrar diversidad; pues es su regreso a lo concreto, múltiple y diverso. El conocimiento que proporcionan los principios metafísicos puede ser considerado distintamente, ya que la unidad misma de la metafísica es analógica, y puede diversificarse al pasar del nivel teórico a los diferentes niveles de practicidad extrínseca y accidental de aplicación. Dada esta unidad analógica, nada impide que, en un contexto cultural distinto, tenga diferente iluminación o diferente aplicación”²⁰.

¹⁹ Beuchot, Mauricio. “Los límites del relativismo cultural: la metafísica y Latinoamérica”, en Marcelo Dascal. *Relativismo Cultural y Filosofía*, UNAM, México, 1994, p 229

²⁰ *Ibid.*, p. 230.

Así, pues, gracias a esta analogía es posible la aplicación de dicha metafísica a los diversos contextos posibles. Pareciera que para Rawls el problema surge precisamente porque considera la aplicación *ad intra*, lo que traería como consecuencia la imposibilidad de contextualización; por esto es que intenta su supresión para evitar su inmovilidad y su fijación, su estatificación para que de ese modo se anquilese y sea inamovible. Resulta difícil pensar que hoy día alguien sostenga una metafísica con estas características, pues parece una especulación vacía que imposibilita el ámbito de la *praxis*. La cuestión no es de dónde es la metafísica, sino que ésta sea acorde con los principios de la realidad para que así pueda iluminar la *praxis* concreta y se aplique de maneras indistintas sin que determine el cómo.

Con todo lo dicho, Rawls no necesita entonces negar la metafísica puesto que ésta, entendida analógicamente, brinda justo lo que él está buscando: la aplicación, la contextualización y la institucionalización. Además, como se dijo en el capítulo segundo, por más que deseara negar esta cuestión no podría hacerlo, porque implicaría negar también lo que supone: ciertos criterios y definiciones como elementos fundamentales para la sustentación de su pensamiento.

La ética deontológica, de la que Rawls es heredero, tiene un status meta-ético en cuanto a que parte de presupuestos normativos -de lo debido, no de lo que es sino de lo que debe ser- más allá de lo fáctico; por tanto, también ella es meta-ética. Así, manifiesta una de sus propias consecuencias, a saber, que se tiene una

fundación más firme para la libertad igual de los individuos. El hecho de que el yo, el sujeto, sea presupuesto a los fines particulares, (aquél es el principal fin ya que es un fin en sí mismo, en un sentido kantiano), refleja en primer lugar la autonomía de la persona (con sus propios fines), y en segundo muestra la dignidad de ésta antes de los fines que persigue, que como se ha mencionado es matizada para lograr la intersubjetividad.

La justicia como equidad concibe la unidad del sujeto como algo establecido antecedentemente, previo a las elecciones que surgen de la experiencia. Una de las ventajas de la teoría de Rawls por ser procedimental formal, es que por un lado supera el formalismo a través de ese procedimiento que se apoya en el mecanismo del *equilibrio reflexivo*; mientras que por el otro evita caer en etnocentrismos, de modo tal que así se puede lograr el grado más alto de universalidad neutral concreta posible. Esto significa que el grado de universalidad logrado a partir del acuerdo original es ciertamente neutral, y es asimismo neutral en el ajuste articulado y coligado de dicha universalidad con lo particular. Esta coligazón o cointegración da la pauta para destruir cualquier pretensión aniquiladora de un polo o del otro, logrando abolir un doble rostro excluyente de una misma realidad. Creo que más que considerar que lo universal y lo particular son dos rubros o caras de la misma moneda, sería más apropiado para el planteamiento desarrollado pensar en que si se consideran esas dos caras, no se les considere

como mirando cada una de ellas hacia rumbos distintos, sino más bien unidas entre sí por esa tensionalidad que se logra a partir de la analogización.

2.2 Contextualismo

El segundo caso, el del contextualismo realista, que recae sobre lo que se hace en realidad, describe lo que sucede en el mundo existente, sin apelar a lo que se desearía o lo que sería lo mejor, se restringe meramente a lo que existe.

Esta postura pertenece al "segundo" Rawls, el que surge principalmente a partir del artículo "Justice as fairness, political, not metaphysical" y que continúa en su obra *Political Liberalism*. En estos textos pretende negar muchos de los presupuestos afirmados en un principio, debido a su temor a la metafísica unívoca, con la intención de contextualizar y ubicar a su teoría en el mundo de la aplicación, en el mundo de la política, en el mundo real, con lo cual su pensamiento adquiere un giro de carácter vivencial. Esta segunda polarización es la posición aplaudida por Rorty en el artículo "Prioridad de la democracia sobre la filosofía" a la que más adelante se hará referencia.

Esta preocupación remite hacia la problemática concerniente a la cuestión sobre la universalidad o formalismo de los postulados rawlsianos -en un primer momento-, y su interés por la aplicación -en sus escritos posteriores-, a la que se enfrenta su pensamiento. Esta cuestión se expresa en un parteaguas en su teoría

sobre todo, el artículo "Justice as fairness: political not metaphysical" y, más adelante, en su libro *Political Liberalism*. Parteaguas porque marca una línea distintiva en el pensamiento de Rawls, primeramente preocupado por la fundamentación, la descripción, la propositividad, y después por la aplicación y la realización. En el citado artículo, el autor afirma categóricamente la exclusión de lo metafísico en aras de la sociedad democrática, de la política, diciendo que: "...la concepción de justicia evita algunas pretensiones filosóficas y metafísicas". Brevemente, la idea que presenta afirma que en una democracia constitucional, la concepción pública de justicia debe ser, hasta donde sea posible, independiente de las controversiales doctrinas filosóficas y religiosas.

Entonces, para formular una concepción como ésta aplicamos el principio de tolerancia a la misma filosofía: la concepción pública de la justicia es ser política, no metafísica²¹; por esta razón añade: "ciertamente he cambiado mis puntos de vista²²", y alude a sus cambios de postura con respecto de su obra principal y fundamental, la *Una Teoría de la Justicia*, en referencia al artículo de "Justice as fairness: political not metaphysical" y *Political Liberalism*. Esto es resultado de su consideración, según la cual:

"[...]la filosofía como la búsqueda de la verdad acerca de un orden metafísico y moral no puede proveer una base trabajable y compartida

²¹ John Rawls. "Justice as Fairness: political, not metaphysical," *Philosophy & Public Affairs*, Princeton University Press, 1985, pp.223

²² *idem*

para una concepción política en una sociedad democrática²³ y una concepción de la persona en una visión política, por ejemplo la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales, no necesitan incluir cuestiones de psicología filosófica o una doctrina metafísica de la naturaleza del yo(Self)²⁴.

Rawls no puede responder a la pregunta ¿hasta dónde es lo metafísico y hasta dónde es lo moral en la teoría? porque ambos términos se confunden y empalman; o más que esto, intenta desplazar lo metafísico en aras de lo moral, y esto entendido como político.

Más adelante intenta separarlos debido al entendimiento que por metafísica tiene, y distingue entonces dichos ámbitos. El problema no es que puedan o no separarse, pues su separación sí parece posible, ya que resulta evidente que no son lo mismo. La cuestión es ¿por qué introducir el término metafísico en vez del término moral que había utilizado en toda su primera parte? Si para él son lo mismo, ¿para qué llamarlo ahora metafísico?, ¿para evitar cualquier crítica que pudiera hacerse a su teoría de formalismo universalista?

¿Para qué introduce Rawls el término metafísico en su segunda parte y no lo deja como lo había trabajado en la primera parte de su pensamiento, i.e., propiamente como moral?

²³ *Ibid.*, p. 231

²⁴ *Idem*

La caracterización que da a lo moral es intrínseca a la reflexión sobre la justicia, así como a las capacidades que tiene el hombre a este respecto. Como recién se dijo, en la *Teoría de la Justicia*, Rawls no utiliza el término metafísico como caracterización propia de su teoría, y no es sino hasta el artículo "Justice as Fairness: political not metaphysical" -después de severas críticas- cuando lo introduce como parte de su consideración.

En el artículo en que replica a Habermas²⁵ por las críticas que éste le hiciera define y explica más amplia y claramente diciendo que el liberalismo político se refiere a las categorías de lo político y no reposa en nada, deja la filosofía tal cual, es decir, no toca las diferentes doctrinas, religiones, metafísicas y morales en sus tradiciones de desarrollo y de interpretación. El liberalismo político procede aparte de esas doctrinas y libre de sostén. Por eso manifiesta que justo porque se presenta una concepción política sin sostén, y que no va más allá, es dejada enteramente abierta a los ciudadanos y asociaciones en la sociedad civil. "[...] El liberalismo político no niega ni cuestiona esas doctrinas hasta donde son políticamente razonables"²⁶, y añade en una nota a pié de página, la única explicitación o definición de lo que entiende por metafísico:

"yo pienso en la metafísica como siendo al menos una consideración general de lo que hay, es incluyendo declaraciones totalmente generales, por ejemplo las afirmaciones 'cada evento

²⁵ Cfr., "Reply to Habermas" *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, no.3, March 1995

²⁶ *Ibid.*, pp.135-136

tiene una causa' y 'todos los eventos ocurren en espacio y tiempo'
 [...] así visto, W.V. Quine es también un metafísico. Negar ciertas
 doctrinas metafísicas es afirmar otra doctrina así"²⁷

Rawls toma la consideración de Habermas sobre su concepción de justicia política criticándolo como no siendo 'libre de sostén', como le gustaría al mismo Rawls, ya que la concepción de persona en el liberalismo político va más allá de la filosofía política²⁸ y su constructivismo expresa una concepción de un apriori y de una razón metafísica, afincados en los principios e ideales concebidos de la justicia como equidad. Rawls afirma categóricamente: "yo niego esas cosas porque la concepción de persona es remplazada en el liberalismo político por la concepción de los ciudadanos libres"²⁹.

El término de metafísica en Rawls, efectivamente, parece ambiguo, aunque más bien me resulta innecesaria su tematización a través de las explicaciones subsecuentes que lleva a cabo. Sin embargo el hecho de que su teoría haya sido tan severamente criticada por su formalismo y universalismo (presente principalmente en su primera etapa), no significa necesariamente que se estuviera suponiendo una metafísica expresada en un escenario trascendente, eterno, inmutable e inalcanzable.

²⁷ *Ibid.*, p.136

²⁸ Afirmaciones semejantes a las que había yo postulado antes de leer el texto habermasiano

²⁹ *Ibid.*, p.138

Parece que aquí surge una confusión, pues lo metafísico puede ser lo contextual, y no lo que está más allá, lo trascendente, sino que está aquí, en la realidad. El que hable de la metafísica no necesariamente debe que referirse a estas realidades, sino que representa tan sólo un elemento fundante que da lugar a categorías epistemológicas o morales, pues busca tener pretensiones de validez y, por lo tanto, de fundamentación. Además, no es necesario poner a la ética como filosofía primera en el lugar de la metafísica³⁰. En Rawls no hay enunciados éticos, ni verdad ni falsedad en la relación hecho/valor, como lo dice en su "Réplica contra Habermas"; lo que sí se puede notar es que esa dualidad se desvanece y cualquier interconexión se diluye.

La metafísica puede mantenerse en su sitio, no concebida como metafísica dura, unívoca, analógica; aunque al ser analógica se tiene que acudir a la persona humana para que se complete como metafísica, como antropología filosófica, de ahí, es posible penetrar en la ética.

Rawls da este giro ante las duras críticas que ha recibido; sin embargo, esto no significa que tenga que dejar de considerar la existencia de principios, y que el hecho de considerarlos no quiere decir que automáticamente deban descontextualizarse. Lo que conviene hacer con tales principios es actualizarlos paulatinamente en el contexto, en lugar de, como camino mas fácil, dirigirse única

³⁰ Algunos filósofos han sustentado esta propuesta. Por eso, como dice Mauricio Beuchot, en *Derechos Humanos, UNAM, México, 1995*, la racionalidad aristotélica se basa en una ontología, es su condición, y la ética es su teleología: "[...] sacar de lo arqueológico-ontológico esa carga valorativa y explicitarla en lo teleológico-ético, no constituye falacia naturalista, sino una explicitación (a veces se querría decir deducción trascendental) de lo que estaba contenido en ella". p.144

y solamente a lo contextual, abandonando dichos principios, que además, en el caso de Rawls, implicaría negar su misma teoría.

Este viraje tan violento aparentemente representa a autores a los que, como Richard Rorty, permite que reconozcan y se congratulen al entender a Rawls como netamente contextualista. A través de su artículo titulado "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", Rorty afirma que cada quien puede construir el modelo del yo que más le plazca para adaptarlo a su política, a su religión o al propio y personal significado de la vida, y que ello presupone que no existe una "verdad objetiva" en cuanto a qué es realmente el yo del hombre. Sin embargo -continúa Rorty-, ésta "parece ser una pretensión que sólo resultaría justificada sobre la base de una concepción metafísico-epistemológica de tipo tradicional"³¹. Con base en estas preocupaciones de contextualizar y de aplicar su teoría, Rawls llega a extremos de reinterpretar cuestiones fundamentales de ella (en la que se presupone, por ejemplo, el concepto de autonomía) y de su anterior y original pensamiento.

A algunos, como la apreciación de Rorty, les causa regocijo, y se congratulan de este cambio en favor de la contextualización, ya que se acerca más a las formulaciones que este último hace en su teoría.

³¹ Richard Rorty. "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" en Gianni Vattimo (comp). *Secularización de la Filosofía*, Ed. Gedisa. 1994. p.49

2.3 Ni universalismo ni contextualismo

La presencia de estos dos rubros: universalismo y contextualismo, permite observar la realidad problemática e incierta entre lo normativo y lo descriptivo, entre lo real y lo ideal, entre el ser y el deber ser, entre lo universal y lo contextual. La actitud pertinente ante estas posiciones, deberá ser, me parece, una consideración en la que ellas no se excluyan mutuamente; al polarizarlas, se omiten, se excluyen una o la otra, lo cual conlleva finalmente a un empobrecimiento. La cuestión será, pues, el intentar mantener una tensión dialéctica³², incluyente y complementaria para que de ese modo haya un enriquecimiento mutuo. Este es el propósito del tercer momento que se desea resaltar y que se deduce de la teoría de Rawls, fundamental y principalmente a través del mecanismo del *equilibrio reflexivo*. Este mecanismo surge ya desde la concepción original, desde las primeras páginas de *Una Teoría de la Justicia*, y sigue su presencia en este texto en variadas ocasiones. Aquí la pregunta que puede surgir es la siguiente: ¿por qué, si desde su primer gran obra se presenta el *equilibrio reflexivo*, no es sino hasta su segunda etapa en donde se le da énfasis? Es relevante marcar en qué puntos radica la diferencia de la concepción de este mecanismo entre sus orígenes y la postura posterior.

³² Dialéctica en un sentido en el que ambas realidades se requieren necesariamente y que logran tener sentido una gracias a la otra en un juego complementario y correlativo.

El concepto cambia y evoluciona hacia un ámbito diferente del original, y aunque su significado intrínseco es básicamente el mismo, -es decir, el entender al *equilibrio reflexivo* como equilibrio mediador y de ajuste entre dos términos-, parece que así es sólo en referencia al significado del mismo término, en cuanto a que efectivamente es un *equilibrio reflexivo*, una reflexión que considera diferentes ámbitos. Sin embargo, el contenido sí varía así como lo que representa cada uno de esos dos términos, es decir entre qué está oscilando dicho equilibrio. Esto me parece fundamental, ya que en la concepción de dicho artificio radica la diferencia de construcción y de variabilidad, la cual conlleva la transformación de la teoría de una parte a la otra. Esta evolución ciertamente no es tan tajante, pero sí es perceptible en sus textos.

Esta problemática que enfrenta Rawls también es tratada con claridad por Hanna Fenichel Pitkin³³, quien hace un análisis del término de justicia en la disputa entre Sócrates y Trasímaco en el primer libro de *La República* de Platón. Las definiciones de lo que cada uno de los interlocutores concibe como lo justo, se manifiestan diversas; se podría pensar que en un primer momento, están fundamentalmente en desacuerdo. Sin embargo, en una reflexión posterior parece que no existe desacuerdo radical alguno. Cada uno tiene su propia definición del término justicia, en tanto se están refiriendo a ámbitos diferentes. Mientras Sócrates entiende por justicia lo que significa la palabra justicia en sí, Trasímaco

³³ Hanna Pitkin. *Wittgenstein & Justice*, University of California Press, Berkeley, L.A., 1972, pp.188-192

la enfoca en un punto de vista sociológico, es decir, el término describe lo que pasa en una sociedad. Sócrates hace un argumento normativo, y Trasímaco hace afirmaciones empíricas.

Sócrates intenta presentar cómo actúan generalmente los legisladores al indicar cómo deberían actuar los buenos legisladores. El estado esbozado en *La República* no es un estado actual, sino deseable, ideal. Por su parte, Trasímaco quiere describir el modo en que tales legisladores se comportan en todas las sociedades. Es muy probable que Sócrates estuviera de acuerdo con las descripciones de Trasímaco, y si éste pensara honesta y sabiamente estaría de acuerdo con el ideal propuesto por aquél. Hanna Pitkin afirma:

“El concepto de justicia comparte con muchos otros conceptos en la región de la acción humana y de las instituciones sociales, lo que en otro lugar he llamado una tensión entre propósito e institucionalización, entre sustancia y forma”³⁴.

Pitkin afirma que las reglas o ideales pueden ser meramente abstracciones descriptivas de cómo trabajan las instituciones; sin embargo, después de un tiempo, estas reglas o ideales se vuelven criterios críticos en concordancia, con lo cual las instituciones pueden ser evaluadas y reformadas. De nuevo, el resultado es una tensión entre “la sustancia ideal y la forma práctica” en la que está encarnada; además esta tensión frecuentemente se refleja en los conceptos

³⁴ *Ibid.*, p. 189

asociados a la práctica particular o a la institucionalización. Efectivamente pueden surgir realmente tensiones entre propósitos: la substancia, por un lado, e institucionalización, forma, práctica convencional por el otro. Este tipo de tensión puede surgir solamente con conceptos cuyo significado está ligado a la aplicación por medio de criterios. Surge con respecto a conceptos de acción e instituciones sociales, porque una característica importante de la función de tales conceptos en nuestro lenguaje y en nuestras vidas es que se engarza en la dualidad de propósitos e institucionalización. Si nuestros propósitos e ideales no pudieran ser institucionalizados, puestos en práctica, entonces permanecerían vacíos y en ocio. De este modo, el que se encarnen e incorporen a la práctica social o la acción individual constituye su verdadera realización y merece que se asuma el mismo compromiso que el inicial propósito o ideal.

No deben confundirse esos conceptos y criterios y es necesario que se mantengan a distancia del lugar donde se realizan, a fin de que así se de posibilidad a la continuación de su crítica, su revisión, y su renovación. Esto es lo que, precisamente, propone Rawls con su *equilibrio reflexivo*, un ajuste entre los principios y lo real, para ir adaptándolos.

Esa tensión es necesaria, ya que la pura forma sin substancia es arbitraria y la substancia sin forma es inefectiva³⁵; ambos términos son complementarios, se necesitan mutuamente.

³⁵ Esta relación tensional entre lo que Pitkin llama: substancia y forma, la cual es la misma relación que se presenta entre lo institucional o lo particular con lo universal. En ese sentido lo entiende Pitkin

Sócrates y Trasímaco eligen diferentes caminos en esta bifurcación, con lo cual rompen el equilibrio, al absolutizar cada término. Sócrates elige el significado del término contra las instituciones, mientras Trasímaco opta por la *Realpolitik* de las instituciones, contra el uso tradicional de término y, como dice Pitkin: "Cada posición tiene sus peligros concomitantes: en uno hipocresía e ineffectividad y en el otro inmoralidad, un diferente tipo de ineffectividad"³⁶.

Trasímaco puede estar bien en una sociedad particular determinada donde los criterios de lo que es justo e injusto han empezado a ser suficientemente corruptos o donde la percepción social suficientemente distorsionada. El problema es que Trasímaco no propone sus tesis sólo acerca de alguna sociedad corrupta, sino que las absolutiza, las extiende a todas las sociedades humanas. Si Trasímaco estuviera en lo correcto, entonces la relación entre substancia y forma, y el concepto de justicia, para criticar la práctica existente, no tendría sentido; entonces, el argumento de Sócrates no hace mella en el argumento de Trasímaco y el argumento de aquél es una ilusión, lo cual era justo lo que éste pensaba. Conceptos tales como el de justicia incluyen forma y sustancia, el concepto que es el ideal y la práctica social.

Esta diferencia de los contenidos como correlaciones del *equilibrio reflexivo*, aunque sutil, es una cuestión muy importante, que ilustra con claridad a qué se

como la ley positiva y la ley natural, en donde la pura forma institucional sin substancia sería lo mismo que la ley positiva sin ley natural: sería absolutamente arbitraria. La substancia sin la forma, representa la ley natural sin ley positiva, es ineffectiva, no puede llevarse a cabo. *Ibid.* p.190

³⁶ *Idem*

refiere el mismo equilibrio en diferentes momentos del pensamiento rawlsiano. En la primera etapa, podría decirse que dicho mecanismo se maneja fundamentalmente en el ámbito epistemológico, como una cuestión analógica, *stricto sensu*³⁷.

Hago referencia al término analogía como un método de pensamiento, como un instrumento lógico ayudante del pensar, ordenando cuestiones ya sea por jerarquía, gradación o proporción. Dicho orden significa que existe una relación entre las partes y el todo. La analogía es relacional y ordenada, busca estructurar las cosas por sus semejanzas y diferencias y ayuda a distinguir para poder unir.

La analogía de atribución:

“[...]quiere decir que no se puede hacer una abstracción perfecta en los análogos porque siempre hay que tratar de atender a las diferencias de sus elementos contenidos. Hay pues, en ellos una unidad sólo relacional, estructural, de orden”³⁸.

La analogía de proporcionalidad propia es la principal y más perfecta, ya que se hace por la causa formal intrínseca (en la de atribución sólo el analogado principal). La atribución de proporcionalidad se presenta sobre todo en la metafísica.

³⁷ Cfr. Cárdenas Augusto. *Breve Tratado sobre la Analogía*, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, Argentina, 1970, p.42

³⁸ Mauricio Beuchot. “Sobre la analogía y la filosofía actual”, Revista “Analogía”, Año X., 1996, No. 1, México, D.F., p.65

La analogía se hace necesaria, pues, por un lado, de deben aceptar algunos principios universales, además de notar que las realidades en donde se desarrollan y realizan éstos principios, son muy diferentes entre sí. Es necesario reconocer las diferencias y respetarlas, pero no absolutizarlas, pues llevarían a un equivocismo. De aquí, se concluye que: ni el univocismo, ni el equivocismo; ni todo es absoluto, ni todo es relativo. Aquí hace su presencia la analogía: ni lo uno ni lo otro. Para que exista relación y comunicación con otras culturas, es necesario compartir ciertos principios, algunos de ellos universales. Estos principios deben describir ciertas normas, cuyos destinatarios puedan tener diferentes características. Tales propuestas son universales, y pueden ser las normas que la mayoría acepta³⁹, es decir, que al menos se puede encontrar un fundamento en la intersubjetividad. Y como dice Paulette Dieterlen, una "fundamentación intersubjetiva de una norma X es posible en la medida en que X, de acuerdo con el estado de las cosas, sea adecuada para promover los intereses o los objetivos de diversos sujetos"⁴⁰, que no implica la tesis según la cual lo que sirve al interés de todos o de la mayoría es correcto. Esto no es una referencia al argumento del utilitarismo, sino más bien aquellos acuerdos mínimos sobre "[...]ciertos intereses humanos básicos (que) son la fuente de normas universalizables"⁴¹, como condiciones mínimas para una convivencia aceptable para todos.

³⁹ Como lo afirma Paulette Dieterlen, en su artículo "Derechos humanos y relativismo moral", en *Analogía*, Año 6, no.1, enero-junio, 1992, México, p.135

⁴⁰ *Idem*

⁴¹ *Ibid.*, p.136

Esta parte universal de la analogía es la que permite introducir la noción de validez, que también ha preocupado enormemente a Rawls; es, diríase, el universal concreto de Hegel, la universalidad que da cuenta de sus partes y contenidos, que respeta la diversidad particular. En Rawls, se parte de acuerdos hipotéticos que funcionan como principios que logran la objetividad, debido a la imparcialidad, con lo que se permite establecer un punto de vista moral para todos los miembros de la sociedad, de ahí que se postulen los derechos humanos mínimos.

La analogía responde no sólo a una cuestión puramente intelectual, sino que llega a la realidad ontológica, por la cual, las realidades no se agotan en definiciones de carácter unívoco ni en caracterizaciones equívocas. Ni lo uno restrictivo, agotador de lo real, ni lo otro, que lleva al cauce de un relativismo. Por esta razón que se hace referencia a este término, que unido con el de dialéctica⁴², tiene gran riqueza y resulta exacto para este punto. Gracias a la analogía se hace posible e inteligible el tránsito entre lo uno y lo múltiple, lo universal y lo particular, lo personal y lo social. El ser análogo⁴³ es el que es

⁴² En general, el término dialéctica resulta muy ambiguo y poco preciso; de ahí la pertinencia de aclarar en qué sentido se utiliza en este trabajo. Me refiero a ella en el sentido casi originario del término, cuando dos *logoi* se enfrentan entre sí. Cuando dos razones o dos posiciones se encaran entre sí, y entre ellas se establece una relación, una confrontación y una serie de mutaciones o cambios en las posiciones, se está dando un movimiento entre dos realidades, en cual hay devenir y desenvolvimiento. Es el juego entre unidad y multiplicidad, entre identidad y diferencia y, concretamente, entre lo universal y lo particular. Es evidente que no me estoy refiriendo ni a la dialéctica platónica ni a la hegeliana específicamente.

⁴³ Cuando hago esta afirmación sobre la analogicidad del ser, no significa ni se hace referencia a un ser único, trascendente, sino a una propiedad o característica de relación del ser que se encuentra aquí y ahora, y que, gracias a ella logra ser diverso pero guardando elementos o sentidos comunes. Esos puntos comunes son los referentes universales que se concretizan en lo particular.

fundamentalmente diferente pero que, a diferencia del equívoco, permite llegar a la unidad, aunque sea diferente del unívoco. Cuando se habla de analogía, se piensa en conservar las diferencias particulares, sin negar las características de igualdad; por ella se resuelve, me parece, el ya añejo pero recurrente obstáculo de la división entre lo subjetivo y lo objetivo, constantemente en disputa, de manera tal que lo único que hace es llevar la polarización de la realidad hacia una vertiente racionalista y peligrosamente totalitaria, o a su contraparte de carácter empirista y relativista. Así, la analogía concede la misma importancia a los diferentes elementos del proceso del conocimiento, y permite un acuerdo con la relación de que se trate, dando la libertad para que, en el centro del proceso, vaya de un elemento a otro, como péndulo, que en algún momento los elementos hacen las veces de universal, o de particular; de est modo, se abre un espacio fluctuante para comprender los elementos de la realidad y los elementos de razón, con lo cual se posibilita una unidad de razón, que une y da sentido.

En la segunda parte del pensamiento de Rawls, el *equilibrio reflexivo* se refiere al mismo ejercicio de ajuste, pero ahora en el terreno de la praxis; por ello, más adelante se hace una referencia fundamental a la *phrónesis* aristotélica y se desarrolla de manera profusa. Ambas teorías, analogía y *phrónesis* (que en sentido lato son muy semejantes porque la *phrónesis* es la analogía aplicada, aunque, en sentido estricto, no lo sea, porque, en efecto, la *phrónesis* es analogía, pero ésta no necesariamente es *phrónesis*). Ambas son de cuño aristotélico e ilustran y

resuelven en gran parte la problemática sugerida. Esta analogicidad es algo muy emparentado con la *phrónesis* en la tradición aristotélica; de ahí que:

“[...] esa *phrónesis* en la que se reúnen lo universal y lo particular.

La infinitud desaforada y vertiginosa de los individuos se ve sujeta al menos un poco en la generalidad “moderada” de lo prudencial, que no es ni unívoco ni equívoco, sino analógico”⁴⁴.

En las primeras páginas de *Una Teoría de la Justicia*, Rawls desarrolla la concepción del *equilibrio reflexivo* en cuanto a la *posición original* y los principios que surgen en ella. Aquí habla de un ajuste mutuo de principios y de juicios considerados, de un

“ir hacia atrás y hacia adelante, a veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales y otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios, asumo que eventualmente podemos encontrar una descripción de la situación inicial que ambos expresen condiciones razonables y dé lugar a principios que coinciden nuestros juicios considerados debidamente arreglados y ajustados. El estado de estas cosas las refiero como *equilibrio reflexivo*. Es un equilibrio porque al final nuestros principios y juicios

⁴⁴ Mauricio Beuchot. “Sobre la analogía y la filosofía actual” en *Analogía*, año X, 1996, no. 1, México, D.F., p.70

coinciden; y es reflexivo desde que sabemos a qué principios o juicios se conforman así como las premisas de su derivación⁴⁵.

Este equilibrio no es necesariamente estable, ya que se trata de que, si es necesario, revisemos nuestros juicios a través de él. Aquí lo que se intenta es acomodar las condiciones filosóficas razonables sobre principios, así como nuestros juicios sobre la justicia, ya que su concepción no puede deducirse de premisas autoevidentes o de condiciones sobre principios. Su justificación es materia del soporte mutuo de muchas consideraciones, de todo aquello que concuerda en una visión coherente. La persona que realiza el juicio intenta alcanzar una decisión correcta, y

"una vez considerado el sentido de la justicia como una capacidad mental, como involucrando el ejercicio del pensamiento, los juicios relevantes son entonces dados bajo consideraciones favorables para la deliberación y el juicio en general⁴⁶.

Para Rawls, la mejor consideración de un sentido de la justicia de una persona no es dada con anterioridad, sino que la conforma con sus juicios a través del *equilibrio reflexivo*. Esto significa hacer que nuestros juicios coincidan con las descripciones que más o menos van de acuerdo y que pueden conformar plausiblemente nuestro juicio, junto con todos los argumentos filosóficos. Aquí está involucrado el *equilibrio reflexivo* y, aunque el equilibrio que le interesa es

⁴⁵ John Rawls. *A Theory of Justice*, p.20

⁴⁶ *Ibid.*, p. 48

fundamentalmente moral (porque toda su teoría de la justicia lo es) y a pesar de que así lo afirma, en este primer momento se queda todavía en un nivel conceptual, en cuanto a que el *equilibrio reflexivo* regula argumentos con juicios y la realidad⁴⁷. Rawls considera esta cuestión en varias ocasiones, como cuando afirma que los principios deben ser escogidos, cualesquiera que sean, que son aceptables desde un punto de vista moral⁴⁸, y que por ello a través de este equilibrio logramos armonizar nuestras convicciones acerca de lo que es bueno y lo que es malo⁴⁹. De este modo el juicio es el que media entre la doctrina conceptual, los principios y la doctrina moral.

Cuando Rawls afirma que "la filosofía moral debe ser libre de usar afirmaciones contingentes y hechos generales como le plazca"⁵⁰, ya se ve con mucha claridad lo que en realidad pretende y hacia dónde quiere orientarse con este mecanismo del *equilibrio reflexivo*. En una nota a pie de página, señala que esta visión surge en su esencia de manera similar al proceso que sigue Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, ya que en ella apela a la conjunción entre los principios universales y los hechos concretos y cotidianos. Dicha articulación se logra gracias a las virtudes pero sobre todo, gracias a lo *phrónesis* por ser virtud intelectual y ética a la vez.

⁴⁷ *Ibid.*, p.49

⁴⁸ *Ibid.*, p.120

⁴⁹ *Ibid.*, p.432

⁵⁰ *Ibid.*, p.51

3. SUPERACIÓN CON BASE EN LA TENSIÓN ENTRE FORMALISMO Y CONTEXTUALISMO.

Como puede apreciarse, la cuestión no es sencilla, ya que intrínsecamente presenta complejidades, lo cual el mismo Rawls acepta cuando afirma que la noción de *equilibrio reflexivo* introduce algunas complicaciones. Además comenta: "Por algo es una noción característica del estudio de los principios que gobiernan las acciones formadas por autoexaminación", es decir, "La filosofía moral es Socrática". Según Rawls, podemos querer cambiar nuestros juicios presentes considerados tan pronto como sus principios regulativos son traídos a la luz; también considera que podemos querer hacerlo pese a que esos principios son una perfecta conveniencia y que su conocimiento puede sugerir reflexiones posteriores que llevan a revisar los propios juicios⁵¹. En este sentido y en un plano socrático, lo importante es el conocimiento de los principios, a los cuales se adecuan las realidades (por esta razón es que Rawls se le ha criticado de universalista y formalista).

Pareciera que la negación del formalismo pretendido por el mismo Rawls en sus obras posteriores, no puede evitarse, si es que se desea que su teoría tenga acceso y aplicabilidad al mundo de la práctica, al mundo real, para que

⁵¹ *Ibid.*, pp.49

finalmente tenga cabida en el mundo de la política. De ese modo, parece que al no existir las limitaciones que en un momento dado puede brindarle el aceptar que su pensamiento tenga algún sustrato metafísico y de carácter universalista, las pretensiones de carácter político que sustenta puedan llevarse a cabo.

No obstante, resulta que más que una negación, puede considerarse que se intenta una superación de tal formalismo, al conjugarlo con el ámbito contextual, ya que, nada se gana con sólo anular el primer ámbito, el formal, y pasar de lleno al segundo, el contextual.

Con base en las reflexiones anteriores, es posible formular las siguientes preguntas: si Rawls parte de una concepción del sujeto como la que presenta, como unidad de deliberación y responsabilidad, detentando un carácter moral, ¿puede separarse de una concepción metafísica?⁵² A pesar de su separación de un ámbito metafísico ¿puede aplicarse su teoría a una realidad fáctica, puede contextualizarse?, ¿es posible conjugar dicho universalismo con el pluralismo de las diferentes formas de vida y con la problemática que la tolerancia presenta? ¿Puede hablarse de universalismo contextualista? Estas son cuestiones sobre las que es importante reflexionar, ya que si se da primacía deontológica al derecho⁵³, si se presenta una *posición original* y originante de principios reguladores, como sucede en el primer Rawls, entonces hay una carencia de contexto. Sin embargo,

⁵² Esto se trabajó y criticó en el capítulo 2. *Vid Supra*.

⁵³ La cuestión deontológica se refiere a lo que debe ser, a lo obligatorio, lo adecuado, lo debido que ha de cumplirse como imperativo. En tal caso, Rawls afirma: "Actuar desde los principios de justicia es actuar desde imperativos categóricos en el sentido en que ellos se aplican a nosotros, cualquiera que sean nuestras metas," *Una Teoría de la Justicia*, p.253

en la segunda etapa de Rawls, con las reconsideraciones que realiza en su teoría llevadas hasta sus últimas consecuencias, sería conveniente corregir lo primero, los presupuestos y consideraciones más importantes que dan pie y forma a las subsecuentes. Entonces si se sostuviera que Rawls niega lo formal para dar pie a la aplicación en favor de su política, se produciría una carencia fundacional (y no estoy pensando en una metafísica trascendente) en el segundo Rawls. Así, a pesar de que el autor trata de mantener aparte la cuestión metafísica -si por metafísica se entiende lo formal y los principios universales,- se le dificulta lograrlo y, además, no lo necesita por los presupuestos que necesariamente requiere su misma teoría, tal como los postulara en sus inicios. De ahí, entonces, que no se sustente la negación de dicho ámbito, sino más bien una superación que logra conjuntar y enriquecerse.

La necesidad de complementar con el mecanismo de la analogía lo universal con lo particular, y lo particular con lo universal es fundamental, ya que no pueden darse de manera excluyente ni separada. No tiene por qué negarse lo universal, lo formal, ya que con el mecanismo citado del *equilibrio reflexivo*, con esa actitud *phronética*, no hay necesidad de hacerlo.

Toda esta problemática que se ha venido esbozando desde más atrás apunta a lo difícil de la relación entre lo general y lo particular. Aunque no sea objetivo de este trabajo introducirse a la problemática de la hermenéutica, no obstante, parece que una aproximación puede dar muchas luces para entender esta

integración, esta relación tensional entre lo universal y lo contextual, entre lo general y lo particular. Así, parece pertinente referirme a Hans George Gadamer, quien de manera clara y sencilla afirma que la cuestión sobre la aplicación se da de manera conjunta a la comprensión y señala a la aplicación como momento integrante de toda comprensión.

Este autor refiere esta cuestión a la ética aristotélica y señala:

“Un saber general que no sepa aplicarse a la situación concreta carecería de sentido, e incluso arrenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación”⁵⁴.

La relación, pues, con Aristóteles es casi necesaria, por lo que se hace necesario un análisis de su concepto de *phrónesis*.

Si se separan las dos posiciones como dos ámbitos irreconciliables es fundamental señalar que se obtiene una ruptura entre ellos. Es por ese motivo que se pretende reconciliarlos como dos polos entre los que oscila la teoría. De este modo, el tan criticado formalismo no se niega ni se anula, sino que se supera, al ser presupuesto para su realización ulterior, pero ubicado en el contexto de una situación concreta.

Podría preguntársele a Rawls hasta dónde, por más que se desee, es posible prescindir de tales supuestos, ya sean metafísicos, fundamentos, condiciones de posibilidad, conceptos formales orientadores, objetivos de deseabilidad, etc. En

⁵⁴ Hans Georg Gadamer. *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p.384

este sentido, los presupuestos que su teoría en particular tiene son los de persona, ya mencionadas en el capítulo segundo de este trabajo⁵⁵. La teoría de Rawls está claramente delimitada por una línea de corte kantiano, que precisa en gran medida los contenidos de su concepción de justicia, los cuales, como cabría suponer, tienen presupuestos formales y de justificación muy fuertes. El intento de conjunción de las dimensiones formal y política no está fuera de lo que Rawls mismo supone o presenta explícitamente, ya que como él mismo afirma:

"[...]consideremos primero la concepción de la persona: puesto que una concepción de la justicia se aplica a la estructura básica de la sociedad considerada como un sistema de cooperación social, empezamos presuponiendo que los ciudadanos son personas morales, libres e iguales que pueden contribuir y respetar las restricciones de la cooperación social para el mutuo beneficio de todos...[...]La concepción de la Justicia como equidad considera a cada persona como alguien que puede y desea tomar parte en la cooperación social para el mutuo provecho"⁵⁶.

Con esta cita puede entenderse el interés de Rawls por integrar los dos ámbitos sujetos a discusión, el formal o ideal y el contextual o fáctico; no debe

⁵⁵ *Vid.supra.*

⁵⁶ John Rawls. "Unidad Social y Bienes Primarios" en *Justicia como Equidad*, Ed.Tecnos, Madrid, 1986, p.192

radicalizarlos uno en aras del otro, sino más bien, uno con el otro, complementándose, enriqueciéndose. Continúa Rawls:

"la concepción de la persona es un ideal moral que forma pareja con el de una sociedad bien ordenada. Como cualquier otro ideal tiene que ser posible que las personas hagan honor a él de forma suficientemente fiel, de ahí que los ideales de persona factibles estén limitados por las capacidades de la naturaleza humana y las exigencias de la vida social. En esta medida tal ideal presupone una teoría de la naturaleza humana y en general una teoría social, pero la tarea de una doctrina moral es especificar una concepción apropiada de la persona que los hechos generales relativos a la naturaleza humana y a la sociedad, permiten⁵⁷".

De ahí surge la dificultad acerca de su aplicación como antes se señaló.

Continúa diciendo:

"debe enfatizarse que una concepción de la persona, como la entiendo aquí, es una concepción normativa, ya sea legal, política o moral, o aun también filosófica o religiosa, dependiendo de una visión completa a la que pertenece. En el presente caso la concepción de la persona es una concepción moral, que empieza desde nuestra concepción diaria de personas como unidades

⁵⁷ John Rawls. "Constructivismo Kantiano", Ed. Tecnos, Madrid, 1986, p.154

básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad, y adaptada a una concepción política de la justicia y no a una doctrina comprensiva. Es en efecto una concepción política de la persona, y dadas las metas de la justicia como equidad, una concepción apropiada para las bases de una ciudadanía democrática. Como una concepción normativa es distinguible de una consideración de la naturaleza humana dada por la ciencia natural y la teoría social y tiene un rol diferente en la justicia como equidad⁵⁸.

En este último párrafo citado, puede apreciarse que Rawls se refiere a la concepción de persona en cuanto ciudadano, es decir como miembro cooperador de la sociedad, en el ámbito que tanto le interesa abarcar y que tan preocupado lo tiene: el político, sin dejar de presuponer tanto la igualdad como la libertad de las personas. Estas dos categorías son dos presupuestos teóricos universales y también políticos, ya que, como dice Rawls, en virtud de los dos poderes morales -es decir, la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien, así como de los poderes de la razón, del juicio y del pensamiento- las personas son libres. El tener esos poderes al mínimo grado es lo requerible para ser completamente miembros cooperantes de la sociedad y lo que hace a las personas iguales. Estas características pueden plasmarse en una

⁵⁸ John Rawls. *Political Liberalism*, ésta es una nota que pone al pie de página, p.18

sociedad bien ordenada, con una participación en la cooperación; por medio del procedimiento que en la teoría de la justicia rawlsiana penetra el contenido moral, ya que va construyéndose de manera procedimental. En el ámbito de la política se presenta el sujeto con sus elementos morales; por ello, tal espacio está regulado por ciertas reglas morales y no solo por reglas instrumentales. Parece que la reflexión política debe conllevar una reflexión ética y, en el caso de la teoría de Rawls, esta cuestión está más marcada por el mismo deontologismo del que es deudor (específicamente de la filosofía kantiana, con su imperativo).

Si se acepta que las normas morales son autónomas⁵⁹ y las políticas heterónomas, aquí podemos apreciar la tensión a la cual hemos hecho referencia. Dichas normas se encuentran entre los aspectos ético-normativos e institucionales y descriptivos que caracterizan a los términos políticos. Si es que Rawls utiliza las primeras, es decir, las autónomas, la política se conjunta con la ética. Dicho de otro modo, si se separan a tal grado ambos ámbitos, el moral y el político hasta el punto en que no haya ninguna vinculación entre ellos, entonces no hay condiciones pre-dadas a lo político. En el caso del ciudadano que participa en la realización de leyes, éste obedece y manda (a sí mismo y a otros) y sigue

⁵⁹ Cuando se habló de las características y los supuestos del sujeto rawlsiano, en el segundo capítulo, se hizo mención de la autonomía de las personas, pero podemos añadir que Rawls considera que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son escogidos por ella misma como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre e igualitariamente racional. En este sentido, los principios sobre los que actúa no son adoptados por su posición social o por los dotes naturales o en vistas de una sociedad particular en la que vive, o por las cosas que quiere. Actuar con base en estos principios es actuar heterónomamente. Sin embargo, el velo de la ignorancia priva a las personas de escoger de manera heterónoma. John Rawls. *A Theory of Justice*, p. 252-253, así como 515 ss

conservando su libertad. El ciudadano tiene la obligación de ser libre y si viola la ley viola también su libertad; de ahí que se sigan las leyes que cada ciudadano se impuso; esto conduce a la democracia.

Si ese nuevo orden objetivo, el ámbito de la política, no tiene fundamentos compartidos, sino que sólo se sostiene por el *overlapping consensus*, es posible preguntar si es suficiente este consenso. Para Rawls, sí es suficiente, además de necesario, aunque siempre con el presupuesto de los principios fundamentales que dan razón y valor a dicho consenso. Formalmente, el espacio político se fundamenta en la razón, esto es, en referencia a la fundamentación (de carácter ético), que se refleja en aspectos de validez, de justificación, pero, se ejerce en un contexto, en una sociedad, en algunas instituciones, englobando ambos campos que hemos venido discutiendo.

La política y la ética van necesariamente ligadas; pretender ir de manera única al ámbito contextual produce ruptura con algunas de las normas, criterios o principios éticos con los que necesariamente se vinculan y complementan. La moralidad afecta a las ideas políticas y viceversa. En este punto, se puede notar una cierta ambigüedad en Rawls, que, sin embargo, parece disiparse si se acepta la complementación tensional entre ambos campos.

Algunos comentaristas y estudiosos han pensado que la preocupación de Rawls es más bien histórica y contextual, entre ellos, como hemos mencionado están Rorty y Apel. Es cierto que Rawls afirma, desde *Una Teoría de la Justicia*

que las instituciones no son fijas, sino cambiantes a lo largo del tiempo y alteradas por las circunstancias naturales. Asimismo, las actividades y conflictos de los grupos sociales ejemplifican un tipo moderno de ser humano, no una naturaleza humana ahistórica. Por eso me parece que debido a las ambigüedades que Rawls presenta, hay lugar a interpretaciones en mi opinión incorrectas, en el sentido de que, si bien él no pretende un hombre descarnado y ahistórico, tampoco pretende solamente a los hombres solos en el contexto, en el mundo democrático, como lo presenta Rorty y Apel en los artículos citados. En Rorty, como el título de su artículo lo indica, reduce completamente la reflexión filosófica a la democracia, es decir al mundo de la política, dando primacía a la política sobre la filosofía, a la praxis sobre la teoría, a lo contextual y relativo sobre lo universal. A mi parecer, la cuestión no es así: primero porque no hay razón para pensar en la prioridad de uno sobre otro con la consiguiente consecuencia de empobrecimiento; no deben separarse, se dan juntas y tampoco son opuestas. Desde esta perspectiva, es posible apreciar que se están polarizando ambos aspectos, el formal y el contextual. Esto hace que se radicalicen las opciones, lo cual es precisamente lo que a Rawls le preocupa, que se extreme, que se separe, pues más bien su interés es conjugar, correlacionar, concordar para, de ahí, dar pauta al reconocimiento de las funciones tan relevantes y la riqueza del *equilibrio reflexivo*. Si este no funciona tal como lo pretende Rawls, entonces sí podrían

surgir algunos de los elementos que refuerzan la inaplicabilidad de su teoría, lo que tanto le ha preocupado y por lo que tan severamente ha sido criticado.

De esta manera, en Rawls, los juicios éticos no pueden fundamentarse a priori, ni serían únicamente derivables de algún principio general semejante al imperativo categórico kantiano, con carácter universalista, como lo sería el juicio determinante que, como se explicita más adelante, es aquel en el que se da la regla, el principio o la ley, y de ahí se determina lo particular. Parece, pues, que esos juicios éticos se refieren más bien al juicio reflexionante, en donde lo que se da es lo particular y se tiene que encontrar lo universal. Aquí, la cuestión es cómo llevar a cabo esa irrenunciable pretensión de fundamentación. Me parece más congruente afirmar que Rawls trata de relacionar ambas dimensiones, en lugar de entenderlo como lo hace Rorty al aplaudir la postura rawlsiana y entenderla como inclinándose a una total contextualización.

Por su parte Habermas -a quien se incluye aquí por tener una filosofía deontológica- sostiene que Rawls, con todo y sus cambios, se queda en un plano trascendental y abstracto, porque al

"concebir abstractamente las relaciones mutuamente sostenidas, se hace una separación entre las simetrías del reconocimiento mutuo, que es presupuesto por la acción comunicativa y es lo que hace posible la

autonomía y la individualización de los sujetos socializados y la ética práctica concreta de formas de comportamiento neutralizadas⁶⁰.

Este reconocimiento mutuo, según Rawls, se daría por mutuo desinterés (característica de las partes en la situación inicial de la justicia como equidad⁶¹), así como por la cooperación, elementos debidos a la razonabilidad, aunque la autonomía y la individuación están dadas de antemano, independientemente de la tradición y de la autoridad o las opiniones de otros: "Entonces, actuar autónomamente es actuar desde principio que nosotros consentiríamos como seres racionales libres e iguales, lo vamos a entender de ese modo"⁶². A pesar de que ambas posturas -la de Rawls y la de Habermas- tienen mucho en común, principalmente su base kantiana y deontológica, poseen diferentes reformulaciones, planteamientos y soluciones⁶³.

Lo que es interesante resaltar aquí es que ambas teorías, la de Rawls y la de Habermas, manifiestan la preocupación surgida entre los filósofos políticos, quienes han generado un contexto de discusión acerca de la importancia del mundo de la vida, con la individualidad y la colectividad entrelazadas. Esta cuestión, como ya se expresó, es una preocupación compartida por algunos

⁶⁰ Jürgen Habermas. "¿Qué significa el socialismo?" en *Fin de Siglo*, Universidad del Valle, no.4, julio-octubre, 1992, p.14

⁶¹ John Rawls. *A Theory of Justice*, p.13 y p.253

⁶² *Ibid.*, p. 516

⁶³ Ellos mismos lo señalan así, y los desacuerdos que plantean son los expresados básicamente en el artículo de Habermas y la réplica a él, señalados en el capítulo inmediatamente anterior.

filósofos tales como B.Williams, Walzer, MacIntyre, Taylor y Rorty⁶⁴, además de Rawls y Habermas. Por lo que se ve esta preocupación cuestiona hoy día a gran parte de los filósofos acerca de la problemática que enfrenta cualquier doctrina, en cuanto que no puede quedarse en un plano universal, trascendente, pero tampoco puede restringirse a un plano netamente empírico e institucional; por ello, como dije al principio de este capítulo, es un tema esencial en filosofía política. La cuestión, nuevamente, tiene que oscilar de manera dialéctica, entre ambos campos, es decir, que por un lado haya ciertos principios universales, pero que además estén referidos siempre a la realidad empírica para que no sean vacíos. Se presenta una gran dificultad expresada en éste dilema; pareciera que no se puede borrar la separación entre una teoría moral abstracta y universalista y su aplicación concreta; es necesario mantener esta tensión. Esta es una cuestión que Rawls no pasa por alto, ya que intenta dar respuesta a esta problemática, al afirmar que la teoría del sujeto y la moralidad, no pueden derivarse de axiomas evidentes por sí, ni de definiciones, sino que deben ir desarrollándose a través de la interacción constante entre la construcción teórica, principios universales y la observación práctica. Al existir esta interacción entre lo universal y lo particular, se produce un resultado estable, es decir, el mencionado *equilibrio reflexivo*.

⁶⁴ Bernard Williams. "The idea of equality" en *Problems of the Self*, Philosophical Papers, Cambridge, 1973; Joseph Walzer. *Spheres of Justice*, Basic Books, Inc. 1983; Alasdair MacIntyre. *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984; Charles Taylor. *The Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989; Richard Rorty. "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" en Gianni Vattimo (comp), *Secularización de la filosofía*, Ed. Gedisa, 1994.

Me parece que aquí está el punto clave para que Rawls pueda subsanar cualquier crítica que se le haga. Así el dilema propuesto al principio de este capítulo parece desvanecerse, ya que no se excluyen ambas dimensiones, es decir, la cuestión no tiene que plantearse en la disyunción: o ser universalista en aras de la justificación de la teoría, cuestión que intenta mantener Rawls por medio de este instrumento de reflexión por proveer una íntima relación entre lo universal, lo formal; o tomar en consideración las experiencias concretas, históricas e institucionales, realizando ajustes entre ambas dimensiones. La tensión dialéctica no quiere decir abolición de uno u otro término, sino un profundo acuerdo tensional.

La modernidad filosófica que sigue Rawls, se caracteriza por el hecho de radicalizar la idea de la fundamentación de las normas y los juicios morales, y la encarna filosóficamente, junto a nuestra autonomía moral, como sujeto. Esta autonomía no significa que se esté hablando de un sujeto atomizado, pensando en un sujeto de manera monológica o individual, ya que la existencia de la comunidad se presupone y se afirma. En el caso de Rawls, lo es tanto que, aun aceptando la importancia del sujeto individual, no se posibilita su existencia ni su realización sin la comunidad.

Volviendo a la reflexión central, se evidencia la necesidad de que haya una integración del mundo de las instituciones con este mundo formal y universal. Esto no implica darle la espalda a la pretensión de normatividad y

propositividad ya que se caería en el extremo en el que Rorty supone que incurre Rawls (el segundo Rawls), según la interpretación que realiza en el artículo "La prioridad de la democracia sobre la filosofía". Aquí Rorty afirma que la concepción procesal de la justicia de Rawls puede y debe ser disociada de cualquier teoría de la naturaleza humana o de la racionalidad, ya que temas como naturaleza humana ahistórica, naturaleza de la personalidad, razón del comportamiento moral y significado de la vida humana, "para nosotros resultan irrelevantes en relación con la política"⁶⁵. Rorty se apoya en la visión que presenta Rawls en "Justice as Fairness: political not metaphysical" en donde afirma que la justicia como equidad es entendida como concepción política de la justicia aplicada a una sociedad democrática. Intenta no invocar afirmaciones filosóficas o políticas. La justicia, continúa Rorty, se basa en ideas intuitivas fundamentales encontradas en instituciones políticas de una sociedad democrática y en la tradición interpretativa de sus ideas, concepción de la justicia sostenida por el *overlapping consensus* rawlsiano. Parece que evitar la invocación de afirmaciones filosóficas teóricas e ideales para la concepción de la justicia, no resulta tan sencillo, ya que la concepción de la teoría de la justicia rawlsiana forma parte de un todo que la abarca y la incluye, no es sólo el concepto de justicia arrancado de su contexto teórico sino que pretende imbuirse en la dimensión práctica. Por ello, cuando Rorty afirma que Rawls coincide con Hegel en contra de Kant, porque

⁶⁵ Richard Rorty. "La prioridad de la democracia sobre la filosofía," *op.cit.*, p.36

introduce conceptos como tradición e historia⁶⁶, suplantando por su falsedad a la naturaleza y la razón, lo que está intentando es ejemplificar el historicismo de Rawls. Si éste fuera el caso, -lo cual no concedo-, entonces surgen dos opciones que no son únicas: o se niega toda la primera parte de Rawls en aras de la segunda etapa, o ésta en aras de aquélla. En tercer lugar, una opción superior surge abrazando la inclusión de ambas.

Me parece que los argumentos a discutir sobre una base política son efectivamente políticos, y conjuntamente de hecho se ponen en juego los presupuestos de carácter filosófico o metafísico, como ya lo señalé. Si puede efectuarse una reflexión filosófica acerca de ese ámbito político, entonces, no hay razón para, como lo postula Rorty, pensar excluyentemente en cuanto a la naturaleza y fin del hombre, como referente a la filosofía y, por lo tanto, al mundo de lo privado, y la política, la democracia, al de lo público. El hecho de que la concepción de ciudadanos como personas libres e iguales no incluya cuestiones filosóficas, o un pensamiento metafísico explícito de lo que es el "yo", no quiere decir que no existan. Están ahí y existen, aunque no sea de manera explícita ya que es en la integración de unas con otras como puede manifestarse dialécticamente su integración en el mundo de la política con características específicas. Esta es la razón que llevó a referir esta problemática al pensamiento de Aristóteles, mediante una analogía entre ambos. En este sentido, la

⁶⁶ Rawls entiende por tradición lo heredado ya sea en el mundo social y cultural, ya sea en el filosófico; por ello, se refiere a la tradición filosófica. *Teoría de la Justicia*, p. 18

concepción diaria de persona adaptada a una concepción política de la justicia y no a una doctrina comprensiva, filosófica o metafísica -aunque la presuponga-, evita los peligros que surgen al postular y aceptar posturas universalistas absolutizadoras de algunos presupuestos.

4. ¿UNA UTOPIA?

De todo lo anterior surge gran cantidad de dudas en el sentido de si esta teoría se queda a un nivel ideal y regulativo, como una cuestión orientadora, o si realmente desciende al contexto de la realidad. Aquí surge, entonces, otra veta para reflexionar, considerar si el pensamiento de Rawls es utópico o no, y, si lo fuera, en qué sentido apunta.

Algunos de los discursos políticos contemporáneos versan sobre cuestiones que, de una u otra forma, orientan hacia un punto ideal que describe crítica y racionalmente un estado ejemplar de las cosas públicas, de las realidades humanas y políticas. Estos discursos parecen estar encaminados a la provocación de cambios en la realidad, con miras a lograr la realización de una realidad más acabada que no renuncia a sus más inexcusables objetivos como son la justicia, la libertad, la igualdad⁶⁷.

⁶⁷ Gabriel Bello Reguera (et.al). *Comunidad y Utopía*, Colección Filiae, Ed.Lerna, 1990

La necesidad del discurso utópico obliga a realizar un análisis cuando ante una realidad concreta se postula otro tipo de realidad. En ella, se parte de lo deseable y pretendible, a través de un discurso que permita que la nueva realidad propuesta sea plausible, considerando el interés en el cambio, mejora y transformación del estado de las situaciones actuales; esta nueva realidad se propone como paradigmática. El término utopía aquí empleado significa cualquier representación ideal de un orden social distinto del históricamente existente, con características de deseabilidad, aunque su realización sea difícil. Aquí no es entendido como indisoluble con su puesta en práctica a pesar de las dificultades que se presentan para hacerlas realidad. Así siguiendo el argumento sostenido en este trabajo, al afirmar la plausibilidad de la teoría rawlsiana, aún con su *posición original* hipotética, imaginaria y contradistinta de las diferentes situaciones reales en el sentido sociológico, histórico y político. En estos discursos propuestos, tales distinciones de carácter hipotético, ideales, son inevitables ya que gracias a ellas se puede tomar distancia de la realidad, de lo que sucede de facto, para más tarde regresar a ella con un intento de transformación.

Partimos de una propuesta que ha de ser distinguida de la realidad existente e intenta anticiparse a través de la representación de un mundo alternativo, al ser considerada en dos direcciones: como una idea regulativa y como una realización empíricamente concebible. Se pretende una mejora y transformación de un estado de cosas y situaciones actuales en otra realidad que se propone como

paradigmática, basada en un nuevo orden de cosas y en una prioridad de objetivos efectivamente realizables.

Habitualmente, el término utopía ha servido para designar un proyecto de modificación radical de un determinado orden social, ofrecido a la sociedad por un individuo o grupo de individuos, quienes asumen con su acción que el orden social propuesto como modelo es mejor que el históricamente existente. Sin embargo esta propuesta -lo cual es importante destacar- ha de ser fácticamente realizable y plausible, por lo cual vale la pena que se convierta en realidad.

Las reflexiones y cuestionamientos que por lo general se encuentran en los discursos políticos aparecen o bien como cuadros o discursos ideales sin ninguna relación con la realidad, es decir, sólo como ideas regulativas cuya correspondencia bajo las condiciones de la realidad no pueden alcanzarse; o, por el contrario, versan sobre la misma realidad que se experimenta, que se vive sin ninguna referencia a algún tipo de presupuestos formales. Cuando sucede lo primero, la teoría es formal y difícilmente realizable por su total separación de lo concreto. No puede ser, entonces, en este caso, una teoría unida a la praxis. En el segundo caso, cada discurso se relativiza sólo a cada circunstancia, imposibilitando cualquier relación y generalizando una fragmentación de lo social y de lo político que propicia su fenecimiento.

Esta polarización es la que precisamente intenta salvarse en la teoría rawlsiana, y que al no ser privativa de este pensamiento, puede realizarse con muchos

filósofos políticos, para evitar la dicotomización y pensar en una articulación entre ambos ámbitos.

Entre estas dos posibilidades se aprecia la tensión entre una visión realista de la filosofía política y una visión idealista de ella. En esto radica el interés en el punto y en la filosofía de Rawls, cuyo intento de alcanzar la justicia en una propuesta de carácter procedimental trata de ubicarse en el ámbito concreto y fáctico, manteniendo siempre una tensión con el ámbito formal. Esto último se entiende como algo perseguible pero con un afín claramente realizable.

Cuando nos referimos a discursos políticos, en ellos puede pensarse tanto en comunidades reales como en imaginarias -que tenderíamos a perseguir-, lo cual se presenta claramente en Rawls *posición original*, imaginaria e hipotética, así como *relativa* de las diferentes situaciones reales en sentido sociológico o histórico político. Al parecer, las distinciones de carácter imaginario, ideal o utópico son inevitables en el discurso político; primero, porque toma la distancia de las comunidades reales de las que forma parte y, más tarde, porque se utiliza esa transfiguración ideal para reafirmar nuestra identificación y pertenencia a la sociedad, así como para permitir distanciarnos críticamente de nuestras sociedades. Por este motivo, algunas de las concepciones existentes en la filosofía política buscan de un modo u otro tener una función sugestiva -con la intención de mejorar el mundo-, relacionada con las diferentes postulaciones de carácter imaginario o con un significado de deseabilidad.

El discurso de Rawls posee una concepción tensional entre lo ideal o formal, por un lado, y lo contextual e histórico, por otro, en el intento de una transformación de la sociedad. Sustenta la irrenunciable pretensión de fundamentación moderna expresada en términos de universalidad pero tratando de permanecer asido a lo real. He aquí la cuestión que da origen a la problemática de la justificación de la teoría rawlsiana, ya que por tener un carácter formal, pareciera que olvida la cuestión de su aplicación. Aquí surge la preocupación de dar preeminencia a un ámbito o al otro, como si fueran definitivamente excluyentes, en donde un pensamiento utópico, entendido como paradigma fuera de la realidad histórica y contextual, tuviera que renunciar al ámbito de lo contextual. Si así fuera, al menos en el caso de Rawls se rompería la tensión de la que se ha hablado, donde me parece que reside su gran virtud. La cuestión que se nos ha presentado en el transcurso de este capítulo manifiesta la importancia que reviste, ya que Rawls se mueve entre ambas realidades -sin privilegiar a ninguna-, a través del *equilibrio reflexivo*.

La dificultad que se presenta en el pensamiento de Rawls es un reflejo de la que se presenta en la realidad. El problema es que parece que en nuestros días el hecho de asumir una pretensión fundamentadora no significa que se abstraiga a la filosofía política de la vida contextual de los sujetos y de sus experiencias como experiencias vividas dentro de sus comunidades. Tal pretensión de fundamentación no contradice necesariamente la inclusión de lo contextual. El

intento que Rawls manifiesta a lo largo de su teoría es el de realizar una justificación y fundamentación de su pensamiento, razón por la que se remite necesariamente al terreno formal. Pero, como ya hemos insistido a través del *equilibrio reflexivo*, en el proceso dialéctico que intenta, relaciona al sujeto de una comunidad y su fundamentación a través de procesos racionales. La ventaja que se presenta en el intento de alcanzar la justicia en una propuesta de carácter procedimental con un carácter formal, es que posibilita el logro de un grado más alto de universalidad neutral posible, pero realizándose siempre en el contexto.

Me parece, entonces, que Rawls no niega el formalismo en favor de su política para salvar el ámbito de lo histórico y del contexto, sino que lo supera. Si lo negara, entonces la primera parte de su teoría no sustentaría la segunda y no se relacionarían; iría como péndulo de un extremo a otro de un ámbito contextualista únicamente -pasando de ser una absolutización en un campo-, a una absolutización en otro. Si se intenta vislumbrar una respuesta y una salida más lógica, es posible afirmar en su teoría la existencia de un equilibrio, que sintetiza el pensamiento deontológico, formalista y el pensamiento realista y teleológico, heredado del pensamiento antiguo, representado por Aristóteles.

En las últimas líneas de su obra principal, *Teoría de la Justicia*, Rawls señala ese carácter utópico, en un sentido regulativo, integrándolo con el mundo contextual y plural cuando afirma:

"[...]Este punto de vista es también objetivo y expresa nuestra autonomía sin combinar a todas las personas en un sola, sino reconociéndolas como diferentes y separadas, nos permite ser imparciales, incluso entre personas que no son contemporáneas, sino que pertenecen a muchas generaciones. Así observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta situación es observarlo *sub specie aeternitatis*: es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar, más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; más bien es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo. Y al hacerlo así, puede, cualquiera que sea su generación, integrar en un sólo esquema todas las perspectivas individuales y alcanzar conjuntamente su propio punto de vista"⁶⁸.

A pesar de que esta cita ha sido utilizada como arma para atacar su universalismo, como ya se ha explicado, aquí se utiliza exactamente en un sentido distinto y contrario. Esto quiere decir que, mientras para algunos ha servido como elemento fulminante en su aplicación, aquí se considera como elemento

⁶⁸ Cfr., *Teoría de la Justicia*, pp. 648-649

primordial para marcar su riqueza, ya que efectivamente enfatiza lo universal, dejar de ver lo contextual y particular. Ahí de nuevo ese equilibrio y tensión que hemos expresado repetidamente en este texto.

Rawls intenta vincular decididamente las ideas regulativas a los contextos, a lo fáctico y plausible, a un momento histórico; por ello, la importancia del *equilibrio reflexivo*, el cual nos muestra la veta que permite afirmar que en su teoría sí es posible evocarse un pensamiento utópico, si sólo sí, como ideal regulativo, como "tópico", perseguible, realizable y alcanzable para llevarse a cabo en el mundo concreto y real. De aquí emana una de las líneas que refuerzan la problemática aplicabilidad-no aplicabilidad de su teoría, que tanto le ha preocupado.

CONCLUSIONES

Cuando Rawls establece y desarrolla su teoría proponiendo la convivencia social y política, sugiere un sistema justo para todos y abre un espacio de reflexiones filosóficas aparentemente interminables. Las vetas y recovecos de su teoría son tan variados, profundos y profusos que podrían continuar rastreándose a través de una múltiple diversidad de temas. Esa tarea es infinita, como lo es la misma reflexión filosófica humana, pero nuestros tiempos son, sin embargo, finitos y se impone por ello un límite en tiempo y espacio.

Las propuestas realizadas desde la perspectiva del pensamiento de John Rawls responden a una interpretación que desde de su filosofía se han realizado en esta investigación, y desde este teoría se han abierto posibilidades de reflexión propias y nuevas para la filosofía política.

A partir de la formulación de algunas hipótesis y planteamientos que tuvieron como punto de inicio las variantes del liberalismo y su relación con la democracia, -para ilustrar la necesidad de ambas cuestiones en la filosofía de Rawls-, presenté su teoría sobre la justicia haciendo hincapié en las peculiaridades de las personas cooperantes en la sociedad, fundada ésta en la caracterización de la libertad como cooperación y participación. Éstas proceden de la capacidad de lo razonable como especificación de la concepción política de la persona en Rawls, con sus dos poderes: el sentido de la justicia y la capacidad para tener concepciones del bien. Punto de central importancia ya que ese sujeto como razonable completa y supera al sujeto racional y maximizador. De ahí, se derivó la importancia de los bienes primarios para dar pie a una apertura en la teoría rawlsiana caracterizada tradicionalmente como fuertemente deontológica, por la herencia kantiana de la que se hace deudor, abriendo el cauce a una propuesta basada en dichos bienes que hace transitar hacia otros derroteros que no se ciñen necesariamente a una propuesta deontológica cerrada. De ahí que con la interpretación realizada en este trabajo, se defiende una postura deontológica más tenue, matizada por un teleologismo determinado por los bienes primarios y por la persecución de un bien político.

Los principios propuestos en el contrato rawlsiano son importantes, pues cada parte escoge sus fines y sus bienes, con lo cual la libertad se presenta como un fin fundamental.

Podemos decir que la teoría de Rawls ha sido criticada desde diferentes aspectos, diferentes concepciones y a partir de teorías con diferentes supuestos

filosóficos. Algunas de las críticas señaladas son subsanadas por Rawls mismo propiciando cambios profundos en su pensamiento y provocando una evolución teórica que se señala en el capítulo tercero. Otras críticas no han sido respondidas por el profesor de Harvard, sin embargo, en los casos que se consideró pertinente, a lo largo de este trabajo, se refutaron con base en los elementos que él mismo propone. Asimismo se apoyaron otras para dar fuerza a los argumentos críticos surgidos a lo largo de nuestra reflexión teórica.

Las posturas críticas expuestas a lo largo de este trabajo dieron lugar a analizar y refutar la postura rawlsiana, logrando, de esta manera, desentrañar de ella una mayor riqueza mediante el análisis de conceptos ambiguos y poco claros en su pensamiento, y el intento de explicarlos e incluso, según el caso, completarlos.

Al postular la tesis de la superación del formalismo de Rawls en favor de su política, se concluyó que para que ésta tenga la aplicación que tanto preocupa al autor, es necesario que no se cierre al ámbito puramente formal. Es en este apartado que surge casi necesariamente el planteamiento del dilema: "universalismo o contextualismo" y ahí se exige la explicación del mecanismo del *equilibrio reflexivo* de Rawls, que, desde mi punto de vista, logra la mencionada superación gracias a la tensión que se ejerce a través del mencionado equilibrio, con lo cual sugiere evitar la absolutización de cualesquiera de los dos ámbitos del dilema. La riqueza del mecanismo del *equilibrio reflexivo* resulta ser fundamental en Rawls, y, si bien se presenta desde el inicio en *Una Teoría de la Justicia*, se explicita en el decurso de su pensamiento. La importancia de dicho mecanismo resulta fundamental porque en

primer lugar permite salvar la problemática de la plausibilidad de la teoría a través del ajuste entre los presupuestos y principios teóricos, con lo contingente, lo que es y está *hic et nunc*. Esto resulta, según mi interpretación de Rawls, una veta muy rica a explorar, ya que, muestra un sendero importante por el cual transitar.

Esta es la razón por la cual afirmo que la teoría rawlsiana logra plausibilidad, ya que es posible su realización bajo las condiciones propuestas por su autor, lo cual representa una aportación dentro del entendimiento y comprensión de la teoría rawlsiana. A ello apuntan todas estas reflexiones, intentando mostrar las vertientes por las cuales podemos incursionar. No todas están expuestas y explicitadas en el trabajo, tenemos un horizonte abierto hacia donde apunta la teoría rawlsiana en un intento de análisis profundo, y en un reposicionamiento confrontativo.

Una preocupación relevante y constante en la teoría rawlsiana se encuentra en el escenario de lo particular, en el mundo institucional, en lo concreto y consecuentemente en el ámbito político. La deliberación de las personas se lleva a cabo sobre este ámbito y no solo sobre lo universal. Lo fundamental es la aplicación de esas reglas gracias a la tensionalidad, y dicha aplicación se refiere siempre a los particulares. De ahí que el señalado mecanismo del *equilibrio reflexivo* intente, y creo, logre la tensionalidad mencionada entre lo universal, -es decir entre los criterios o principios-, con lo circunstancial, contextual y particular, buscando una teoría mucho más apropiada para cada momento y cada sociedad, sin que por ello pierda los principios fundamentales que la conforman.

El juego tensional logra encontrar, -a mi parecer,- un punto común, el cual conlleva los principios de universalización por un lado, pero también el cómo y el dónde de su aplicación. Es el mínimo acuerdo posible en una sociedad, es lo que Rawls llama el *overlapping consensus*. Este consenso conlleva entonces esos mínimos que sustentan el acuerdo, y son, según mi interpretación, los universales mínimos que pueden aceptarse aún al cambiar algunas circunstancias. Por ello me parece que Rawls no se queda en el mero universalismo, ni tampoco transita hacia el contextualismo relativista. No absolutiza ninguno de los dos campos. Es precisamente por el mecanismo citado del *equilibrio reflexivo* que puede lograrse una confirmación más justa del posicionamiento rawlsiano.

El análisis y las reflexiones sobre la teoría de Rawls fueron el vehículo para concluir que su propuesta es viable y plausible, no sólo por su matizado liberalismo y por un deontologismo abierto a problemas teleológicos, sino también por su posible acceso a la democracia en el que se caracteriza al individualismo, a la justicia, a la cooperación y a la participación. Los dos últimos elementos se consideran fundamentales, ya que proporcionan a la teoría una nueva posibilidad y apertura. Este punto funge como una de las propuestas que expresan la intención rawlsiana de conjugar los ámbitos que han sido motivo de innumerables discusiones y de copiosos escritos: la problemática entre lo universal y lo contextual, misma que el autor enfrenta a través del mecanismo de ajuste fundamental en su teoría: el *equilibrio reflexivo*.

La preocupación de Rawls por lograr la *praxis* de su pensamiento y evitar quedarse en lo formal, le da un impulso nuevo, que se manifiesta en la evolución conceptual de su teoría, la cual va más allá de un liberalismo que expresa un estado de cosas o concepciones del mundo y protege al individuo a través de la proscripción a fin de lograr su sola realización de carácter individual. Rawls traspasa esos límites y se orienta a resolver la realización de los individuos que forman parte de la sociedad, y quienes sólo en ella y por ella, podrán llevar a cabo sus metas de carácter personal y social en una sociedad específica y con presupuestos determinados. Asimismo, de la consideración del sujeto propuesto como racional, la evolución de su pensamiento se orienta y conduce a la concepción de un sujeto cooperador -elemento fundamental en su teoría puesto que proporciona bases para afirmar con Rawls la unificación de la libertad de los antiguos y la de los modernos, y en cierta forma la conjunción de lo público y lo privado.

El hecho de que Rawls se presente como un conciliador al expresar una tensión integracionista e incluyente, da la pauta para entender un nuevo tipo de liberalismo de carácter más abierto. Así, surge la posibilidad de la realización tanto de los individuos como de la comunidad, lo cual deja lugar a la disidencia y al inconformismo a través del *overlapping consensus*, con acuerdos mínimos de coincidencia. Predomina la diferencia pero se conserva la semejanza, aunque sea mínimamente, y se da lugar a un consenso de carácter mínimo que abre paso a la tolerancia, elemento fundamental en una sociedad bien ordenada que conlleva a su

estabilidad. con la pretención de alcanzar un sistema político justo y, por ende, el más deseable.

Las críticas hechas a Rawls muestran su deslizamiento entre una teoría liberal, o un ejemplo de un liberalismo clásico, hacia una postura diferente en la cual por ejemplo, se transcurre entre el deontologismo y el teleologismo. Es interesante por ello estimar la influencia aristotélica que lo impulsa hacia una teoría de los bienes y conjuntado con la herencia kantiana reconstruida

Rawls se presenta como un pensador abierto, quien asume las severas críticas que recaen sobre su teoría, considerándolas seriamente y dando lugar a las variaciones que matizan sus postulados originales de modo tal que, finalmente resulta una teoría más rica. Además la posición rawlsiana da pauta para considerarla a través de una interpretación diferente que posibilita una mayor riqueza en la filosofía actual. A través de la interpretación que hacemos de Rawls, -no toda contenida en este trabajo-, se abren las posibilidades de apoyo que ella brinda. Un ejemplo que hoy día, -y para mí- resulta relevante, es el problema del multiculturalismo, diálogo intercultural y la relación entre culturas. que puede enfrentarse e intentar resolverse, al menos teóricamente a través de la postura rawlsiana, concretamente con la recuperación propuesta en el *equilibrio reflexivo*.

Considero la posibilidad de enfrentar e intentar solucionar estas cuestiones precisamente a través de la teoría rawlsiana, con su *equilibrio reflexivo*, evitando la unificación y absolutización de un tipo de mundo humano que al intentar globalizarlo se cierre cualquier aspecto de diversidad y diferenciación, y por

consiguiente se opte por la erradicación de cualquier posibilidad de existencia de alguna cultura alternativa. Además del mecanismo citado y en conjunción con él, el *overlapping consensus* constituye otra noción fundamental, ya que éste último suge como punto en común que rebasa las particularidades culturales. Son los mínimos comunes, los referentes mínimos, los cuales a pesar de la diversidad de las normas, valores y creencias en cada cultura, dan la pauta para una noción de fundamental importancia: la tolerancia. Esta última conteniendo un preciado valor en los rubros y cuestiones señaladas. Por ello mi insistencia en que la teoría de Rawls ofrece mucho más de los que a la letra podría encontrarse en sus obras, y por ello quedan entonces abiertas una multiplicidad de sendas con las cuales podemos caminar en la difícil tarea de la filosofía.

De todo lo anterior vemos entonces que la teoría rawlsiana deja abierta un sinnúmero de posibilidades de carácter heurístico, de búsqueda, dando lugar a un espacio que contiene una propuesta interpretativa en torno a un tema de enorme amplitud, difícil de comentar exhaustivamente. A pesar de eso y sin perder la perspectiva justa, en este espacio conclusivo pretendo únicamente mostrar los caminos posibles de interpretación sobre el pensamiento de Rawls. Al confrontar y conjuntar los tres diferentes mecanismos citados, que intentan buscar un equilibrio entre radicalizaciones universalistas por un lado y contextualistas por otro, a través de ellos propongo la posibilidad de encontrar soluciones intermedias. Es importante resaltar una ponderación reflexionada y equilibrada, de ahí que, a través de ella se logre una tensión. Al conjugar los polos opuestos, más que pretender la negación de

alguno de los dos, se pretende una superación a través de los mecanismos propuestos, con una actitud de ajuste y concordancia. De no hacerlo así se tendría una concentración, una polarización de los ámbitos, que conlleva a un empobrecimiento y agotamiento conducente finalmente a una ruptura entre ambos polos.

En esta confrontación se sugiere y propone a Aristóteles, Kant y, como tercera postura, propongo la filosofía que sustenta John Rawls para así sostener una cierta analogía entre la tríada de mecanismos sustentados. Es posible confrontar el *equilibrio reflexivo* con la *phrónesis* aristotélica en tanto mecanismo mediatizadores al proporcionar luces al enfrentarla a las problemáticas tales como universalismo-contextualismo. La *phrónesis* aristotélica como analogía práctica intenta buscar una organización y unión. De manera análoga y en segundo lugar, se postula el juicio reflexionante kantiano en su búsqueda de sistematicidad que como ideal regulativo se presenta desde la *Crítica de la Razón Pura*¹ y después en su *Crítica del Juicio*². Esta última hace referencia a las cuestiones de búsqueda de sistematicidad de una forma diferente, marcando el modo de reflexionar sobre los juicios universales, los particulares, las normas y los principios, para que, finalmente, los juicios reflexionantes se relacionen como elementos confrontantes con los dos mecanismos citados. Esta consideración puede hacerse a través de una

¹ Cfr. Emmanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*, Porrúa, México, 1996, principalmente en el Apéndice de la "Dialéctica Trascendental", p.288

² Cfr. Emmanuel Kant. *Crítica del Juicio*, Porrúa, México, 1973.

interpretación apoyada en Hannah Arendt que da la pauta de tránsito hacia los juicios políticos, que son los que nos interesan.

La incursión de Kant, en este contexto, resulta casi obligada, pues la filosofía de Rawls manifiesta la herencia del filósofo de Königsberg en múltiples pasajes de su obra, con las consecuencias categoriales y de contenidos que tiene sobre autonomía y de libertad del sujeto. Como elemento fundamental de estas reflexiones, considero una tercera opción: el *equilibrio reflexivo* de Rawls que, al igual que los otros dos modelos, interrelaciona de manera equilibrada y tensional las cuestiones universales con las particulares; evitando así, caer en los extremos que tanto se le han criticado y rescatando la riqueza emanada al lograr ese equilibrio que él mismo acuña como parte de su teoría. El tránsito que lleva a cabo la teoría de Rawls iría bastante paralelo a un tránsito del juicio determinante al juicio reflexionante kantiano, en el sentido que en el primero, lo universal es dado y el particular es subsumido en él, es decir, las críticas que tanto se le hicieron a *Una Teoría de la Justicia* por quedarse en los principios universales. Pero como no es eso lo que pretendía Rawls, tiene que llevar a cabo un giro hacia lo particular y contextual. De ahí que pueda postularse que en su segunda parte da más peso al juicio reflexionante, es a través de lo particular dado a partir de quien debe encontrarse lo universal o los universales. Se propone como tarea a realizar y como camino a recorrer la analogización de los juicios reflexionantes kantianos, estéticos (sobre todo) y teleológicos, con los juicios políticos propios de la teoría de Rawls. Su preocupación principal (en su desarrollo integral) es la de los particulares e instituciones, es decir, donde las reglas que se apliquen

tendrán que estar involucradas con las personas y las cuestiones contextuales, así como con los puntos de vista de otros sujetos concretos, de las necesidades propias, etc. A partir de esos particulares se buscan los universales y el equilibrio reflexivo puede dar paso a la consecución de una realización en donde al asociar y discriminar se evite caer en respuestas estáticas y obtusas, promoviendo más bien la pluralidad de los contextos para dar mayor riqueza, y así, en la diversidad, encontrar la unidad buscada, una unidad *sui generis* a través del *sensus communis* kantiano.

La postura aristotélica propuesta y a la cual apelo en relación con el *equilibrio reflexivo*, intenta tratar el tema de la *phrónesis* como elemento fundamental para lo que aquí nos ocupa. Considero que dicha *phrónesis* inside en la problemática que me interesa rescatar entre lo universal y lo concreto.

Entonces, en esta actitud heurística que proporciona la teoría rawlsiana, los tres 'mecanismos' equilibrantes y tensionales que se pueden sugerir: el aristotélico, el kantiano y el rawlsiano, llevan a cabo ese 'juego relacional' entre la realidad de lo universal, de las leyes, de los imperativos y de los criterios, por un lado, y de las situaciones concretas, particulares y contextuales por el otro.

En Rawls podemos apreciar la exigencia y pretensión de un punto de partida (la posición original), el cual al traducirse en términos políticos se convierte en un acuerdo democrático que da garantías plenas a los derechos ejercidos desde la sociedad civil. El estado democrático de derecho es el punto de partida, en donde la tolerancia y el pluralismo (en el *overlapping consensus*) incorporan el contenido ético a la pretensión fundamentadora de su teoría, pero con un carácter fáctico y de

aplicación. El interés que tiene Rawls en esta cuestión de la aplicación se clarifica a través del *equilibrio reflexivo* que tensiona esa pretendida fundamentación con la buscada aplicación. Esta ambigüedad en Rawls en relación a la aplicación y a la validez, presenta problemas porque parece ser que en primer lugar busca la validez, es decir, el problema de encontrar universalidad para todos a partir de los particulares (los principios universales). Sin embargo, después hay un tránsito de cómo aplicar esos principios generales a los casos particulares. Ambos caminos tienen gran importancia ya que al conjuntarse se complementan; primero al intentar buscar un universal válido para todos a través de un consenso por medio de la reflexión de los particulares, (ese sería un camino; es la búsqueda de un universal a partir de lo particular que, finalmente responde a una preocupación de carácter, por ejemplo, político como la que se postula seguir con Arendt). En segundo lugar, la vía de regreso de los universales a los particulares, que sería a través de la aplicación. Es cierto que en Rawls esta cuestión no es clara ni parece quedar saldada a menos que la interpretemos a través de nuestra propuesta, como se expuso en el tercer capítulo. Hay una conjunción de ambos caminos, en el primero se muestra a través del Juicio reflexionante y el segundo a través del Juicio determinante (kantianos), ambos importantes para Rawls.

Podría pensarse que existe contradicción en la pretensión de fundamentación y el hecho de incluir lo contextual, el mundo real del sujeto. En ese sentido, la solicitud en la que se basa el principio de autonomía y racionalidad no debe abandonarse, sino más bien necesita conjugarse con lo concreto para corregir las

absolutizaciones y las visiones totalizadoras -producidas por la extrapolación-, que tan peligrosas resultan en la práctica política, como la historia lo ha manifestado, y que se encuentran en crisis. La política remite a la contingencia, lo que la hace compleja; por eso, el *equilibrio reflexivo* resulta ser un término interesante y apropiado en la teoría rawlsiana. Esto justifica la intención por compararlo analógicamente tanto con la *phrónesis* aristotélica, como con el juicio reflexionante kantiano.

Con su velo de la ignorancia, Rawls trata de salvar el problema de hacer abstracción de intereses y afecciones particulares del hombre. A través del *equilibrio reflexivo* Rawls busca alternativas, pero sabe que esa pretensión fundamentadora no tiene por qué abstraer el mundo de la ética del mundo real de los sujetos. Parece que la misma racionalidad marca que el hecho de tener una pretensión fundamentadora orienta el sentido que se le debe dar a través de los actos de la experiencia. Entonces, el *equilibrio reflexivo*, a través del proceso dialéctico específico, explicado en el capítulo cuarto, relaciona al sujeto con su comunidad, se fundamenta por medio de procesos racionales y busca su aplicación en el mundo concreto. Así, es necesario este juego tensional, en el que se suponen tanto los postulados universalistas como los elementos de concreticidad.

Sin embargo, para mantener su pretensión de universalidad, no es necesario que prescinda de contenidos concretos. Parece, pues, que no hay otra alternativa, más que la del equilibrio en tensión en donde lo universal juegue su papel, pues si no es así ¿a partir de qué criterios últimos podríamos llegar a criticar o modificar una moral

específica que propusiera un modo de vida concreto y toda moral cambiante en general?

Es claro que Rawls intenta contextualizar su teoría, así como reformular la filosofía moral, política y jurídica de Kant, tratando de ubicarse en el mundo histórico y real, el mundo de las instituciones. Esa búsqueda de compaginar validez y fundamentación con aplicación pareciera resolverse en una conjugación, como acabamos de decir de lo universal pero ubicado y orientado hacia lo particular, con carácter procedimental, tal como lo marca el *equilibrio reflexivo*.

Todo parece indicar que no hay muchas opciones ante el problema que hemos venido trabajando. Si esta problemática en Rawls no se resuelve a través del mecanismo mediatizador del *equilibrio reflexivo*, entonces nos encontramos ante un dilema ineludible e insalvable, de tal manera que tendríamos o una postura de carácter solamente orientador y utópico -en un sentido claramente inaplicable, ya que no hay tal lugar en donde puede llevarse a cabo- o una posición meramente relativista y pragmática. Si fuera lo primero, resultaría bastante desmotivante su persecución, y si ocurriera lo segundo, poco tendría que decir para una teoría.

De este modo la *phrónesis* al igual que el *equilibrio reflexivo* designan la competencia de escoger correctamente entre paradigmas, entre orientaciones de valor conflictivas, enraizadas en formas diferentes de vida, o el juego que se va a jugar en cada situación dada o la evaluación de la racionalidad. Me interesa particularmente el análisis que puede hacerse al *equilibrio reflexivo* rawlsiano como artificio fundamental y mediador, a través y durante el interactuar humano, y su

confrontación con el análisis de lo que es, por un lado el Juicio -concretamente, el reflexionante en la teoría kantiana-, y por el otro el Juicio *phronético* aristotélico. Es por ello que, sobre todo en cuanto al juicio reflexionante se refiere, enriquezco mis reflexiones con el análisis que hace Hannah Arendt sobre la filosofía kantiana, para involucrarlo o hacerlo análogo al juicio político, y que coincide con lo que aquí concretamente se intenta concluir. Estos conceptos parecen procurar elementos para enfrentarse a los ámbitos que nos interesa destacar.

Cuando afirmamos que el puente hermenéutico que utilizamos en algún momento entre Rawls y Kant es mostrado por Arendt, es debido a que ella lleva a cabo un tránsito del Juicio estético y del teleológico, ambos tipos del Juicio reflexionante, al Juicio político a través de algunos términos tales como la 'mentalidad agrandada' y el *sensus communis*, de tal modo que abre posibilidades para ponerse en contacto con una preocupación por la humanidad, ya que a través del arte promueve un espacio intersubjetivo y social de dicha humanidad. En los juicios de lo bello, según Arendt, Kant presenta una búsqueda de una comunidad intersubjetiva. Esta intersubjetividad en lo social, se da en primer lugar, por medio del acuerdo común entre los hombres gracias a ese goce en lo bello que encuentra consenso simplemente en el gusto, y es ahí en donde la autonomía se lleva a cabo cuando el hombre piensa por sí sin estar sometido a los criterios de los demás ni a sus prejuicios. Este punto es relevante y se conecta con las preocupaciones rawlsianas.

Rawls se opone a una consideración predominante del Juicio determinante, a un juicio absoluto, en donde lo universal (regla, principio, ley,) es dado y el juicio que

subsume en él lo particular, con lo cual se concede un peso primigenio a lo universal en aras de lo particular. Rawls critica esta cuestión desde el principio de su *Teoría de la Justicia*; ello se evidencia al exponer su oposición al utilitarismo siendo que, cuando se contrapone a esta corriente lo hace precisamente porque en ella se considera solo el principio general o ley, lo que es bueno para la mayoría, en detrimento de los individuos; la ley se aplica sin consideración alguna para con los particulares. Por ello me parece que cabe aplicar la distinción entre Juicio determinante y Juicio reflexionante a la teoría de Rawls. Cuando en primer lugar y formando parte de la intención de su teoría, intenta una búsqueda de acuerdo y de consenso para lograr una sociedad justa, apela a principios generales elegidos racionalmente, (de ahí su contractualismo), dichos principios surgen de los particulares, que por deliberación y reflexión los eligen y determinan. Los principios escogidos fungen en un segundo momento como Juicios determinantes ya que a ellos hay que subsumirles los particulares, pero siempre dejando abierta la posibilidad de ulteriores deliberaciones. Quiere esto decir que el haber propuesto algunos principios universales no significa que tengan que aplicarse en detrimento y perjuicio de los particulares. Por ello, como el Juicio determinante es insuficiente, es necesario el recurso del Juicio reflexionante, que a través del *equilibrio reflexivo* se lleva a cabo un juego entre los principios universales que primero son buscados precisamente por los particulares y después los subsumen. Si no se entiende esa interrelación entre los principios universales y lo particular o contextual, entonces

tampoco se entenderá esa justificación del Juicio reflexionante como intentamos presentarlo en Rawls.

Precisamente lo que le preocupa a Rawls no es solamente el uso del juicio -en términos kantianos- determinante, ya que éste determina las condiciones de aplicación de las normas y en el que lo particular se subsume bajo el universal dado. ¡Lo que le importa es la generación de lo universal mismo a partir de particulares! Y respuesta de ello es la presentación original de su teoría con sus subsecuentes variaciones precisamente para subsanar esa preocupación

De ahí surge la analogización de los juicios reflexionantes kantianos, estéticos sobre todo, con los juicios políticos propios, en consecuencia con la idea propuesta sobre este punto de la teoría de Rawls. Bajo este criterio reflexionante, en el ámbito del juicio moral, el juicio político de Rawls pareciera separarse de Kant, lo que justificaría su "revisionismo" del que habla Sandel. Me parece que lo moral y lo político en Rawls, se encuentran conformándose mutuamente, en cierta forma similar como en Kant, sólo que en este último, uno formando parte de la segunda crítica y el otro de la tercera, sin expresarse de manera explícita. En Rawls tienen que ver entre sí, y en cierta forma se empalman, aunque no son necesariamente lo mismo, de manera semejante a lo que sucede en el campo de la filosofía aristotélica. A pesar de que aparentemente en Kant son separados, podemos vislumbrar una unión o prolongación de lo moral y lo político en lo sublime y en el juicio teleológico, en donde al buscar un fin en la naturaleza se topa con el hombre como fin en sí mismo

en un sentido moral, de ahí que entonces tengamos el puente preparado para realizar el tránsito a lo político.

En la teoría de Rawls, la preocupación principal es sobre los particulares, las instituciones y lo contextual porque cuando los sujetos morales deliberan, lo hacen sobre reglas que se aplicarán a ellos mismos -por aquello del velo de la ignorancia y demás artificios-, y no sobre reglas universales tan abstractas que no tengan nada que ver con los particulares. Importa la aplicación de dichas reglas, y la aplicación es en los particulares pero lo fundamental es esa búsqueda de lo universal a partir de lo particular, de un consenso a través de la reflexión, lo cual lleva a lo común, a la humanidad misma.

En Rawls se genera un *equilibrio reflexivo* cuando presenta el problema desde el punto de vista de otros sujetos concretos. Este *equilibrio reflexivo* se implementa también al aceptar las consecuencias derivadas de los agentes, cuando haya habido una experiencia anterior del Juicio en el área en donde el dilema haya surgido y también cuando dejamos que los contenidos psíquicos circulen libremente desde un dominio experiencial a otro. De este modo, se alcanza un *equilibrio reflexivo* presente, pero que puede dar respuesta en el futuro porque la filosofía rawlsiana tiene un carácter heurístico.

Así, la reflexión sobre la teoría de Rawls no queda agotada de ninguna manera en estas cavilaciones, resta mucho camino por recorrer aún, de manera tal que la presente investigación en vez de dar por terminado el trabajo, ha encontrado cauces y vertientes que en su comienzo eran insospechadas. Ellas, en vez de

clausurar el trabajo, lo han abierto mucho más de lo postulado en sus inicios, dejando pendientes algunos rubros de radical relevancia para la reflexión filosófica que me han apresado durante años y que no cesarán ni claudicarán al finalizar los empeños de esta investigación.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- AGUILAR LUIS Y YTURBE CORINA (COMPS). *FILOSOFÍA POLÍTICA*, UNAM, MÉXICO, 1987.
- ARENDT HANNAH. *LECTURES ON KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY*, UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, CHICAGO, U.S.A., 1989.
- ——— *BETWEEN PAST AND FUTURE, EIGHT EXECISES IN POLITICAL THOUGHT*, PENGUIN BOOKS, NEW YORK, U.S.A., 1993.
- ——— *LECTURES ON KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY*, THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, CHICAGO, U.S.A., 1989.
- ARISTÓTELES. *ETICA NICOMAQUEA*, AGUILAR, MADRID, 1972.
- ——— *METAFÍSICA*, EDICIÓN TRILINGÜE, ED. GREDOS, MADRID, 1987.
- ——— *POLÍTICA, OBRAS COMPLETAS*, AGUILAR, MADRID, 1973.
- AUBENQUE PIERRE. *EL PROBLEMA DEL SER EN ARISTÓTELES*, TAURUS, 1981.
- AVINIERI SCHLOMO AND DE-SHALIT AVNER. *COMUNITARIANISM AND INDIVIDUALISM*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1992
- BARNES. *ARISTOTLE*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1995.
- BARRY BRIAN. *TEORÍAS DE LA JUSTICIA*. ED.GEDISA, BARCELONA, 1995.

- BELGRAMI. "THE MORAL PSYCHOLOGY OF IDENTITY," CONFERENCIA DICTADA EN EL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM, 1996.
- BELLO REGUERA GABRIEL (ET AL). *COMUNIDAD Y UTOPIA*, COLECCIÓN FILIAE, ED.LERNA, LA LAGUNA, ESPAÑA, 1990.
- BENHABIB, SHEILA. "DELIVERATIVE RATIONALITY AND MODELS OF DEMOCRATIC LEGITIMACY". *CONSTELLATIONS*, VOL.I, NO.1, BLACKWELL PUBLISHERS, OXFORD & CAMBRIDGE, 1994.
- BEUCHOT MAURICIO. *DERECHOS HUMANOS*, U.N.A.M., MÉXICO, 1995.
- ————— *FILOSOFÍA Y DERECHOS HUMANOS*. SIGLO XXI EDITORES, MÉXICO, 1993.
- ————— "SOBRE LA ANALOGÍA Y LA FILOSOFÍA ACTUAL", *ANALOGÍA*, AÑO X, 1996, NO. 1, MÉXICO, D.F.
- ————— "LOS LÍMITES DEL RELATIVISMO CULTURAL: LA METAFÍSICA Y LATINOAMÉRICA", EN MARCELO DASCAL, *RELATIVISMO CULTURAL Y FILOSOFÍA*, UNAM., MÉXICO, 1994.
- ————— "SOBRE LA ANALOGÍA Y LA FILOSOFÍA ACTUAL", *ANALOGÍA*, AÑO X, NO. 1, MÉXICO, D.F. 1996.
- BOBBIO, NORBERTO. *LIBERALISMO Y DEMOCRACIA*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, MÉXICO, 1992.
- ————— *ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA*, ED. DEBATE, MADRID, 1986.
- ————— *IGUALDAD Y LIBERTAD*, ED.PAIDÓS, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, BARCELONA, 1993.
- ————— *EL FUTURO DE LA DEMOCRACIA*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, MÉXICO, 1992
- ————— *THOMAS HOBBS*. FONDO DE CULTURA ECONÓMICA. MÉXICO. 1995
- BREINER RONALD. *EL JUICIO POLÍTICO*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, MÉXICO, 1983.

- BUCHDAHL. "THE KANTIAN 'DYNAMIC OF REASON' WITH SPECIAL REFERENCE TO THE PLACE OF CAUSALITY IN KANT'S SYSTEM", EN BECK, L.W. *KANT STUDIES TODAY*, THE EDWARD C. HAGELER FOUNDATION, LA SALLE, ILLINOIS, 1969.
- CABRERA ISABEL. "VERDAD Y JUICIO REFLEXIVO EN KANT", CONFERENCIA DICTADA EN EL XV SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, 28 DE OCTUBRE DE 1996.
- CAYGILL HOWARD. *A KANT DICTIONARY*, BLACKWELL PUBLISHERS, CAMBRIDGE, MASS., 1995
- CAMPS, VICTORIA(ED). *HISTORIA DE LA ETICA*, ED.CRÍTICA, BARCELONA, 1989.
- CANSINO, CÉSAR. "TEORÍA POLÍTICA: HISTORIA Y FILOSOFÍA" EN *METAPOLÍTICA*, VOL.I, NO.1, MÉXICO, 1997.
- CÁRDENAS AUGUSTO. *BREVE TRATADO SOBRE LA ANALOGÍA*, ED. CLUB DE LECTORES, BUENOS AIRES, ARGENTINA, 1970.
- CASSIRER ERNST. *KANT, VIDA Y DOCTRINA*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, BREVIARIOS, NO. 201, MÉXICO, 1993.
- COURTINE-DENAMY SYLVIE. "EL CONCEPTO DE POLÍTICA EN HANNAH ARENDT" EN *METAPOLÍTICA*, VOL. 1, NÚM.2, 1997.
- DA SILVEIRA PABLO Y NORMAN WAYNE. "RAWLSIANISMO METODOLÓGICO" EN *REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA POLÍTICA*, UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA Y UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, NO.5, JUNIO 1995, ISSN: 1132-9432.
- DAHL, ROBERT. *DEMOCRACY AND ITS CRITICS*, YALE UNIVERSITY PRESS, 1989.
- DANIELS, N. *READING RAWLS*, NEW YORK, BASIC BOOKS, 1975.
- DASCAL, MARCELO (COMP). *REALTIVISMO CULTURAL Y FILOSOFÍA*, UNAM, MÉXICO, 1992.

- DELACAMPAGNE CHRISTIAN. "CONCILIAR LIBERTAD Y TOLERANCIA" EN SEMANARIO DE POLÍTICA Y CULTURA "ETCÉTERA", 29 DE AGOSTO 1996.
- DIETERLEN PAULETTE. "DERECHOS HUMANOS Y RELATIVISMO MORAL", *ANALOGÍA*, AÑO 6, NO.1, ENERO-JUNIO, MÉXICO, 1992.
- ————— "RELACIONES ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA" EN *INTERSTICIOS*, REVISTA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL, AÑO 2, NO.2, 1995.
- ————— *ENSAYOS SOBRE JUSTICIA DISTRIBUTIVA*, FONTAMARA, MÉXICO, 1996.
- ————— "CONDORCET Y LA PARADOJA DEL VOTO" EN LUIS AGUILAR Y CORINA YTURBE (COMPS). *FILOSOFÍA POLÍTICA*, UNAM, 1987.
- DWORKIN RONALD. "LIBERAL COMMUNITY" EN SCHLOMO AVINERI Y AVNER DE-SHALIT(EDS). *COMMUNITARIANISM AND INDIVIDUALISM*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, GREAT BRITAIN, 1992.
- ————— *LOS DERECHOS EN SERIO*, ED. PLANETA- DE AGOSTINI, S.A., BARCELONA, 1993
- ————— "LIBERAL JUSTICE AND LIBERAL ETHICS", CONFERENCIA INÉDITA DICTADA EN SANTA CLARA UNIVERSITY, OCTUBRE 21, 1995.
- FERRARA ALESSANDRO. "ON PHRÓNESIS", *PRAXIS INTERNATIONAL*, 7:3/4, WINTER, 1987/8.
- FERRATER MORA, JOSE. *DICCIONARIO DE FILOSOFIA*, ALIANZA EDITORIAL, 1979.
- ELSTER, JOHN. *JUSTICIA LOCAL*, GEDISA, BARCELONA, 1994.
- FARELL MARTIN D. "EL DILEMA DE GAUTHIER" EN *DOXA*, NO.6, 1989.
- FERNANDEZ SANTILLAN JOSE. *LOCKE Y KANT*, FONDO DE CULTURA ECONOMICA, MÉXICO, 1996
- FISK MILTON. "HISTORY AND REASON IN RAWLS' MORAL THEORY", EN *READING RAWLS*, NEW YORK, BASIC BOOKS, 1975.

- ————— "COMMUNITY AND MORALITY" EN *THE REVIEW OF POLITICS*, UNIVERSITY OF NOTRE DAME, FALL, 1993.
- FOOT PHILIPPA. *LAS VIRTUDES Y LOS VICIOS*, UNAM, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, 1994.
- GADAMER HANS GEORGE. *VERDAD Y MÉTODO*, ED. SÍGUEME, SALAMANCA, ESPAÑA, 1993.
- GARZÓN VALDÉZ ERNESTO, *EL CONCEPTO DE ESTABILIDAD DE LOS SISTEMAS POLÍTICOS*, ED. FONTAMARA, (BIBLIOTECA DE ETICA, FILOSOFÍA DEL DERECHO Y POLÍTICA, 21), MÉXICO, 1992.
- GAUTHIER DAVID. *MORAL BY AGREEMENT*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, OXFORD, 1992.
- GONZÁLEZ JOSÉ Y QUESADA FERNANDO(COORDS). *TEORÍAS DE LA DEMOCRACIA*, ANTROPHOS, BARCELONA, 1992.
- GUARIGLIA OSWALDO. "LA IDENTIDAD DEL SUJETO Y EL COMUNITARISMO" EN LEÓN OLIVÉ Y LUIS VILLOORO(EDS). *FILOSOFÍA MORAL, EDUCACIÓN E HISTORIA*, UNAM, 1996.
- GUTMAN AMY. "COMUNITARIAN CRITICS OF LIBERALISM" EN *PHILOSOPHY & PUBLIC AFFAIRS*, PRINCETON UNIVERSITY PRESS, SUMMER, 1985.
- ----- "RAWLSIAN JUSTICE AND DELIBERATIVE DEMOCRACY", CONFERENCIA INÉDITA DICTADA EN SANTA CLARA UNIVERSITY, OCTUBRE 21, 1995.
- GUYER PAUL. "THE PRINCIPLES OF REFLECTIVE JUDGEMENT", CONFERENCIAS DICTADAS EN INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM, 17,18 Y 19 DE JUNIO DE 1996.
- GUYER PAUL. "REASON AND REFLECTIVE JUDGEMENT: KANT ON THE SIGNIFICANCE IF SYSTEMATICITY", EN *NOUS*, XXIV, # 1, MARCH, 1990
- GUYER. *THE CLAIMS OF TASTE*, HARVARD UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE, MASS, 1979
- GUYER PAUL "KANT'S CONCEPTION OF EMPIRICAL LAW" EN *ARISTOTELIAN SOCIETY*, SUPPLEMENTARY VOLUME LXIV, 1990

- GUYER PAUL. "REASON AND REFLECTIVE JUDGEMENT: KANT ON THE SIGNIFICANCE OF SISTEMATICITY" EN *NOUS*, 24, NO. 1, INDIANA UNIVERSITY, 1990
- HABERMAS JÜRGEN. "¿QUÉ SIGNIFICA EL SOCIALISMO?" EN *FIN DE SIGLO*, EDITADA EN LA UNIVERSIDAD DEL VALLE, NO.4, JULIO-OCTUBRE, 1992.
- ————— "RECONCILIATION THROUGH THE PUBLIC USE OF REASON: REMARKS ON JOHN RAWLS'S POLITICAL LIBERALISM" EN *THE JOURNAL OF PHILOSOPHY*, VOL.XCII, NO.3, MARCH, 1995.
- ————— "THREE NORMATIVE MODELS OF DEMOCRACY" EN *CONSTELLATIONS*, VOL.1, NO. 1, BLACKWELL PUBLISHERS, OXFORD, 1994.
- ————— "THE PUBLIC USE OF REASON", CONFERENCIA INÉDITA DICTADA EN SANTA CLARA UNIVERSITY, OCTUBRE 20, 1995.
- HAYEK FRIEDERICH. *CAMINO DE SERVIDUMBRE*, ALIANZA, MADRID, 1995.
- HENRICH DIETER. *A AESTHETIC JUDGEMENT AND THE MORAL IMAGE OF THE WORLD*, STANFORD UNIVERSITY PRESS, 1995
- HELD DAVID. *LOS MODELOS DE LA DEMOCRACIA*, ED. ALIANZA, MÉXICO, 1992.
- HOBBS THOMAS. *LEVIATÁN, O LA MATERIA, FORMA Y PODER DE UNA REPÚBLICA ECLESIASTICA Y CIVIL*, FONDO DE CULTURA ECONOMICA, MÉXICO, 1994.
- JAEGER WERNER. *ARISTÓTELES*, FONDO DE CULTURA ECONOMICA, MÉXICO, 1984.
- JAVIER MUGUERZA, "KANT Y EL SUEÑO DE LA RAZÓN" EN DULCE MA. GRANJA, (ED.), *KANT: DE LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN*, ANTHROPOS, BARCELONA, MÉXICO, 1994
- KANT EMMANUEL. *CRÍTICA DEL JUICIO*, PORRÚA, MÉXICO, 1973.
- KANT. *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*, PORRÚA, MÉXICO, 1976, PRINCIPALMENTE EN EL APÉNDICE DE LA "DIALÉCTICA TRASCENDENTAL"

- KANT EMMANUEL. *FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*, ARIEL, (ED. BILINGÜE), BARCELONA, 1996.
- KANT EMMANUEL. *LA PAZ PERPETUA*, ED. ESPASA CALPE, COLECCIÓN AUSTRAL, MADRID, 1957.
- KANT EMMANUEL *ON THE COMMON SAYING: "THIS MAY BE TRUE IN THEORY, BUT IT DOES NOT APPLY IN PRACTICE"*, EN HANS REISS (ED). *KANT POLITICAL WRITINGS*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1991
- LAUDAN, LARRY. "THE STATE'S ROLE IN PROTECTING/PROSCRIBING THE INDIVIDUAL", TEXTO DE UNA CONFERENCIA DICTADA EN INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS DE LA UNAM, SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, 30 DE OCTUBRE DE 1996.
- LEÓN OLIVÉ. "MULTICULTURALISMO: NI UNIVERSALISMO NI RELATIVISMO" EN LEÓN OLIVÉ Y LUIS VILORRO (EDS.) *FILOSOFÍA MORAL, EDUCACIÓN E HISTORIA*, UNAM, 1996.
- LOCKE JOHN. *ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL*, EDIC. NUEVOMAR, MÉXICO, 1988.
- MACINTYRE ALASDAIR. *AFTER VIRTUE*, UNIVERSITY OF NOTRE DAME PRESS, NOTRE DAME, INDIANA, 1984.
- MACINTYRE ALASDAIR. *WHOSE JUSTICE? WHICH RATIONALITY?*, UNIVERSITY OF NOTRE DAME, INDIANA, 1988.
- MACPHERSON CRAWFORD. B. *LA DEMOCRACIA LIBERAL Y SU ÉPOCA*, ED. ALIANZA, MADRID, 1991.
- MAESTRE AGAPITO. "LA ACTUALIDAD DE HANNAH ARENDT" EN *METAPOLÍTICA*, VOL.1, NÚM.2, 1997.
- MALDONADO MEDARDO. "HANNAH ARENDT: VARIACIONES DE LA EXPERIENCIA POLÍTICA" EN *METAPOLÍTICA*, VOL.1, NÚM.2, 1997.
- MARX KARL. *CRÍTICA AL PROGRAMA DE GOTHA*, ED. PROGRESO, MOSCÚ, 1974.
- MÉQUIOR JOSÉ GUILHERME. *EL LIBERALISMO VIEJO Y NUEVO*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, MÉXICO, 1993.

- MONTESQUIEU. *EL ESPÍRITU DE LAS LEYES*, ED. PORRÚA, MÉXICO, 1995.
- MOREAU JOSEPH. *ARISTÓTELES*, EUDEBA, BUENOS AIRES, 1973.
- MOUFFE CHANTAL. "EL LIBERALISMO NORTEAMERICANO Y SUS CRÍTICOS: RAWLS, TAYLOR, SANDEL, WALTZER" EN *ESTUDIOS, INVIERNO*, 1988.
-
- MULHALL STEPHEN & SWIFT ADAM. *LIBERALS & COMUNITARIANS*, BLACKWELL PUBLISHERS, CAMBRIDGE, MASS., 1997.
- NAGEL THOMAS. "RAWLS ON JUSTICE" EN NORMAN DANIELS (ED.) *READING RAWLS. CRITICAL STUDIES OF A THEORY OF JUSTICE*. BLACKWELL. OXFORD. 1978.
- ——— "THE IDEA OF FAIRNESS", CONFERENCIA INÉDITA DICTADA EN SANTA CLARA UNIVERSITY, OCTUBRE 21, 1995.
- NOZICK ROBERT. *ANARQUÍA, ESTADO Y UTOPIA*, F.C.E., MÉXICO, 1988.
- OAKESHOTT MICHAEL. *RATIONALISM IN POLITICS AND OTHER ESSAYS*, LIBERTY FUND, INDIANAPOLIS, 1991.
- OLIVÉ LEÓN. *RACIONALIDAD, SIGLO XXI EDITORES*, UNAM, 1988.
- OLIVÉ LEÓN Y LUIS VILORIO (EDS.), *FILOSOFÍA MORAL, EDUCACIÓN E HISTORIA*, UNAM, MÉXICO, 1996.
- PERONA ANGELES. *ENTRE EL LIBERALISMO Y LA SOCIALDEMOCRACIA*, ED. ANTRHROPOS, BARCELONA, 1993.
- PITKIN HANNAH. *WITTGENSTEIN & JUSTICE*, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, BERKELEY, LOS ANGELES, 1972.
- ——— *THE CONCEPT OF REPRESENTATION*, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, LOS ANGELES, 1984.
- QUINTON ANTHONY. *FILOSOFÍA POLÍTICA*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, MÉXICO, 1974.
- RABOTNIKOF NORA, AMBROSIO VELASCO, CORINA YTURBE (COMPS.), *LA TENACIDAD DE LA POLÍTICA*, UNAM, MÉXICO, 1995.

- RAMÍREZ GUILLERMO. *LECTURAS SOBRE LIBERALISMO SOCIAL*, ED. CAMBIO XXI, MÉXICO, 1993.
- RAWLS JOHN. "REPLY TO HABERMAS" EN *THE JOURNAL OF PHILOSOPHY*, VOL XCII, NO.3, MARCH 1995.
- ——— "RELATIONS BETWEEN A THEORY OF JUSTICE AND POLITICAL LIBERALISM, AND EARLIER AND LATER PIECES", CONFERENCIA DICTADA EN SANTA CLARA UNIVERSITY, CALIFORNIA, OCTUBRE 21, 1995.
- ——— *SOBRE LAS LIBERTADES*, ED. PAIDÓS, BARCELONA, ESPAÑA, 1990.
- ——— "JUSTICE AS FAIRNESS: POLITICAL NOT METAPHYSICAL" EN *PHYLOSOPHY & PUBLIC AFFAIRS*. VOL.14, NO.3, 1985.
- ——— *A THEORY OF JUSTICE*, HARVARD UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE, MASS., 1971, (LA VERSIÓN EN ESPAÑOL: *TEORÍA DE LA JUSTICIA*. FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, MÉXICO, 1978).
- ——— *JUSTICIA COMO EQUIDAD*, TECNOS, MADRID, 1986.
- ——— *POLITICAL LIBERALISM*, COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, NEW YORK, 1993.
- ——— "UNIDAD SOCIAL Y BIENES PRIMARIOS" EN *JUSTICIA COMO EQUIDAD*, ED. TECNOS, MADRID, 1986.
- RORTY RICHARD. "LA PRIORIDAD DE LA DEMOCRACIA SOBRE LA FILOSOFÍA" EN GIANNI VATTIMO (COMP.), *SECULARIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA*, ED. GEDISA, 1994.
- ROUSSEAU JEAN JACQUES. *EL CONTRATO SOCIAL*, ED. PORRÚA, MÉXICO, 1975.
- RUBIO CARRACEDO JOSÉ. *PARADIGMAS DE LA POLÍTICA*, ANTHROPOS, BARCELONA, 1990.
- SALAZAR LUIS. "DERECHOS Y DEMOCRACIA MODERNA" EN *INTERSTICIOS*, REVISTA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL, MÉXICO, AÑO 2, NO. 2, 1995

- SANDEL MICHAEL. "THE PROCEDURAL REPUBLIC AND THE UNENCUMBERED SELF", EN SHLOMO AVINIERI Y AVNER DE-SHALIT. *COMUNITARIANISM AND INDIVIDUALISM*, OXFORD, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1992.
- ————— *LIBERALISM AND THE LIMITS OF JUSTICE*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1982.
- ————— "THE LIMITS OF LIBERAL PUBLIC REASON", CONFEENCIA DICTADA EN SANTA CLARA UNIVERSITY, CALIFORNIA, OCTUBRE 20, 1995.
- SARTORI GIOVANNI . *TEORÍA DE LA DEMOCRACIA*, MADRID, ALIANZA UNIVERSIDAD, 1989
- SKINNER QUENTIN. "THE IDEA OF NEGATIVE LIBERTY, PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL PERSPECTIVES" EN SKINNER Q. (ET AL). *PHILOSOPHY IN HISTORY*, CAMBRIDGE, UNIVERSITY PRESS, 1984.
- SMITH ADAM. *LA RIQUEZA DE LAS NACIONES*, ED. CRUZ, MÉXICO, 1977.
- SPINOZA BARUC. *TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO*, ED. SÍGUEME, ÁGORA, SALAMANCA, 1976.
- STEPHANENKO PEDRO. "EL JUICIO REFLEXIONANTE Y LA UNIDAD DE LA EXPERIENCIA EN KANT", CONFERENCIA DICTADA EN EL XV SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM, 28 DE OCTUBRE DE 1996.
- TAYLOR CHARLES. *MULTICULTURALISM AND "THE POLITICS OF RECOGNITION"*, PRINCETON, NEW JERSEY, 1992.
- ————— *PHILOSOPHY AND THE HUMAN SCIENCES*, PHILOSOPHYCAL PAPERS 2, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1985.
- ————— *SOURCES OF THE SELF*, HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1989.
- ————— *THE ETHICS OF AUTHENTICITY*, HARVARD UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE, MASS., 1992.
- THIBAUT CARLOS. "DE NUEVO, CRITICANDO AL LIBERALISMO" EN *ARBOR*, MADRID, CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, NOVIEMBRE- DICIEMBRE, 1987.

- TOMÁS DE AQUINO. *SUMMA THEOLOGICA* II, 1, Q.57, A.4, EL TRATADO DE LA PRUDENCIA Y LA JUSTICIA, BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, MADRID, 1952.
- VÁZQUEZ RODOLFO. "DERECHOS Y TOLERANCIA" EN LEÓN OLIVÉ Y LUIS VILORRO (EDS.). *HOMENAJE A FERNANDO SALMERÓN: FILOSOFÍA MORAL, EDUCACIÓN E HISTORIA*, UNAM, MÉXICO, 1996.
- VELASCO AMBROSIO. "HISTORIA Y FILOSOFÍA EN LA INTERPRETACIÓN DE LAS TEORÍAS POLÍTICAS" EN *REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA*, VOL. XXV, NO.17, MÉXICO, DICIEMBRE, 1993.
- ————"DESCRIPCIÓN Y VALORACIÓN EN TEORÍAS CLÁSICAS Y CONTEMPORÁNEAS DE LA DEMOCRACIA" EN *REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA*, VOL. XIX, NO.1, MÉXICO, OTOÑO 1993.
- ————"PODER, LIBERTAD Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO" EN *DIANOIA*, ANUARIO DE FILOSOFÍA, VOL. XXIX, MÉXICO, 1993.
- ——— "POLITIZACIÓN DE LA HERMENÉUTICA", CONFERENCIA PRESENTADA EN LA SEMANA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL, MÉXICO, EL 27 DE OCTUBRE DE 1995.
- VILORRO, LUIS. *EL PODER Y EL VALOR*, FONDO DE CULTURA ECONOMICA Y COLEGIO NACIONAL. MÉXICO, 1997.
- WALKER. "KANT'S CONCEPTION OF EMPIRICAL LAW" EN *ARISTOTELIAN SOCIETY*, SUPPLEMENTARY VOLUME LXIV, 1990
- WALZER MICHAEL. *SPHERES OF JUSTICE*, BASIC BOOKS, UNITED STATES, 1983.
- WILLIAMS BERNARD. "THE IDEA OF EQUALITY" EN *PROBLEMS OF THE SELF*, PHILOSOPHICAL PAPERS, CAMBRIDGE, 1973.
- ——— "JUSTICE AS FAIRNESS: ETHICAL NOT POLITICAL", CONFERENCIA INÉDITA DICTADA EN LA UNIVERSIDAD DE SANTA CLARA CALIFORNIA EN EL HOMENAJE A RAWLS, OCTUBRE 20, 1995.
- ZAGAL Y HÉCTOR AGUILAR ÁLVAREZ. *LÍMITES DE LA ARGUMENTACIÓN ÉTICA EN ARISTÓTELES*", PUBLICACIONES CRUZ O., S.A., MÉXICO, 1996

- ZIMMERLING RUTH. "LA PREGUNTA DEL TONTO Y LA RESPUESTA DE GAUTHIER" EN *DOXA*, ESPAÑA, NO.6, 1989.
- ZAMMITO JOHN. *THE GENESIS OF KANT'S CRITIQUE OF JUDGEMENT*, UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, U.S.A., 1992