

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

Facultad de Filosofía y Letras

SOBRE UN LÍMITE DE LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

T E S I S

Que para obtener el grado de

Maestro en Filosofía

p r e s e n t a

Lic. Luis Enrique Camacho Beltrán

Asesora: Dra. Paulette Dieterlen S.

México, D.F.

Marzo del 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 mi abuelo querido,
Don José María Camacho de la Mora,
q.e.p.d.**

**gracias por tu ejemplo de trabajo incansable,
generosidad infinita,
constancia a toda prueba,
e inagotable capacidad de soñar**

Esta tesis se realizó con el apoyo de una beca de estudios de posgrado en la maestría en Filosofía, en el área de Filosofía Política de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; otorgada por el CONACyT, Sin ella esta tesis hubiera sido prácticamente imposible.

Agradezco profundamente al proyecto PAPIIT del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM: *Bases Analíticas de la coordinación social: Libre intercambio y regulación estatal.*, y sobre todo a sus responsables: Dr. Francisco Valdés y Dra. Elisabetta Di Castro. Sin su apoyo concluir esta tesis hubiera sido más que improbable.

AGRADECIMIENTOS PERSONALES

Las tesis en humanidades suelen alargarse tan solo un poco más de lo habitual, porque con frecuencia su feliz conclusión no depende sólo del desarrollo intelectual de la persona o del curso de la propia investigación, sino también de lo que va ganando el tesista en madurez, e incluso en los cambios profundos de su desarrollo emocional. Con frecuencia las tesis y su elaboración se mezclan indisolublemente con las anécdotas, las pasiones, los intereses, las aversiones y en fin, a pesar del aparente formalismo y abstracción que puedan tener, se vuelven al cabo, insufriblemente personales. Ese es el caso de esta tesis y por ello son muchas las personas que han padecido y gozado su crecimiento conmigo. A lo largo de estos últimos cuatro la lista de personas con las que estoy en deuda, está ya en peligro de ser tan grande como la propia tesis. Resumiré hasta la propia ingratitud entonces.

En primerísimo lugar está mi asesora la **Dra. Paulette Dieterlen**. A ella en otra ocasión (la otra tesis) le agradecí mucho por el ejemplo y la confianza. Hoy, tras de haber trabajado juntos tanto tiempo, no alcanzan las páginas para agradecerle todo lo que me ha dado y enseñado. Aún en mis peores momentos nunca perdió la fe en mi trabajo y me alentó siempre a seguir adelante. Miro mi vida hacia atrás y no puedo más que conmoverme inefablemente por ver como, la persona que soy, tanto en lo personal como en lo profesional, haya sido tan poderosamente formada e influenciada por el talento, la disciplina, la atención y el trabajo de Paulette. Gracias por todo todo todo querida mía.

Agradezco a todos mis lectores y sinodales por todos sus comentarios y observaciones. Estoy en deuda infinita con ellos por seguir estos intrincados y no pocas veces oscurísimos argumentos. En particular mi otra casi-asesora la **Dra Elisabetta di Castro**. Con ella estoy especialmente en deuda. Gracias por toda su confianza, por sus consejos y por el apoyo incondicional, aún a pesar de todas mis equivocaciones y tropiezos, que en todo este tiempo no fueron pocos y menos minúsculos. También agradezco a la **Dra. Corina Yturbe**, al **Dr. Gustavo Ortiz** y al **Dr. Enrique Serrano**. A pesar de sus múltiples ocupaciones se dieron el tiempo para revisar con todo cuidado este trabajo. Si quedó en algo legible, no será quizás por mí, sino sin duda alguna por su devoción. Otros lectores asiduos con los que estoy en deuda han sido mis queridos amigos **Moisés Vaca**, **Ennio Michelis** y **Andrés Moles**. Especialmente le agradezco a Moisés el haber leído con tanto detalle y cuidado. Atesoro enormemente los momentos y las discusiones que hemos compartido.

A mi familia le agradezco construirme los muros espirituales donde todo lo que soy comienza. Gracias a **mi madre** por enseñarme tanto de lo malo como de lo bueno. Nadie es tan culpable de que yo pueda hacer cosas como esta tesis como lo es **mi padre**. Ha sido mi ejemplo de vida; siempre detrás de mí, aconsejándome con su particular punto de vista; pero siempre apoyando mis decisiones y mi vida en general. Gracias por reconocerme, creer en mí a pesar de nuestras diferencias, y apoyarme aunque no me entiendas del todo. Gracias por quererme incondicionalmente y darme tanto de tu vida. También le agradezco infinitamente a **Blanca**, por aguantarnos con tanta paciencia y por querer tanto y tan sabiamente a mi papito. A **mi hermano** le agradezco porque esta tesis especialmente le debe; particularmente por ayudarme y mostrarme todas sus enormes cualidades. Te admiro, te quiero y me encanta ser tu hermano. Gracias por acompañarme en este camino.

A la **familia Zavala-Silve** le debo un agradecimiento muy especial. Gracias a **Doña. Josefina**, **Don Víctor**, **María José** y **Carlos**. También a las hemanitas Silve: las Señoras **Martha**, **Pimpo**, **Tere** y **Carlota**. También a la tía **Luci** y al tío **Nacho**. Todos ellos, sin conocerme, me han dejado entrar a su casa y me han honrado con el enorme privilegio de

ver con mis propios ojos, lo ejemplar de una familia que está dispuesta a todo por el amor a sus hijos. Esta tesis también les pertenece por las horas gozosas de ocio y estudio que he pasado arropado por su extraordinaria familia. Les agradezco infinitamente los valores y principios, que con su ejemplo me han inculcado.

También agradezco a **todos mis amigos a secas y a mis magueyitas amigos**. Son ellos con quienes he compartido mis locuras, mis ideas, mis conjeturas, mis inspiraciones y mis proyectos. Gracias por hacer el milagro del Maguey, no solo posible sino además hermoso, y sobre todo por hacer de él, el espacio que, con sus dosis interminables de cafeína nos ha permitido reírnos hasta el dolor, festejar hasta la ignominia, pero también estudiar y hasta realizar nuestras tesis. Gracias por hacer suyos mis sueños. Gracias a **Nadxieli** por no quedarse callada nunca, a **Juan José** por intervenir tan sabiamente con sus silencios. A **Jina** por los abrazos, los besos, los apapachos y la complicidad, a **Moisés** por sus quejas. También a toda *la banda*, sobre todo a **Lalo**. A **Andrés Ocampo** por sus chinotes y su optimismo inagotable, a **Mario** por el baile y las sonrisitas, a **Oscar** por las perreadas. A **Donají** por toda su paciencia. A la familia **Toledo Bustamante** por ser tan lindos conmigo. A **Marco Antonio** y a **Mauro** por sus primeras veces, a **Alejandro, Melbi, Othón y Daniel**, por toda la ayuda, por su inocencia y candidez, a **Raúl** por su genio y su corazón de su tamañote. A **Rodrigo Ortega** por el Maguey. Al ala dura y radical del Maguey, **Jaime Chavolla McEwen**, por darme tanto del cariño que tanto escatima, **Mercedes Blanco** y Maestro-Maestro: **Victor Cubedo** por la bohemia, su inagotable sed, los consejos y también por el cariño. Al grupo *mix* del Maguey, **Marcela, María Goñi, Juan Ley y Jenny**, por la hermosa amistad atemporal y por estar siempre al pendiente. A **Valentina** por hacerme sentir bien bonito. Por supuesto agradezco a mi querido amigo el abogado, el maestro **Eric Escobedo** y su dulce marido **Cristian**. A **Toño Godoy** por ser mi amiguito siempre. A **Andrea Larrondo** por la música. **Alejandro Zamora e Itzel** por las llamadas y las fantasías, a **Ennio** por la amistad profunda y significativa a toda prueba, más allá de cualquier cosa y **Andrés Moles** por lo de siempre. A **Verónica, Alejandro Costilla y Ángel Arellano** por dejarme extrañarlos tanto. De un modo particular agradezco a **Indolfo** por ser como un regalo de Dios.

Finalmente le agradezco a **Victor Zavala Silve**, a pesar de mis limitaciones y las suyas, a pesar del tiempo y las cosas, a pesar de las vueltas que da la vida, gracias por estar siempre ahí, por hacerme siempre reír, y por todo lo que no se puede, ni mucho menos se debe, escribir. (*Wraaaa*)

INDICE

INTRODUCCIÓN	I
CAPITULO PRIMERO	
Nociones comunes, elementos e ideas de la justicia como equidad	1
1.1. [Circunstancias de la justicia]	5
1.2. [El problema de la justicia distributiva]	12
1.3. [La pregunta fundamental de la justicia política]	18
CAPITULO DOS	
Cultura política pública	27
2.1 [Cultura Política Pública y Teoría de la justicia]	29
2.2. [Posibles contenidos de la cultura política pública]	35
2.3. [Cultura política pública y Filosofía política]	39
2.4. [Tradición democrática y doctrinas comprensivas]	43
2.5. [Sociedades Liberales, la pregunta fundamental y la idea rectora central]	50
CAPITULO TRES	
Las Ideas Fundamentales de la justicia	56
3.1. [Una Lista Estándar de Ideas Fundamentales]	65
3.2. [La conjetura de la Implicatura]	71
3.3. [Las Ideas Iniciales y la Cultura Política Pública]	75
3.4.[Las ideas Afines]	80
CAPITULO CUATRO	
Una concepción Política de la Justicia	90
4.1. [Las Ideas de Presentación]	95
4.2. [La Contracción de la Justicia como Equidad]	104
4.3. [El problema de la justificación]	120
4.4. [La justicia como equidad, ¿una postura filosófica?]	129
CONCLUSIONES GENERALES	134
Hacia Ideas Políticas Fundamentales Globales	
5.1. [Una concepción político-filosófica de la justicia]	137
5.2. [Los problemas de la definición, justificación adecuación]	143
5.3. [Ideas fundamentales globales o epílogo]	149
BIBLIOGRAFÍA	160

Resumen

Alrededor de la mitad de la población mundial, vive en condiciones de extrema pobreza. Muchos de ellos viven en naciones que no son ni liberales ni democráticas, o viven en naciones que apenas pueden ser consideradas como liberales y democráticas con mucha dificultad. Intuitivamente cualquiera pensaría que una concepción de la justicia debería tratar de modelar las condiciones donde la justicia es más necesaria y es aún razonablemente posible. Sin embargo la concepción de la justicia de John Rawls excluye por completo estos casos como objeto de estudio. El objetivo de esta tesis es considerar cuando menos un límite de la concepción de Rawls. En particular se trata de saber si la concepción de Rawls es consistente con su propio corte estructural y ofrece una concepción de la justicia adecuada cuando menos para las sociedades que cumplen con las circunstancias de la justicia. Para ello ofrezco una conjetura interpretativa que trata de disolver una ambigüedad probablemente presente en el planteamiento de Rawls, a saber si al acotarse como una concepción exclusivamente política, la justicia como equidad deja de ser una postura filosófica para ser solamente un reajuste ideológico, o si aún puede articularse como una concepción filosófica adecuada con respecto de su objeto (i.e. sociedades en circunstancias de la justicia). Concluí que a pesar de que la justicia como equidad no se relaciona de manera adecuada con su objeto, hay cuando menos un modo de interpretarla que puede constituir aún una postura filosófica.

Introducción

En 1971 se publicó por vez primera *Una teoría de la justicia*, convirtiendo muy pronto a su autor, John Rawls, en la figura más destacada en el campo de la filosofía política del siglo XX.

Quizás la razón por la cual esta obra llamó tan poderosamente la atención de todos, fue lo ambicioso de sus objetivos, en particular por tres razones. En primer lugar pretendía ofrecer una crítica definitiva contra el utilitarismo y el intuicionismo, que eran dos de los modos más tradicionales de enfrentar teóricamente el problema de la justicia distributiva. En segundo lugar, pretendía presentar dos principios de justicia, acordes con las intuiciones más comunes acerca del tema, que pudieran aplicarse a las instituciones básicas de una sociedad democrática y liberal. A su vez, la principal característica que hacía de estos principios novedosos, era que se comprometían a *no* sacrificar las libertades básicas, ni siquiera con el fin de perseguir algún beneficio económico potencialmente atractivo para la mayoría, ni por ninguna otra razón, que no fuera asegurar el beneficio de los más desaventajados de la sociedad. De este modo, la justicia como equidad se alineaba no sólo con un principio de eficiencia liberal; sino de manera muy importante también con un principio de justicia social. En tercer lugar ambicionaba ofrecer una justificación de estos principios rehabilitando la vieja teoría del contrato social, presentada anteriormente por filósofos como Locke, Rousseau y en particular Kant. En general, el objetivo confeso del propio Rawls, era presentar las ideas que pertenecen a esta tradición contractualista, de un modo fresco y sistemático tal, que

podieran enfrentarse al *problema general de la justicia*¹, como éste se puede presentar para las sociedades democráticas contemporáneas.

Tras las sucesivas críticas y planteamientos que su *Teoría* suscitó durante toda la parte final del siglo XX, Rawls fue elaborando diversas reconstrucciones y reposiciones de sus argumentos, hasta que, finalmente, en un intento por presentar de manera unificada las ideas en las que aún confiaba, entregó al público en 2001: *La justicia como equidad, Una reformulación*.² En ésta relativamente reciente obra, Rawls repone que las principales ideas presentadas en *Teoría*³ pueden superar todavía las mayores y más importantes dificultades planteadas por sus detractores. Para ello insiste en haber hecho tres tipos generales de cambios.⁴ El primer tipo de cambios los efectuó con respecto de algunas ambigüedades presentes en la formulación de los principios de justicia, el segundo tipo, en el modo en que se formula su defensa desde la posición original y el tercero acerca de la amplitud y los límites de la teoría de la justicia. Son precisamente algunos de los cambios pertenecientes a este tercer grupo, los que provocan esta tesis.

Acerca de este tercer tipo de cambios, Rawls hace una serie de renunciaciones extraordinariamente interesantes. Primero reconoce⁵ que hay cuando menos una interpretación razonable de *Teoría* que podría comprometerla con una teoría moral comprensiva que pudiera desarrollarse más tarde. La reformulación en este caso, consiste en tratar de aclarar definitivamente que la justicia como equidad no constituye una teoría moral comprensiva, ni se compromete con la aceptación de ninguna en

¹ Cómo es expreso en los §§1 y 10 de *A Theory of Justice*, el planteamiento del problema de la justicia tenía un enfoque más universalista. Nos referiremos a ello a continuación

² En adelante nos referiremos a esta obra solamente como *Reformulación*, esto con el fin de abreviar.

³ Al abreviar así nos referimos naturalmente a RAWLS J., *A Theory of justice*.

⁴ RAWLS, J., *Reformulación*, pp. 18-20.

⁵ RAWLS, J., *Reformulación*, p. 19. Esta renuncia también se hace en el *Liberalismo Político*.

particular; sino *solamente es una concepción política de la justicia*. Añade que este cambio de concepción de la justicia como equidad precisa de la introducción de otros cambios adicionales y de la introducción de otra familia de ideas no presentes en *Teoría*, cuando menos en el mismo sentido, incluyendo por ejemplo la idea misma de una concepción política de la justicia o una idea *más realista* de la sociedad bien ordenada.

Quizás lo que ha causado mayores suspicacias en este tercer grupo de cambios es la intención de limitar la justicia como equidad a articular *solamente* una concepción política de la justicia para el caso de la llamada estructura básica de una sociedad democrática bien ordenada. La dificultad que planteamos en esta tesis es la siguiente: ¿Qué significa que la justicia como equidad sea *solamente* una concepción política? ¿Significa por ejemplo que *ya no es una Teoría de la justicia*? Pero, si ya no se trata de una teoría filosófica de la justicia, ¿se trata aún de una teoría o concepción filosófica de algún tipo? A este respecto Rawls inclusive subraya que *la justicia como equidad NO ES una doctrina religiosa, moral, FILOSÓFICA o moral comprehensiva, esto es, UNA TEORÍA QUE SE APLIQUE A TODOS LOS OBJETOS Y QUE COMPRENDA TODOS LOS VALORES*.⁶

A nuestro entender, y a la luz de este nuevo tercer tipo de cambios, existen cuando menos dos posibles interpretaciones de lo que razonablemente puede significar el reformular a la justicia como equidad en una concepción política. El problema es que parecen ser dos interpretaciones contrarias que sugieren una ambigüedad en el planteamiento de la concepción política. Vamos a examinarlo.

Una posibilidad razonable de interpretación es que la reformulación de la justicia como equidad pueda ser interpretada como el abandono rawlseano de la pretensión de articular una *teoría filosófica de la justicia* por el objetivo más plausible de elaborar

⁶ *Ibid*, p. 38 (Las versales son mías)

simplemente una concepción política de ella. Quiero decir que podría ser razonable tomar estas últimas reposiciones acerca de la manera de entender la justicia como equidad, no solo como una renuncia a articular una teoría filosófica moral en la cual insertar la teoría de la justicia (como parecían sugerir algunos párrafos de *Teoría*)⁷; sino también como una renuncia idéntica, a la pretensión de que la justicia como equidad pueda presentarse después de todo, como una teoría filosófica de la justicia propiamente dicha, para limitarse al objetivo más austero de ser simplemente una concepción limitada a lo político⁸.

Sin embargo, a pesar de esta aparente renuncia y de su posible interpretación en términos de un reacomodo ideológico, en *Reformulación*, al mismo momento de aclarar los límites de su investigación Rawls insiste⁹ en que la pregunta fundamental de la justicia se dirige a averiguar cómo podría ser un régimen constitucional justo o casi justo, que podría tener lugar y hacerse estable bajo las circunstancias de la justicia. Estas circunstancias –especificadas en *Teoría* (§22) – son hechos generales del mundo tales como la escasez moderada o la complementación de los intereses, que hacen a la justicia, al mismo tiempo posible y necesaria. La dificultad está en que si la concepción política de la justicia responde aún a estas condiciones, otra interpretación alternativa a la de la renuncia sugerida más arriba, es que bien podría ser razonable pensar que la justicia como equidad aún está comprometida con ofrecer una respuesta al problema de la justicia en general y con ello a articular una concepción *filosófica* de la justicia, solo que esta vez mediante una concepción política de ella. De ser así entonces, la justicia como equidad

⁷ Por ejemplo el párrafo tres donde se sugiere que si la justicia como equidad es justificable, el siguiente paso sería insertarla en la teoría más comprensiva de *rectitud como equidad*.

⁸ La diferencia podría plantearse como la que hay entre una concepción filosófica de la justicia y una concepción ideológica de la justicia.

⁹ *Ibid*, p. 36

debería ofrecer principios de justicia (y su justificación) que especifiquen los términos justos de la cooperación social entre los ciudadanos considerados como libres e iguales, que sean miembros cooperativos *de cualquier* sociedad democrática y liberal (*Teoría* §2).

Como puede verse, la posibilidad de plantear razonablemente estas dos interpretaciones podría sugerir la existencia de una ambigüedad importante en la manera en la que está planteado el problema, el objetivo, el objeto y la amplitud de la reformulación de la justicia como equidad como una concepción política de la justicia social. La ambigüedad estaría entre interpretar una concepción política de la justicia, como una concepción exclusivamente política sin ningún tipo de trascendencia filosófica, o interpretar la concepción política de la justicia como una concepción filosófica.

Ahora bien, a manera de ilustración de lo que acabamos de decir, asumamos por un momento como escenario posible que el planteamiento de la justicia como equidad en forma de una concepción política de la justicia, no excluya la articulación de una teoría filosófica de la justicia, articulada mediante una concepción política de ella. Imaginando la concepción de la justicia de esta manera, tendríamos que la justicia como equidad –tal y como ocurre con cualquier teoría– constituiría una teoría de la justicia *adecuada*, con respecto a su objeto de estudio, si y sólo si ofreciera una solución razonable y justificada al problema general que quiere resolver, en este caso el de la justicia social para un tipo determinado de sociedades. Sería inadecuada por ejemplo si sólo ofreciera una solución parcial (válida solo para uno o algunos de los casos) o una justificación que no funcionara para todos los casos en los que la justicia resulte ser posible y necesaria (i.e. los casos que cumplan con las condiciones de la justicia) o si no ofreciera para nada una solución ni una justificación al problema de la justicia. Por ejemplo, si se encuentra cuando menos un

caso en el que la justicia sea necesaria y posible; y al mismo tiempo, la justificación desde la posición original no lo describiera ni modelara, entonces resultarían inadecuados, ya sea o la justificación o los principios de justicia. La razón de esta inadecuación mostraría que, en ese caso no modelado, la teoría no es por completo exhaustiva con respecto del problema que dice enfrentar.

De la misma manera en el escenario alterno no queda claro la naturaleza de una concepción política de la justicia. Asumamos como contraejemplo el escenario contrario, es decir que la reformulación de la justicia como equidad constituye una renuncia a articular una teoría filosófica de la justicia de cualquier tipo. Si renunciar al ámbito de la filosofía significa también renunciar también al universo de lo general y lo universal¹⁰, entonces tenemos la siguiente dificultad: ¿de qué manera una concepción *meramente* política puede colaborar en algo sustantivo (mediante principios universales y generales) a la solución del problema de la justicia?

El objetivo de esta tesis, es abordar entonces esta ambigüedad presente en el planteamiento de Rawls, con respecto del objeto y los límites de la justicia como equidad al presentarla como una concepción política de la justicia. Sobre todo, se trata de aclarar si al reformular la justicia como equidad como una concepción política de la justicia, Rawls está abandonando decididamente el proyecto de una concepción filosófica de la justicia. Si esto es así, entonces deberemos aclarar a continuación cuales son las consecuencias de asumir esta *renuncia* y lo que ella significa en contraste con el

¹⁰ En §25 de *Reformulación* Rawls mismo define a la filosofía moral como la disciplina que exige que sus primeros principios sean universales y generales. En consonancia con ello, según Rawls una concepción de la justicia debe ser universal, general y adicionalmente pública. Pasajes como estos muestran la ambigüedad de la que hablamos si recordamos la cita de más arriba (Nota 6, p. 38 de *Reformulación*) en la que el mismo Rawls expresa que la concepción de la justicia, entre otras cosas no es una doctrina filosófica.

problema general de la justicia.¹¹ En otras palabras, se trataría de definir cuál es el objeto de una concepción política de la justicia como equidad, en contraste con los objetos que tendría una supuesta teoría filosófica de la justicia a realizarse en el futuro (si es que aún es una empresa posible, necesaria y/o deseable). De lo contrario, si resulta que se mantiene la pretensión de articular alguna postura filosófica de algún tipo, entonces cabe, cuando menos formular la pregunta de qué tan exhaustivo sería este planteamiento desde su reformulación, con respecto del problema general de la justicia social.

Ahora bien, para abordar esta difícil cuestión que nos hemos propuesto, son necesarios algunos rudimentos de la justicia como equidad que hagan a sus ideas fundamentales, siquiera inteligibles. Por ello, comenzando en el CAPITULO PRIMERO introduciremos la *pregunta fundamental de la justicia* y las condiciones que hacen posible y necesaria la justicia (las *circunstancias de la justicia*). Esto con el fin de describir como entiende Rawls el problema de la justicia tal cual se presenta en las sociedades tipo liberales y democráticas que son objeto de la justicia como equidad. Si todo va bien, esto nos ayudaría a entender cuál es el problema que Rawls intenta resolver mediante la estrategia de plantear una concepción política de la justicia. Conocer con claridad la naturaleza del problema que se propone resolver sería sin duda necesario, para poder resolver si la concepción política es adecuada o no con respecto del propio problema. Para abordar este punto nos atendremos a las ideas presentes en *Teoría* referentes a las condiciones de la justicia, que según Rawls prevalecen en la *Reformulación*.

¹¹ No está de más insistir en que ambas interpretaciones alternativas sugeridas arriba de lo que constituya una concepción política de la justicia se relacionarían de manera distinta con el problema de la justicia en general. Por ejemplo de una concepción política de la justicia sin ningún tipo de ambición ni fundamento filosófico, no se esperaría una solución ni general ni universal del problema de la justicia, ni siquiera para el caso acotado de las sociedades desarrolladas, liberales, bien ordenadas y democráticas.

A continuación, y antes de abordar las ideas fundamentales de la justicia como equidad¹², es necesario investigar de donde provienen estas. Según Rawls, una de las principales ventajas de la concepción política de la justicia como equidad, es que sus ideas fundamentales provienen de la *cultura política pública* que ya aceptan los ciudadanos. Según Rawls, esto pone a la *Reformulación*, como llamaremos en adelante a la concepción política de la justicia como equidad, en mejores condiciones de ser aceptable por parte de los ciudadanos.¹³ Sin embargo, Rawls parece no explicar del todo cómo es que las ideas fundamentales provienen de la cultura política pública. Por ello dedicaremos nuestro SEGUNDO CAPITULO a profundizar en este concepto de cultura política pública, es decir, trataremos de aclarar como es esta cultura política pública y cuales son sus características principales que posibilitan que de ella provengan las ideas fundamentales. En particular trataremos de especificar cuales elementos de la cultura política pública se relacionan con una concepción política de la justicia. Del mismo modo intentaremos justificar esta relación.

En nuestro TERCER CAPITULO, intentaremos explicar cómo surgen estas ideas fundamentales de entre aquellos elementos determinados de la cultura política pública. Para ello sugeriremos una conjetura acerca de la relación que priva por un lado entre la cultura política pública y las ideas fundamentales y por otro lado entre las ideas fundamentales y la concepción política de la justicia. A pesar de lo que representa esta conjetura para nuestro trabajo, por razones de economía, no llegaremos a agotarla en esta tesis. El uso de nuestra conjetura nos permitirá simplemente utilizar con mayor soltura las ideas fundamentales, para tratar de abordar los alcances de una concepción de la justicia.

¹³ *Reformulación* § 2.1

Finalmente, en el CAPITULO CUARTO, con la reconstrucción de la relación entre los elementos relevantes de la cultura política pública y las ideas fundamentales, abordaremos entonces la justificación rawlseana de la concepción política de la justicia con el fin de plantear con propiedad la pregunta acerca de si la *reformulación* como concepción política de la justicia se presenta aún como una postura filosófica de la justicia o no; y sobre todo, las consecuencias teóricas que, de ser el caso, esta renuncia podría tener.

Para terminar, concluiremos con nuestra tesis, a saber, que la concepción política de la justicia como equidad, a pesar de poder ser interpretada todavía de alguna manera como una postura filosófica, no puede ya articularse como una teoría de la justicia, ni tiene el objetivo general que tendría una teoría. Sin embargo presentaremos una intuición según la cual, a pesar de la escasa aplicabilidad de su justificación, de cualquier modo podría pensarse en la posibilidad de contar con una interpretación que permitiría seguir considerando a la concepción rawlseana, como un elemento filosóficamente interesante. Sin justificar con todo rigor, apuntaremos cuando menos cómo serían los argumentos que apoyarían esta tesis.

CAPITULO UNO

Nociones comunes, elementos e ideas de la justicia como equidad

El objetivo de este capítulo es asentar un punto de partida de nuestra investigación que recupere las nociones comunes, elementos e ideas de los que parte la justicia como equidad. Ello contribuirá a hacer inteligible nuestro trabajo. En particular, nuestro interés fundamental es aclarar como entiende Rawls en general el problema de justicia; puesto que la justicia como equidad debe ser de alguna manera una concepción adecuada a este problema, si es que guarda algún trasfondo filosófico. Rawls parte principalmente de tres cosas que toma sin más, como hechos del mundo y que determinan la naturaleza del problema de la justicia. En primer lugar la existencia de la cooperación social entre ciudadanos. En segundo lugar la existencia de sociedades democráticas y bien ordenadas, en particular aquellas cuya complejidad les hace preciso contar con una estructura básica formada por instituciones sociales que administren y regulen los asuntos esenciales de la cooperación social. En tercer lugar define el problema de la justicia como aquel que padecen sociedades en las que se dan un conjunto de circunstancias (que son tomadas también como hechos del mundo). Estas circunstancias hacen de la justicia si bien necesaria, también posible.

Con este conjunto de elementos que acabamos de enunciar, al final de este apartado, podremos concluir razonablemente cual es el problema que finalmente Rawls intenta atacar con su reformulación de la justicia como equidad, al tiempo que pondremos a nuestra disposición los elementos que hacen inteligible la concepción de Rawls. Para ello en este apartado en primer lugar (1.1) abordaremos el conjunto de circunstancias que hacen de la justicia un problema a resolver, para después a partir de ahí, describir en

general el problema de la justicia que ocasionan estas circunstancias (1.2) y la pregunta que intenta contestar la justicia como equidad a partir de esta problemática (1.3). Cabe insistir en que este capítulo es de naturaleza meramente introductoria y por ello solo presentaremos definiciones y problemas que no desarrollaremos sino hasta más adelante.

Sin embargo antes de comenzar, hace falta una nota aclaratoria de índole técnica, acerca del como poder abordar en una tesis un trabajo tan extenso como el de Rawls. Desde principios de la década de los setentas, John Rawls ha venido trabajando en la idea de la justicia como equidad, a través de un gran montón de artículos y libros. Su trabajo constituye una muestra ejemplar de lo que es la labor filosófica e intelectual en nuestro tiempo, pues a través de los años, con gran honestidad intelectual, Rawls fue articulando y reformulando su idea, confrontándola con las circunstancias y con las distintas críticas que se fueron sumando gracias a la relevancia siempre creciente de su trabajo. De esta manera podemos distinguir, quizás cuando menos tres formulaciones de la justicia como equidad. La primera es sin duda *Una Teoría de la Justicia*, donde Rawls presenta a la comunidad intelectual su *teoría* de manera completa y sistemática. La segunda, tuvo lugar en respuesta a una serie de críticas acerca de la posibilidad de que una concepción de la justicia, como la que Rawls presentó, sea en realidad estable. A esto se dedica el conjunto de conferencias compilado en el *Liberalismo Político*. Finalmente podría tomarse la *Reformulación* como el intento expreso de Rawls de presentar de manera definitiva su concepción de la justicia, recuperando el espíritu de Teoría, pero a partir de las reposiciones hechas en el *Liberalismo Político*. Si *Teoría* es la versión clásica y completa, el *Liberalismo Político*, la respuesta a las más importantes críticas y

dificultades, y *Reformulación* es la pretensión¹ de hacer una presentación definitiva de la justicia como equidad, entonces ¿Cuál o cuales versiones sería adecuado tomar para nuestra investigación? ¿La versión clásica, la respuesta a las críticas, la versión definitiva o hasta las tres? Antes de comenzar propiamente con nuestro trabajo vamos a revisar esta cuestión tratando de ver el lugar que ocupa cada uno de estos textos.

La convicción que Rawls expresa en *Reformulación*² es que a pesar de todo, todavía se puede mantener la confianza en que las principales ideas manifestadas en *Teoría* puedan aún superar las más grandes dificultades planteadas por los académicos y detractores. En *Teoría* Rawls estableció principalmente el objetivo, el contenido y la justificación de la justicia como equidad. Para ello elaboró un extenso argumento de justificación en dos partes. El *objetivo* era contar con principios de justicia que pudieran aclarar los términos equitativos de la cooperación social.³ *El contenido* eran dos principios de justicia para la estructura básica de la sociedad (*El objeto* de la justicia como equidad).⁴ Estos principios precisaban ser justificados moralmente para que pudieran servir de base compartida para dirimir el problema de la justicia.⁵ El argumento de la justificación tenía dos partes. La primera constituía una reformulación del viejo argumento del contrato, en el que las partes contratantes modeladas elegían los principios de justicia como equidad, bajo condiciones determinadas por el modelo. La segunda parte abordaba más bien la cuestión de qué tan estable, a lo largo de las generaciones, podría ser una sociedad regida por los principios de la justicia como equidad.

¹ He escuchado a muchas personas desdeñar la *Reformulación* porque creen que la editora Erin Kelly tuvo demasiado que ver. Creo que esta acusación es poco seria, pues Rawls expresamente se compromete con la presentación de cómo concibe él al momento a la Justicia como equidad.

² RAWLS, J., *Reformulación*, PREFACIO.

³ RAWLS, J., *Teoría*, p. 27

⁴ *Ibid.*, p. 30

⁵ *Ibid.*, p. 24

Aparentemente la mayoría de los críticos vieron con inmensa suspicacia la capacidad de la justicia como equidad, tal y como estaba presentada en *Teoría*, de lograr un consenso en la sociedad, tal que permitiera una duración estable de las instituciones regidas por los principios de la justicia como equidad. En general parecía imposible o cuando menos muy difícil, que principios de justicia justificados moralmente, fueran aceptables en condiciones de pluralismo de doctrinas comprensivas morales. Es por eso que a través de una serie de conferencias recogidas por el *Liberalismo Político* Rawls emprendió la defensa de la justicia como equidad de cara específicamente al problema del pluralismo razonable, considerado endémico de las sociedades democráticas y liberales. A ese respecto Rawls reconoce que, si bien una concepción de la justicia debe caer en el terreno de lo, cuando menos posible (aunque no necesariamente realizable), *Teoría* no solucionaba correctamente el problema de la estabilidad de manera que fuera posible.⁶ Lo que Rawls estaba reconociendo, como ya vimos en la INTRODUCCIÓN, es que había cuando menos una interpretación razonable bajo la cual *Teoría* podía entenderse como justificada mediante una teoría moral comprensiva particular, que la hacía poco tolerante de otras visiones morales comprensivas que también podían ser razonables. Así pues el *Liberalismo Político* formalmente no constituye una presentación completa de la justicia como equidad, sino al contrario un medio de exponer, cómo sería le sería posible a la justicia como equidad, el hacer frente a la problemática especial que caracteriza a las sociedades liberales.

Reformulación, al contrario del *Liberalismo Político*, si tiene por objetivo hacer una presentación unificada de las principales ideas presentes en *Teoría* pero reformuladas a

⁶ RAWLS, J., *Liberalismo Político*, p. 246

partir del resto de las ideas adicionales presentadas con el tiempo, incluyendo las recogidas por el *Liberalismo Político*.

Siendo posible creer que la voluntad del mismo Rawls fue la de considerar a *Reformulación* como una última versión unificada de su trabajo, hemos decidido tomar esta presentación de la justicia como equidad, como objeto del nuestro. Aunque reconocemos apesadumbrados que un estudio mucho más completo, debería contar con una revisión crítica del flujo a través de los años de las ideas de Rawls; creemos sin embargo que para los fines de esta tesis es preciso contar con la economía de una versión unificada y sistemática de la justicia como equidad. De lo contrario habría que realizar otra para esta tesis. La discusión crítica acerca de la consistencia y el movimiento de las ideas de Rawls a lo largo de las obras y los años se la tendremos que dejar, solo por esta vez a los filólogos y los hermeneutas.

1.1. [Circunstancias de la justicia] En *Teoría*, al momento de hacer una presentación preliminar de su trabajo⁷, Rawls afirma que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, del mismo modo que la verdad es la virtud de los sistemas de pensamiento. Esta sentencia tan poderosa sugiere que hay una serie de presupuestos y hechos de los que Rawls parte y que ya da por sentado. Por ejemplo, muestra que cuando menos se parte de alguna noción de sociedad que incluya cierto tipo de instituciones, tales que necesiten de alguna concepción de la justicia. Supone también alguna noción preliminar de justicia, tal que sea una virtud social para reglamentar instituciones y quizás suponga también alguna concepción de las personas a las que esta concepción de la justicia afectaría. Parece también que supone que la justicia es al menos necesaria y tal

⁷ RAWLS, J., *Teoría*, §1

vez posible. Todas estas cosas Rawls las toma como hechos. El objetivo de este apartado entonces es explicar por qué esas circunstancias y no otras, determinan el problema de la justicia.

Vamos a comenzar con los presupuestos de los que parte Rawls. De entre estos hechos básicos de los cuales Rawls puede estar partiendo, los primeros que hay que tomar en cuenta, son las circunstancias especiales que hacen de la justicia un problema a resolver. En *Reformulación*, Rawls define estas *circunstancias de la justicia* como las condiciones que hacen posible un régimen constitucional —y añade— *siempre que haya voluntad política*. Dejaremos de lado esta última cláusula de la voluntad política, porque depende de un concepto rawlseano que hace falta introducir apropiadamente. Nos ocuparemos más tarde de ella en el CAPITULO SEGUNDO de esta tesis.⁸ De momento nos concentraremos en el asunto de la posibilidad de un régimen democrático, determinada por las circunstancias de la justicia.⁹ Esta definición de las circunstancias de la justicia supone, como adelantábamos, que Rawls parte de dos hechos fundamentales que caracterizan el problema contemporáneo de la justicia: *primero*, el hecho de la existencia de sociedades estructuradas mediante un cuerpo de instituciones sociales reguladas a modo de una estructura básica social y *segundo*, el hecho de la cooperación social como la relación dada entre ciudadanos, que caracteriza a la existencia de estas sociedades.

El problema que nos interesa destacar es que, a diferencia de otras aproximaciones al problema de la justicia, como las de la filosofía clásica y la moderna por ejemplo; ni la justificación de la legitimidad del estado como tal, ni la posibilidad y estabilidad de la cooperación social en particular, son problemas que la justicia como equidad se proponga

⁸ La voluntad política según Rawls depende de la cultura política pública de un pueblo. Abordaremos en el siguiente capítulo la naturaleza, contenido y dimensión de este concepto rawlseano.

⁹ RAWLS, J., *Reformulación*, p. 143.

explicar digamos por ejemplo mediante alguna teoría de legitimidad del poder político o mediante alguna teoría de la cooperación social. Estos elementos tomados como problemas teóricos por si mismos, simplemente no se encuentran en la agenda de la justicia como equidad, aunque fueran asuntos centrales por ejemplo para Hobbes o Rousseau. Para la justicia como equidad, el que las sociedades existen y seguirán existiendo es tomado como un hecho¹⁰, lo mismo que el que su existencia se deba, en gran parte, a la posibilidad y persistencia de la cooperación social, misma que también se toma como un hecho fuera de duda¹¹. Del mismo modo es un hecho que estos individuos cooperan en el marco de un cuerpo de instituciones políticas, económicas y sociales que le dan cuerpo y operatividad a las sociedades democráticas y liberales. Según Rawls la justicia como equidad parte de estos hechos generales¹² por ser *aceptados* por la teoría social, como de la información disponible sobre las circunstancias generales de la sociedad, siempre que esta información o hechos no sean controvertidos.¹³

Así pues, estas circunstancias de la justicia, antes que explicar exhaustivamente, por ejemplo, las condiciones de posibilidad de la justicia¹⁴; pretenden más bien reflejar de cierta manera, filosóficamente modelable, las condiciones históricas que han dado lugar (dentro de cierta tradición), a la inclusión de la justicia en la lista de problemas filosóficos

¹⁰ Por ejemplo en su *Política*, Aristóteles se ocupa de argüir que la sociedad es un hecho connatural a los seres humanos

¹¹ A Hume, por ejemplo, en su *Tratado*, le parece importante demostrar que la cooperación es una propiedad esencial de la naturaleza humana.

¹² Todos estos *hechos* y algunos más pertenecientes a la cultura política occidental han sido abordados a profundidad, de muy distintas maneras por la literatura filosófica moral, política y social; sin embargo Rawls no se tiene en la obligación de especificar qué conjunto de teorías le darían cuerpo a estos hechos de los que sin más parte. Simplemente los incorpora al planteamiento de la justicia como equidad.

¹³ RAWLS, J., §25

¹⁴ La justicia como equidad no abunda en las condiciones de posibilidad de la justicia, por ejemplo, desde el punto de vista de los principios, como lo hizo Kant en la *Metafísica de las costumbres*. No elabora una concepción metafísica de la persona que sirva para elaborar principios de justicia trascendentales, como los que ahí Kant elabora. Tampoco hecha mano empíricamente de una gran cantidad de condiciones de posibilidad sociales, políticas ni económicas.

a tratar. Ello sin tratar de agotar o recoger la totalidad de la riqueza filosófica, histórica y política de este bagaje que mencionamos al inicio de este capítulo. Por eso, presuntamente, para la justicia como equidad no es preciso contar a la base, con ninguna teoría de la cooperación social ni con una teoría del estado, porque ambos son tomados como hechos históricos y patentes ya dados en las sociedades democráticas contemporáneas porque de hecho ostensiblemente existen y se puede esperar razonablemente que sigan existiendo.

Según Rawls, hay dos tipos generales de circunstancias de la justicia. Las objetivas y las subjetivas. Las primeras se refieren a condiciones permanentes del mundo en el que se ha dado históricamente las sociedades democráticas; mientras que las segundas hablan más bien de condiciones permanentes que privan en las personas que viven en estas sociedades, bajo las propias condiciones objetivas de la justicia.

En *Reformulación*, la lista de las circunstancias objetivas incluye dos: (i) el hecho de la escasez moderada, y (ii) el hecho de la *necesidad* de la cooperación social.¹⁵ La escasez moderada es un hecho determinado por la provisión natural de los bienes que necesitamos y deseamos. La dimensión de los grupos humanos asociados y la finitud del mundo natural (acompañada de un sin número de hechos naturales asociados a la disposición de estos bienes, tales como el suelo, el clima, los meteoros naturales, etc.) hacen imposible que *todos* los recursos naturales que necesitamos y deseamos lleguen a ser nunca permanentemente abundantes y disponibles para todos.

¹⁵ En *Teoría*, la lista, tanto de las condiciones objetivas como de las subjetivas, es más extensa. Sin embargo como dije, Rawls insiste en que estas no han sufrido modificación en *Reformulación*. Me parece entonces que la reducción debe entenderse como una abreviación. Es decir, el resto de las condiciones mencionadas en *Teoría* se obtienen explicando las presentadas en *Reformulación*. La explicación que hacemos de estas circunstancias en este párrafo intenta incluir, *grosso modo*, el resto de los elementos mencionados en *Teoría*. Tampoco hay ni en *Teoría* ni en *Reformulación* alguna aclaración acerca de si algunas de las circunstancias de la justicia son más originales o primarias que otras.

La razón por la cual la necesidad de la cooperación social, es tomada, como decíamos, también como un hecho, es por el —así llamado— hecho de la escasez moderada. Se puede explicar de este modo: las sociedades son grupos de individuos que comparten el mismo territorio. Esto quiere decir que, en alguna medida estos individuos comparten más o menos las mismas dotaciones de recursos y las mismas dificultades o ventajas para obtenerlos. Cómo al coexistir juntos, los ciudadanos comparten en general esta misma fortuna natural —por así llamarla— y todos los individuos son en general similarmente limitados y dotados en sus facultades, capacidades y talentos mentales y físicos, entonces, puede tomarse razonablemente como mutuamente ventajosa la asociación colectiva para la obtención de estos bienes, siempre que las condiciones de escasez moderada sean constantes.

La escasez debe ser moderada por lo siguiente. Se supone que si los grupos humanos vivieran en condiciones de abundancia, tales que, con mucha facilidad cada cual pudiera proveerse suficientemente de lo que necesita y desea, entonces la cooperación social sería superflua; mientras que, si la escasez fuera absoluta y las condiciones para obtener lo que se necesita muy precarias, entonces sería muy difícil obtener los incentivos mínimos y la confianza mutua, como para que la cooperación no fracasara inevitablemente, porque los incentivos para violar las reglas de la cooperación serían superiores que los beneficios.

En *Reformulación*, Rawls se refiere solamente a una circunstancia subjetiva de la justicia, a saber, *el hecho del pluralismo razonable*.¹⁶ La Idea general, es que en condiciones favorables, la actividad espontánea de la razón humana produce una pluralidad de concepciones religiosas, filosóficas y morales más o menos elaboradas, de lo que es una vida buena, una vida significativa, una vida digna de ser vivida o

¹⁶ RAWLS, J., *Reformulación*, p. 143.

concepciones equivalentes o parecidas. A lo largo de las generaciones, en las sociedades en las que ha sido valorada de algún modo la libertad y la igualdad, este hecho ha sido un resultado permanente que sólo puede suprimirse mediante la acción autoritaria y opresiva del estado. Para Rawls el pluralismo razonable se toma como un hecho, porque se trata de una consecuencia histórica que ha ocurrido en las sociedades ha largo tiempo democráticas, que presentan las circunstancias de la justicia, a través del tiempo, como resultado de la actividad espontánea de la razón, en el contexto favorable que proporcionan las instituciones democráticas. En sociedades así, es un hecho que los seres humanos son tomados como libres e iguales; y consecuentemente con esta igualdad y libertad, individualmente pueden verse recíprocamente, como fuente de demandas legítimas, por lo que cada cual sostendrá frente a los demás, legítimamente, sus concepciones razonables del bien. Ahora bien, al mismo tiempo, todos los seres humanos comparten similarmente la misma condición natural humana: facultades de juicio, memoria, atención, fuerza física, capacidad de concebir fines, capacidad de tener creencias, de escoger los mejores medios para perseguir sus fines, capacidad de tener concepciones de lo que hace que una vida sea buena, digna, significativa, plena de sentido, etc.

Para resumir entonces todo lo anterior, digamos que la justicia social es *necesaria* por dos grupos de hechos: Objetivamente los bienes son moderadamente escasos y esto es una situación permanente. Subjetivamente, como dijimos, los seres humanos que viven en el mismo territorio y comparten la misma fortuna natural: son similarmente limitados en cuanto a su fuerza física y mental. Las personas que coexisten en el mismo territorio, comparten también, relativamente las mismas capacidades y debilidades humanas. Están

igualmente indefensos los unos de los otros, como lo están del clima y los accidentes naturales. Lo mismo, sus capacidades racionales, de juicio, inteligencia, astucia, etc., están tan similarmente limitadas, que la ayuda les es provechosa más o menos a todos en alguna medida.

Ahora bien, hace falta reparar en que todo esto no basta por sí solo para explicar la necesidad de la justicia, porque tan sólo parece contribuir a mostrar lo necesario que es para los seres humanos vivir colectivamente de manera más o menos cooperativa. Es decir antes que mostrar la necesidad de la justicia, apunta a lo provechoso de la cooperación; pero la necesidad de la cooperación no parece implicar necesariamente por sí sola, la necesidad de la justicia; cuando menos no de manera directa y evidente. La razón es que quizás en este escenario modelado por las circunstancias de la justicia, en el cual la cooperación parece necesaria, una pauta¹⁷ que fuera capaz de distribuir eficientemente las obligaciones y beneficios de esa asociación, podría bastar para determinar los términos de esa cooperación, porque si estamos obligados a vivir colectivamente, parece que lo necesario es solamente definir un modo de distribuir eficientemente los productos de esta cooperación.

A partir de aquí podría plantearse la siguiente dificultad: ¿De qué manera explicamos entonces que no basta con una asignación eficiente y que en consecuencia es más bien necesaria en estas circunstancias determinadas, una pauta que sirva para efectuar una distribución más bien *justa*, y no solamente cualquier tipo de distribución eficiente, consensuada o aceptable? Parece entonces que, para solucionar esta dificultad, es necesario dar más razones o explicar porque es necesaria la justicia en estas llamadas circunstancias de la justicia.

¹⁷ Como por ejemplo el principio de utilidad media

El hecho general que —junto con las circunstancias de la justicia— hace necesaria particularmente a la justicia y no solo cualquier pauta distributiva eficiente es que, como reparábamos ya, *en principio* las personas deben tomarse recíprocamente como libres e iguales. De este modo, nos interesa mucho destacar que *el hecho de la necesidad de la libertad y la igualdad* podría añadirse a si mismo a los hechos de las circunstancias que urgen a los ciudadanos a cooperar. La necesidad de la libertad y la igualdad es una circunstancia que urge a los ciudadanos a buscar la manera de cooperar que sea *moralmente* satisfactoria para todos, en virtud de su estatus de libres e iguales.¹⁸ En conclusión, según estas circunstancias, cuando los beneficios y las obligaciones que son producto de la cooperación social están en disputa en las circunstancias de la justicia, las personas que se toman a sí mismas como libres, iguales y fuente de demandas válidas, requieren una solución a este problema distributivo, que sea moralmente satisfactoria (equitativa) para la mayoría y no solo operativamente eficiente. Sin estas circunstancias, incluyendo la libertad y la igualdad, no habría ninguna necesidad humana que implicara directamente, ni la necesidad ni la posibilidad de la justicia.

1.2. [El problema de la justicia distributiva] En el apartado anterior (1.1) vimos que las circunstancias de la justicia se refieren a condiciones en las que, el hecho de la cooperación social necesita de alguna pauta o principio(s) distributivo(s) que sea(n) moralmente satisfactorio(s) para todos o casi todos; es decir que en esas circunstancias son precisos principios de justicias que definan los términos equitativos de la cooperación

¹⁸ Del mismo modo, es igualmente destacable que la justicia es *posible* no sólo porque sea necesaria, dadas estas limitaciones consecuentes con la necesidad de la igualdad y la libertad, sino también en cierta medida, porque los ciudadanos tienen necesidades e intereses semejantes que resultan en algunos momentos complementarios.

social. En otras palabras, la justicia se toma como una virtud social necesaria, cuando se da el hecho de la cooperación social, pero quizás sólo entre personas libres e iguales que viven en las circunstancias de la justicia. Sin embargo aún son necesarias varias aclaraciones a esta definición preliminar del problema. Particularmente es preciso aclarar qué tipo de concepción de la justicia es posible y necesaria en las circunstancias de la justicia, explicadas en el apartado anterior.

Rawls considera que hay cuando menos dos casos de justicia colectiva: la justicia asignativa y la justicia distributiva. Hay que ver qué tipo de justicia es a la que se refieren las circunstancias de la justicia. La justicia como equidad responde al problema de la justicia distributiva para el caso de la estructura básica de la sociedad entendida como un sistema de cooperación social. A continuación vamos a explicar a qué problema responde cada tipo de justicia y tres hechos fundamentales que explican porqué el problema de las sociedades contemporáneas es distributivo y no meramente asignativo.

El problema de la justicia asignativa es meramente el de distribuir un paquete de mercancías entre diversos individuos cuyas necesidades, deseos y preferencias particulares son desconocidos o no son relevantes¹⁹, como cuando se reparte un pastel de bodas ignorando a quiénes les gusta más y a quienes les desagrada el pastel. La justicia distributiva se encarga de definir cómo ha de regularse la estructura básica de la sociedad, de manera tal, que constituya un cuerpo de instituciones que sea estable, eficiente, productivo y perdure de una generación a otra, entre ciudadanos que se consideran recíprocamente como libres e iguales. Es decir determina una distribución aceptable para individuos libres e iguales, de los resultados de la cooperación social²⁰

¹⁹ RAWLS, J., *Reformulación*, p. 81

²⁰ *Ibid.*

Hay en general, cuando menos *tres contrastes que nos pueden ayudar a explicar de qué manera la justicia como equidad es una concepción de la justicia distributiva para el caso de la estructura básica de la sociedad*, es decir, una concepción de la justicia para ser aplicada a las instituciones encargadas de distribuir los beneficios y las cargas de la cooperación social. Estos tres contrastes nos mostrarán de qué manera las circunstancias de la justicia implican necesariamente que el problema de la justicia política es de índole exclusivamente distributiva. El primero de estos contrastes se refiere a la necesidad de la cooperación social, el segundo se refiere a la necesidad de una concepción de la justicia y el tercero se refiere al modo en que las sociedades *deben* distribuir el producto de la cooperación social. Vamos a verlos.

[PRIMER CONTRASTE]

En primer lugar está el contraste de la necesidad de la cooperación social. Si bien, primero, hemos partido, en el apartado anterior, del hecho de la cooperación social (que es de naturaleza muy compleja); y hemos visto que hay una serie de hechos asociados y circunstancias adicionales que la hacen posible, realizable, deseable y estable,²¹ hace falta insistir en que también hemos repuesto que alguna teoría que *demuestre* la posibilidad y constancia de la cooperación social está absolutamente fuera de la agenda de la justicia como equidad como objeto de estudio. Con respecto del hecho de la cooperación, para Rawls es razonablemente *suficiente* tomar como relevantes *solamente* dos aspectos: (i) la existencia de personas (razonables y racionales, libres e iguales) que son sujetos

²¹ Cf. TAYLOR, M., *The possibility of social cooperation*, Cambridge University Press, 205 pp. La mera posibilidad de la cooperación social y su factibilidad futura es objeto de debate. En ésta obra, por ejemplo el autor sugiere que la cooperación social no es un hecho realmente favorecido por los estados tal cual los conocemos, ni siquiera en los estados liberales y democráticos tal cual los conocemos.

plenamente cooperadores y por ende (ii) la existencia de las sociedades como sistemas de cooperación, en los cuales estos sujetos participan, dadas las circunstancias de la justicia. Para Rawls es razonable partir solamente de estos dos aspectos del hecho de la cooperación, no solo porque ambos sean hechos verificables en las sociedades democráticas contemporáneas, sino porque estos aspectos bastan para relacionar las condiciones que producen el problema de la justicia, con las ideas fundamentales de una concepción política de la justicia. Esta relación entre las circunstancias de la justicia y las ideas fundamentales de la justicia como equidad, se da mediante lo que Rawls llama la *idea organizadora central de la justicia como equidad*. Vamos a examinar esta idea más adelante. Esta idea puede enunciarse así:

*la idea de sociedad como un sistema justo de cooperación social entre personas libres, iguales, racionales y razonables consideradas como integrantes cooperadores dentro de la sociedad a lo largo de su vida, de una generación a otra.*²²

[SEGUNDO CONTRASTE]

El segundo contraste relacionado, es que la cooperación de estos ciudadanos implica un conjunto de obligaciones y cargas, pero también los beneficios que sean producto de la cooperación. Como vimos, sus intereses, nociones de buena vida, y fines, aunque a veces son complementarios, se caracterizan empero por el conflicto. Este conflicto inherente a la cooperación en condiciones de libertad e igualdad, hace necesario algún dispositivo que administre eficientemente el conflicto, de manera que las cargas y los beneficios puedan distribuirse equitativamente de algún modo que resulte satisfactorio para los sujetos que cooperan. Esto quiere decir que el objetivo de un dispositivo semejante sería

²² RAWLS, *Reformulación*, p. 28

procurar eficientemente que esta distribución sea justa. Un ejemplo de un dispositivo semejante sería un organismo o institución centralizada cuya función sea determinar y administrar la distribución aceptable de las cargas y beneficios derivados de la cooperación. Mientras más grande y compleja sea una sociedad esta

[TERCER CONTRASTE]

El tercer contraste relacionado es que hay que considerar que, en la medida en la que las sociedades son más grandes y complejas, esté dispositivo distributivo de una sociedad se enfrentará cada vez con mayores dificultades, pues el pluralismo será mayor. La riqueza cultural que se produce por la actividad espontánea de la razón, dificultará un consenso unánime al momento de definir el modo en el que han de distribuirse los beneficios y las obligaciones de la cooperación. La razón de este conflicto, es que se considera razonable pensar que distintas concepciones del bien se relacionen con pautas distributivas distintas. Es por eso que al aumentar la complejidad y pluralidad de las sociedades, se hace necesaria una amplia estructura formada de instituciones encargadas de distribuir legítimamente, de manera moralmente aceptable estos beneficios y cargas de manera especializada y específica, dependiendo de las complejas necesidades de un estado que se entienda como un sistema equitativo de cooperación social. Rawls llama *estructura básica de la sociedad* a este complejo dispositivo de instituciones políticas, económicas y sociales que en una sociedad democrática compleja, encajan entre si con el fin de regular la asignación de derechos y obligaciones, así como las ventajas que surgen de la

cooperación social. Ejemplos de instituciones que forman parte de este dispositivo son la constitución política, las formas legales de propiedad, el mercado, la familia; etc.²³

En conclusión, merced a estos tres contrastes: la necesidad de la cooperación, el conflicto entre los ciudadanos y la estructura básica de las sociedades; es que en las sociedades contemporáneas el problema de la justicia es eminentemente de naturaleza distributiva. A pesar de que en la sociedad, en la mayor parte de los casos no se conocen transparentemente las necesidades, los deseos y las preferencias de los individuos, la diferencia primordial es que no basta una mera asignación porque se supone que estos individuos *han cooperado* en condiciones de libertad e igualdad, de alguna forma en los beneficios que se pueden distribuir, de manera que la distribución debe ser aceptable para ellos.

Los términos en los que se haga esta distribución podrían ser aceptables, si y solo si son equitativos y conservan las condiciones de cooperación entre personas libres e iguales. Ahora bien, en el marco de una sociedad democrática, que estos términos sean equitativos, puede significar lo siguiente: Primero, que la distribución se realiza mediante principios o pautas moralmente aceptables, es decir mediante principios que personas razonables y racionales elegirían en condiciones de elección imparciales. En segundo lugar, significa que los principios distributivos no están articulados mediante ninguna doctrina (comprehensiva) del bien.²⁴

²³ RAWLS, J., *Reformulación*, pp. 33-36. (§4).

²⁴ Cuando una concepción de la justicia distributiva es parte de una concepción del bien se torna inaceptable para personas que sostienen legítimamente doctrinas morales distintas y hasta opuestas. Recordemos que el pluralismo razonable está definido desde el principio como una circunstancia de la justicia y como un hecho permanente de las sociedades democráticas. Que una concepción de la justicia distributiva sea independiente de las distintas doctrinas comprensivas que conviven dentro de una sociedad, significa que es una concepción meramente política de la justicia. Dejaremos por el momento de lado este asunto, pues para explicarlo necesitaremos elementos que desarrollaremos hasta los capítulos DOS, TRES y CUATRO de esta tesis.

Recordemos que la sociedad no solamente debe ser eficiente y productiva, sino que debe además, perdurar a través de las generaciones. Según Rawls, en una sociedad democrática, esa duración se consigue en parte solo si la distribución es equitativa y aceptable para los individuos, de otro modo el pluralismo y la división llevarían la cooperación al fracaso.²⁵ La razón, como hemos dicho es que los individuos han cooperado en la producción de los bienes que se intenta distribuir, y legítimamente tienen que ser tratados como libres e iguales. Imponer una concepción de la justicia que no resultara aceptable, fallaría en ese sentido²⁶

Cabe insistir en que, el objeto al que se aplica la justicia distributiva, no puede ser otro que ese cuerpo de instituciones básicas. La razón es que la estructura básica configura el marco institucional en el que toda actividad particular y asociativa es posible. Naturalmente no puede aplicarse directamente a los sujetos cooperadores porque se refiere a las reglas bajo las cuales se efectúa la distribución de las obligaciones y las cargas de la cooperación social, en este marco de justicia de trasfondo, en el que casi todo el mundo reconozca las mismas reglas de cooperación.

1.3. [La pregunta fundamental de la justicia política] Recordemos que el objetivo de este capítulo ha sido explicar cómo entiende en general Rawls el problema de la justicia.

²⁵ Otro aspecto de la duración de una sociedad a través de las generaciones está relacionado con que una estructura básica justa asegura lo que Rawls llama *justicia procedimental de trasfondo*. Existe justicia procedimental de trasfondo, cuando la estructura básica está organizada de tal manera, que produce distribuciones particulares que son tomadas por los individuos, *cuando menos como no injustas*, porque casi todo el mundo obedece las reglas de cooperación públicamente aceptadas por casi todos. Un ejemplo rawlseano de justicia de trasfondo sería la garantía de que la estructura básica esté ordenada de tal modo que la propiedad y la riqueza se mantengan equitativamente repartidas, mediante la preservación activa de las libertades políticas y la igualdad de oportunidades, cuando menos lo suficiente, como para que no se ponga en peligro la estabilidad de la propia estructura básica. RAWLS, J., *Reformulación*, pp. 163

²⁶ RAWLS, J., *Reformulación*, pp. 60-61

Para ello, en el primer apartado (1.1) explicamos las circunstancias que ocurren en el mundo y que hacen de la justicia un problema a resolver, y no una virtud meramente superflua. En el segundo apartado (1.2) explicamos por qué la justicia como equidad es una concepción política de la justicia distributiva. Por ello en este apartado resta quizás insistir en el asunto de que el objeto de una concepción de la justicia es específicamente la estructura básica de una sociedad democrática. Sólo en una sociedad democrática las circunstancias de la justicia implican la necesidad y posibilidad de una concepción política de la justicia distributiva. Rawls define las sociedades democráticas, mediante la idea organizadora central, como sistemas equitativos de cooperación social entre personas libres e iguales. En una sociedad *no* democrática, quizás una solución meramente asignativa sería suficiente porque los ciudadanos no tendrían que ser considerados como libres e iguales, de manera que los individuos tendrían que acatar el resultado de una asignación, por ejemplo si resulta en términos generales, la más eficiente.

Ahora bien, en lo que llevamos de este capítulo hemos retomado cuando menos tres nociones comunes de las cuales parte la justicia como equidad, las circunstancias de la justicia, la noción de justicia distributiva y la noción de sociedad democrática. Decimos que son nociones comunes, porque sus raíces se pueden rastrear profundamente en la tradición democrática y liberal. En primer lugar, por ejemplo la noción de las circunstancias de la justicia, presente en el tradicional análisis de Hume²⁷, en segundo lugar, la noción de justicia distributiva, que comienza ya en Aristóteles, y en tercero, la noción de sociedad democrática que puede ser elaborada a partir de las otras dos nociones

²⁷ HUME, David, *Tratado de la Naturaleza humana*, pp. 494-495

(definida a partir de la idea rectora central)²⁸. Estas nociones comunes sirven para articular el problema fundamental de la justicia política. Rawls formula este problema como la siguiente pregunta:

*¿Cuál es la concepción de la justicia que mejor define los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos considerados como libres e iguales, razonables y racionales, y como miembros normales plenamente cooperativos de la sociedad a lo largo de toda su vida, de una generación a la siguiente?*²⁹

Son necesarias varias aclaraciones críticas acerca de cómo, a partir de las nociones comunes que mencionamos, puede entenderse esta definición del problema que intenta resolver cualquier concepción de la justicia política. Me parece que puede plantearse cuando menos tres cuestiones. Vamos a plantear estas dificultades aquí, porque si todo va bien, serán las que intentaremos responder a lo largo de nuestro trabajo.

[CUESTIÓN PRIMERA]

Recordemos *primero* que la idea de este capítulo era explicar el problema al que responde la justicia como equidad. Siguiendo a Rawls idealmente, se trataba de comenzar en un punto de partida discursivamente *anterior* o *exterior* a la justicia como equidad, que intuitivamente, nos ayudara a comprender el problema general de la justicia, por ejemplo mediante concepciones políticas de sentido común³⁰ o mediante los hechos generales aceptados por la teoría social³¹. Esta independencia del punto de partida con respecto de las concepciones de la *justicia como equidad* permitiría evitar la circularidad de modelar de tal modo el problema *ad hoc*, que más que corresponder con un estado de

²⁸ Es decir de la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales.

²⁹ RAWLS, *Reformulación*, p. 30.

³⁰ Me parece que ese es el objetivo de los primeros párrafos de *Teoría* (§§ 1-4): partir de convicciones e intuiciones acerca de la justicia con el fin de introducir desde ahí las ideas fundamentales de la justicia como equidad.

³¹ RAWLS, J., *Reformulación*, §25.

cosas problemático en el mundo, corresponda con la concepción de justicia que se proponga, en este caso la de Rawls. Es por eso que Rawls, en *Teoría* pretendía partir de convicciones intuitivas acerca de la justicia, que la puedan asociar con aspectos comunes de las sociedades democráticas, tales como por ejemplo la inviolabilidad de cierto tipo de libertades y derechos, la igualdad de ciudadanía, la cooperación social, la equidad, etc. Cómo decíamos, parece que ese era el espíritu de los pasajes de *Teoría* (§§1-4,22) que mencionamos al comenzar este capítulo.

Sin embargo, tal parece que a Rawls le resulta muy difícil permanecer en las intuiciones y convicciones, apenas se abandona la generalidad con dirección al detalle. Por ejemplo, al plantear el problema central de la justicia política, Rawls no se limita a inserta estas convicciones intuitivas acerca de la justicia y la sociedad democrática, sino que inserta también el modo en el que la justicia como equidad define estos elementos. Un ejemplo claro, es cómo las sociedades democráticas se definen simétricamente a la *idea rectora central de la justicia como equidad*, que entiende a la sociedad como un sistema justo de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales considerados como integrantes plenamente cooperadores de la sociedad a lo largo de su vida, de una generación a otra. Así presentadas ambas definiciones parecen circulares e implican el mismo conjunto de valores políticos y hechos supuestamente aceptados. Si bien, de acuerdo con los *hechos generales no identificados pero presuntamente aceptados por la teoría social*³², quizás podamos concebir alguna concepción de sociedad democrática que sea más o menos intuitiva y más o menos aceptable por las distintas disciplinas sociales; resultará menos claro pretender proceder de igual modo con la llamada *idea rectora central de la justicia como equidad*. No imaginamos que clase de intuiciones comunes o

³² Aunque esa aceptación permanezca en la oscuridad

hechos de la teoría social (¿de cuál?) pueden articular una idea tan compleja, sobre todo al modo en el que está especificada por Rawls. Vamos a verlo más detenidamente.

Con respecto a esta dificultad de mediar entre la complejidad teórica y la brevedad intuitiva, tomemos como ejemplo la concepción de cooperación social. Es un hecho que la idea rectora central está articulada mediante la concepción de cooperación social. La cooperación social es por si misma, un fenómeno tan complejo, que requiere para ser explicado, de una serie más o menos definida, de teorías y supuestos acerca de la sociología, la psicología y la racionalidad humana. Alrededor de lo que podrían ser los hechos aceptados de la sociología, hay varias teorías y modelos acerca de este fenómeno, que con frecuencia se encuentran en polémica. Si el fenómeno de la cooperación social requeriría quizás de toda esta densidad teórica para ser modelado, entonces la idea rectora central es todo, menos intuitiva, porque depende para su articulación de un objeto teórico bastante complejo. Menos intuitivas aún serían las concepciones cuya definición se define a partir de la idea rectora central, como la noción de sociedad democrática. Puede plantearse entonces la cuestión: ¿Quiere decir esto que la justicia como equidad debería indexarse a alguna teoría de la elección racional y de la cooperación social que pruebe cuando menos la posibilidad y estabilidad del hecho de la cooperación social en las condiciones que ofrece la justicia como equidad? Y aún puede plantearse la cuestión adicional: ¿Qué tan conectada podría estar en realidad la cuestión de la estabilidad del funcionamiento de una concepción de la justicia, con las propiedades de las sociedades relacionadas con la cooperación social y con su duración?

[CUESTIÓN SEGUNDA]

En segundo lugar, según lo dicho en el párrafo anterior acerca de la vaguedad del contenido de la concepción de cooperación social, entonces merece la pena aclarar también cual sería la densidad teórica que esta concepción de cooperación social debería de tener, para poder ser usada por una concepción política de la justicia; sobre todo porque Rawls se aparta sistemáticamente de la teoría de la elección racional, que es el modo en el que tradicionalmente se ha solido modelar teóricamente el hecho de la cooperación. Es importante aclararlo porque como vimos, esta concepción que no parece del todo intuitiva, participa no sólo de la idea rectora central de la justicia como equidad (y con ello de algún modo participa del resto de sus ideas fundamentales), sino que está presente desde las propias circunstancias de la justicia y articula el modo de entender a las sociedades democráticas. Esta incidencia de referencias a la idea rectora central, indica que la idea de cooperación social está presente aún en las propias nociones que deberían ser idealmente *meramente* intuitivas, según hemos visto en este capítulo, si es que seriamente se pretende comenzar con las intuiciones. El objetivo de renunciar a insertar la teoría de la cooperación social, aún en su versión más económica articulada mediante la teoría de la elección racional, no sólo afecta la elección de principios de justicia y el modelo contractual que se use para modelar esa elección, sino también todas las ideas fundamentales conectadas con la idea rectora central.

Ahora bien, supongamos que hay algún otro modo que si sea intuitivo de concebir a la cooperación social definiéndola mediante una noción tan vaga que pudiera servir tan solo para que constituya un hecho aceptado por las disciplinas sociológicas. Podríamos

decir quizás por ejemplo, que la cooperación se trata de una asociación colectiva de individuos caracterizada tanto por el conflicto como por la concatenación de intereses. Sin embargo aún procediendo de este modo, de cualquier manera, salen al paso otras concepciones relativas a la cooperación social, que están insertas en la idea rectora central, tales como la *plena cooperación*, *lo racional* y *lo razonable*, mismas que en primera instancia tampoco parecen concepciones intuitivas. Esto es doblemente cierto al momento de establecer la relación correcta entre esas concepciones. Por ejemplo, podemos quizás partir de una concepción económica de racionalidad que sea más o menos intuitiva, pero una noción intuitiva de racionalidad sería entonces insuficiente por si sola para explicar la estabilidad de la cooperación sobre todo en condiciones de pluralismo razonable. Adicionalmente si se toma en serio la cuestión de la estabilidad de una concepción de la justicia en el ámbito de lo posible, sin duda esta estabilidad dependería de la propia estabilidad de la cooperación social.

También esta concepción intuitiva puede parecer insuficiente para explicar la naturaleza de lo razonable en las condiciones de la justicia. Una opción alternativa a esta dificultad es argüir que la *práctica* de la cooperación social tal cual la describe la idea rectora central, es un hecho que puede constatarse en la cultura política pública de una sociedad. En tal caso habría que mostrar que la concepción de cooperación es un modelo objetivo de la realidad de las sociedades democráticas y liberales.

[TERCER CUESTIÓN]

En tercer lugar, está una cuestión estrechamente relacionada con la anterior. Se trata de la cláusula acerca de la voluntad política que incluían las circunstancias de la justicia que abordamos al comenzar. Si recordamos, Rawls afirma que las circunstancias de la

justicia son aquellas condiciones que históricamente han hecho posible los regimenes democráticos —y añade la cláusula — *siempre que haya voluntad política*.³³ Esto quiere decir que, en el caso de que no haya *voluntad política*,³⁴ las circunstancias de la justicia pueden darse en un estado, sin que ellas *impliquen* la necesidad y posibilidad de la justicia, aún en condiciones favorables. Si bien Rawls parece no aclarar exactamente a qué se refiere con el término *voluntad política*, tampoco aclara cómo se genera, mantiene o alimenta la voluntad política. Si apelamos a la idea rectora central, quizás podamos ensayar una definición intuitiva de la voluntad política como una disposición generalizada a participar equitativamente de la cooperación social en una sociedad democrática. Esto nos podría retrotraer de nuevo a la dificultad de cuando menos *extrañar* una teoría que explique en que condiciones se da la cooperación social, qué elementos la hacen peligrar y cuales procuran su estabilidad. Quizás la voluntad política pueda entenderse en términos de incentivos a la cooperación. En contraste, Rawls simplemente repone que la existencia o no existencia de la voluntad política depende de lo que Rawls llama *cultura política pública de la sociedad*. Preliminarmente, esto significa que la *voluntad* de participar equitativamente en la cooperación social debe estar *de alguna manera* presente en las tradiciones políticas de la sociedad, de su composición religiosa y étnica, etc.

En conclusión, a lo largo de este capítulo hemos descrito el problema general de la justicia como una virtud social necesaria cuando se presentan las circunstancias de la

³³ RAWLS, J., *Reformulación*, p. 143

³⁴ Rawls ejemplifica dos casos de circunstancias de la justicia sin voluntad política. Alemania entre los años 1870 y 1945 era un país donde existían condiciones económicas, tecnológicas y disponibilidad de recursos pero no existía la voluntad política. Rawls añade que lo mismo podría decirse de Estados Unidos si se considera que el régimen solo en su forma es democrático en el sentido amplio.

justicia. Hemos descrito también este problema como un asunto de justicia distributiva y no asignativa. Del mismo modo mencionamos la idea rectora central de la justicia como equidad que entiende la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres, iguales, racionales, razonables y plenamente cooperadores; y la relacionamos con la formulación del problema de la justicia política, como la concepción política de la justicia para sociedades definidas a partir de esta idea rectora.

En contraste con estos elementos descritos, hemos planteado la dificultad de tomar como presupuestos de base, concepciones tan poco intuitivas como la de la cooperación social, la estabilidad, la voluntad política, lo razonable, etc. (concepciones definidas a partir de la propia concepción de la justicia como equidad).

Sin embargo a estas dificultades Rawls repone que algunas de estas concepciones que configuran las ideas principales de la justicia como equidad se encuentran ya en la cultura política pública de la sociedad, de manera que ya son aceptados de hecho por los ciudadanos. Si esto es así, entonces debemos aclarar a continuación de qué manera se encuentran estas ideas en la cultura política pública.

Vamos a ocuparnos en consecuencia de la noción de cultura política pública en el próximo capítulo, para ver de qué manera la justicia como equidad puede disponer de esos elementos.

CAPITULO DOS

Cultura política pública

El objetivo del capítulo anterior fue ensayar una aproximación preliminar acerca de cómo entiende Rawls el problema general de la justicia. Con ese fin abordamos las circunstancias que según Rawls tienen que existir para que la justicia sea un problema. Destacamos tres: la de la escasez moderada, la necesidad de la cooperación social y la del pluralismo razonable. En circunstancias de libertad e igualdad, el tipo de justicia que resultaba posible y necesaria en estas circunstancias de la justicia fue el de la justicia distributiva. El problema de la justicia distributiva fue definido como el de encontrar un modo equitativo, moralmente aceptable y eficiente de regular las principales instituciones económicas, políticas y sociales de una sociedad (*estructura básica de la sociedad*), de manera que esta sociedad perdure a lo largo de las generaciones. La sociedad a su vez, se entiende como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos libres, iguales, razonables y racionales. Esta concepción de sociedad es *la idea rectora de la justicia como equidad*. Según estas circunstancias de la justicia, el problema de elaborar una concepción política de la justicia distributiva, es el de encontrar la concepción que mejor defina los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos caracterizados por la idea rectora central.

Ahora bien, como conclusión del capítulo primero, nos encontramos con dos dificultades principales. En primer lugar, la descripción del problema general de la justicia no es tan intuitiva como podría pensarse, porque está definida por medio de la idea organizadora central. Decíamos que era conveniente que la descripción del problema se mantuviera en las intuiciones, porque según Rawls, esto asegura que el problema sea

modelado objetivamente. Esta idea organizadora central, es el hilo conductor de la justicia como equidad desde el punto de partida (en sus circunstancias de la justicia), pasando por sus ideas fundamentales y hasta su justificación (la posición original). A su vez, reparamos en que esta idea organizadora también incluye conceptos poco intuitivos como el de la cooperación social y un modelo de individuo que incluye las ideas de lo racional y lo razonable. Todas estas concepciones presentes en la idea rectora central, pueden rastrearse en densas teorías, (como la de la elección racional y de la posibilidad de la cooperación social) que aún se hallan en debate. Sin embargo, Rawls renuncia a comprometerse con cualquiera de estas teorías bajo el argumento de que en general, estas nociones comunes, ideas, y principios relativos al planteamiento del problema general de la justicia, se encuentran presentes *de alguna manera*, en la cultura política pública de las sociedades democráticas.

Una segunda dificultad, es la cláusula que incluye Rawls al definir las circunstancias de la justicia. Como podrá recordarse, las circunstancias de la justicia son aquellos hechos que hacen posible un régimen democrático, porque son las circunstancias en el mundo que hacen de la justicia un problema a resolverse en circunstancias de libertad e igualdad. La cláusula adicional que incluye Rawls, se refiere a que las circunstancias de la justicia sólo implican a la justicia, si y sólo si hay *voluntad política*. Sin embargo Rawls no aclara con exactitud en qué consiste esta llamada voluntad política. Sólo agrega que el que la haya o no, depende de la cultura política pública.

Adicionalmente, Rawls insiste en que las ideas fundamentales de la justicia como equidad, también se encuentran en la cultura política pública, lo que, para él, constituye una

ventaja considerable, al momento de articular una justificación contractual de los principios de justicia (*posición original*).

En vista de estas dos dificultades y de esta razón adicional que acabo de mencionar referente a las ideas fundamentales, nuestro siguiente paso será desarrollar el concepto rawlseano de *cultura política pública*. En particular trataremos de explicar cuál es su contenido, y cómo se relaciona este contenido con una concepción política de la justicia. Se trata de ensayar una definición que justifique el porqué la cultura política pública es el punto de partida de la justicia como equidad y cómo es que se encuentran implícitas sus ideas fundamentales en ella. En otras palabras se trata de justificar el porqué se supone que es una ventaja para una concepción política de la justicia, el que sus ideas fundamentales se encuentren en la cultura política pública. En el primer apartado de este capítulo (2.1) explicaremos por qué es importante que las ideas fundamentales de la justicia como equidad se encuentren en la cultura política pública. En el segundo apartado (2.2) trataremos de aclarar cual es el contenido de este concepto. Sugeriremos varios tipos de contenidos posibles. En tercer lugar (2.3) presentaremos un criterio para decidir el contenido de una cultura política pública que sea relevante o adecuado para una concepción política de la justicia. Este criterio no podrá ser arbitrario y deberá estar debidamente justificado (2.4). Finalmente, (2.5) trataremos de explicar la relación entre la cultura política pública, la idea rectora de la justicia como equidad y la pregunta fundamental de la justicia política.

2.1 [Cultura Política Pública y Teoría de la Justicia] Según Rawls, en la medida de lo posible, las principales ideas mediante las cuales esté organizada y estructurada una

concepción política de la justicia, *deben provenir* de la *cultura política pública* de una sociedad democrática, con el fin de que estas ideas fundamentales, resulten familiares para los ciudadanos que aceptarían esa concepción de la justicia.¹ Se supone que este es uno de los rasgos que hacen de la justicia como equidad, precisamente una concepción política de la justicia, por lo que es uno de sus rasgos más importantes. Ejemplos de estas ideas fundamentales que deberían encontrarse *insertas* en la cultura política pública son:² ‘La idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social’, ‘La idea de sociedad bien ordenada’, ‘La idea de la estructura básica como objeto de la justicia’, ‘La idea de las personas libres e iguales’ etc.³ Vamos a explicar por qué, el que sus ideas fundamentales provengan de la cultura política pública de los ciudadanos, es un rasgo fundamental de una concepción política de la justicia. Pero primero vamos a comenzar por plantear algunas dificultades inmediatas al abordar el concepto de cultura política pública y algunas aproximaciones rawlseanas al concepto, con el fin de explicar después, cuál es el papel que cumple la cultura política pública con respecto de una concepción política de la justicia.

Sin tratar de explicar las ideas fundamentales de inmediato (lo haremos con mayor detalle en el próximo CAPITULO TERCERO), intuitivamente parece que se trata de conceptos complejos de no fácil explicación. Ya mencionamos que muchos de ellos necesitan de teorías muy complejas para ser entendidos, medidos y estudiados. Así mismo, tampoco parece de fácil explicación *el cómo es que* se encuentran implícitas estas ideas en la cultura política pública. El problema es que más allá de este supuesto *estar implícito, parece que* Rawls no explica de modo inmediato, lo que es en particular una cultura política pública; es

¹ RAWLS, J., *Reformulación*, p. 59.

² RAWLS, J., *Reformulación*, p. 52.

³ La lista de Ideas fundamentales puede variar un poco entre obras como *El liberalismo política y La reformulación*

decir, no explica cómo se relaciona la cultura política pública con una concepción política de la justicia, ni como de ella se derivan las ideas fundamentales de la teoría. *Parece que* tampoco justifica plenamente la necesidad de que las ideas fundamentales de la justicia como equidad se encuentren *forzosamente* en la cultura política pública. Sin embargo, recuérdese que la tesis de trabajo de este párrafo es encontrar un modo de aclarar el papel de la concepción de cultura política pública.

Ahora bien, hasta donde hemos podido leer, *no hay* una definición textual completa del concepto de *cultura política pública*, ni una justificación extensiva de su relación necesaria con una concepción política de la justicia. La concepción de cultura política pública, dependiendo del contexto, parece que en ocasiones se refiere a concepciones liberales y democráticas de sentido común, tales como las intuiciones acerca de la justicia que puedan tener los ciudadanos, o el contenido de los debates públicos acerca de las controversias constitucionales, así como también los hechos históricos —biográficos e historiográficos— que han contribuido a la producción de la familia de ideas liberales, etc., en general a un conjunto de factores económicos, políticos y sociales de muy diversa índole.

A pesar de esta pluralidad de usos del concepto, podemos encontrar cuando menos tres aproximaciones generales rawlseanas a este concepto de cultura política pública, con las que podemos comenzar. La primera, se encuentra en *El liberalismo político*,⁴ y se refiere, no a una definición o explicación de la cultura política pública, sino más bien a tres hechos generales que, en *opinión* de Rawls, — y así lo destaca él, como mera opinión — caracterizan una cultura política pública en la que se podría encontrar las ideas fundamentales de la justicia como equidad. El primero de estos hechos es el pluralismo razonable, el segundo es el hecho de que, el único modo de suprimir el pluralismo

⁴ RAWLS, J., *Liberalismo Político*, p. 57.

razonable, es el ejercicio de la opresión; y el tercero es que el régimen democrático muestre ser razonablemente seguro y perdurable. La segunda aproximación se refiere al contenido de la cultura política pública. Aparentemente se trataría de una pluralidad de concepciones políticas. Una concepción política se define como una *visión del mundo político y social que descansa en ciertos hechos fundamentales*⁵ de la sociología política y la psicología humana. Una tercera aproximación es que en diversos pasajes en los que Rawls se refiere a las ideas fundamentales de la justicia como equidad, al aludir⁶ a la *cultura política pública de los ciudadanos*, evoca lo que quizás podríamos llamar como *nociones políticas comunes*, que de alguna manera serían del dominio de los ciudadanos; quizás a modo de un *sentido político común* o de la capacidad de tener algún sentido de la justicia, al cual típicamente tendrían acceso todos aquellos individuos razonables de una sociedad tipo tal, que sería objeto de una concepción de la justicia. Algo así como una tradición de ideas y concepciones políticas dadas a lo largo de generaciones y disponibles para los ciudadanos.

A partir de estas tres aproximaciones podemos afirmar tentativamente que, en condiciones democráticas de pluralismo razonable, una cultura política pública está configurada por distintas concepciones políticas, de entre las cuales pueden *entresacarse de algún modo por el momento desconocido*, las ideas fundamentales de una concepción política de la justicia. En lo que sigue de este capítulo (2.2-2.5) vamos a tratar de explicar esta definición preliminar

Ahora bien, a partir de esta definición preliminar, conjeturamos lo siguiente: parece que hay tres cosas que *si* especifica Rawls con respecto de la cultura política pública: *primero* los *tipos* de elementos de la cultura política pública que son relevantes para una teoría

⁵ RAWLS, J., *Reformulación*, p. 60.

⁶ RAWLS, J., *Reformulación*, pp. 52, 54, 55, 59, 60, 61 y otras.

filosófica de la justicia y las razones para ello, *en segundo lugar*, la interpretación que hace la justicia como equidad del contenido de estos elementos, y *en tercer lugar* la conexión de esta interpretación con las ideas fundamentales de la justicia como equidad. Estos tres puntos se aclararán conforme presentemos concepciones como *Tradición democrática, filosofía política y sociedades liberales*.

Antes de avanzar sobre el contenido de la cultura política pública (2.2), hacen falta dos aclaraciones acerca de la importancia que ella tiene, para una concepción política de la justicia. Se pueden mencionar de inmediato cuando menos dos razones que hacen importante detenernos en la concepción de cultura política pública. (i) La primera se refiere a la ambigüedad en su contenido y (ii) la segunda a las críticas y objeciones que ha ocasionado esta ambigüedad. Vamos a explicar cada una de estas dos razones.

(i) La importancia en general de intentar explicar aquí el significado de la cultura política pública o de las nociones políticas comunes de las que puedan entresacarse las ideas fundamentales de la justicia como equidad, estriba en que la de Rawls, es una concepción de la justicia *contractualista*.⁷ Esto significa que parte muy importante del poder de sus argumentos con respecto del problema de la justicia en general, recae en la *posibilidad* (aunque sea meramente contrafactual) de que sea *aceptable* por los propios ciudadanos a los que está destinada.

Ahora bien, si es cierto (como avanzábamos en las aproximaciones a este concepto párrafos más arriba) que la cultura política pública está conformada por nociones políticas comunes de dominio público, esto quiere decir que, aclarar el significado de la noción de cultura política pública es particularmente importante, cuando menos por tres razones. En

⁷ El cómo es que la de Rawls es una teoría de la justicia contractualista lo explicaré más tarde. Por lo pronto sólo diré que esto significa que depende de un argumento que incluye alguna forma de aceptación por parte de los ciudadanos a los cuales afectaría.

primer lugar, porque, si en verdad el contenido de la cultura política pública es del dominio público de los ciudadanos y este contenido está correctamente interpretado por las ideas fundamentales de la justicia como equidad, (i.e. si las propias ideas fundamentales son consecuentes con la cultura política pública que de hecho ya comparten, experimentan y de alguna manera aceptan estos ciudadanos), entonces, la propia justicia como equidad estaría en mejores condiciones de ser aceptable por los ciudadanos. En segundo lugar, quiere decir también, que partiendo de estas nociones comunes, Rawls cree que la justicia como equidad se relacionaría con lo que el llama *el sentido común de la vida cotidiana*⁸ de manera que como construcción formal, no se desvincule por completo de las prácticas y conductas reales de las personas y no se reduzca a un planteamiento meramente utópico. En tercer lugar, también es importante, porque la cultura política pública está, como ya dije, íntimamente relacionada con las ideas fundamentales de la teoría.

Ahora bien, (ii), adicionalmente se puede observar que esta vaguedad acerca del contenido preciso de la cultura política pública que hemos venido señalando, ha dado lugar a algunas críticas. Se trata principalmente de dos tipos de ellas. La primera toma la cultura política pública como una concepción demasiado delgada. Con el adjetivo *delgado* nos queremos referir a que el significado de la cultura política pública está restringido únicamente a alguna noción asignada por la justicia como equidad, independientemente de las condiciones objetivas de las sociedades democráticas reales; y que esta noción se concibe independientemente de cualquier teoría adicional relevante.⁹ La justicia como equidad en ese caso, es criticada por observar una enorme discontinuidad entre los valores

⁸ *Ibid.*, p. 28

⁹ Por ejemplo si la concepción de cultura política pública se definiera a partir de la idea organizadora central.

de la comunidad en la que viven los individuos de carne y hueso¹⁰ y los principios que supuestamente elegirían.

Las críticas del segundo tipo objetan a la justicia como equidad, por fallar en modelar adecuadamente el principio de tolerancia liberal, recurriendo solamente a una descripción definida de cultura política pública, cuya densidad excluye otro tipo de concepciones de lo bueno de la vida u otras culturas políticas públicas liberales. El adjetivo *denso* se refiere, en esta ocasión, a una descripción tan particular de una cultura política pública democrática y liberal, tal que excluya objetos que también sean culturas políticas públicas de sociedades liberales y democráticas.

2.2. [Posibles contenidos de la cultura política pública] Continuaremos entonces con algunos posibles contenidos de lo que Rawls llama la cultura política pública. Como vimos en las aproximaciones a esta concepción, se la caracterizaba como un conjunto de concepciones políticas dadas bajo ciertas condiciones (el pluralismo razonable dado en condiciones democráticas estables). En tanto concepciones políticas, esto podía sugerir cuando menos dos tipos generales de contenido posibles, que podrían estar relacionados con alguna concepción de la justicia. El primero parecía estar disperso de manera variable entre los ciudadanos. Por ejemplo sus creencias, intuiciones, conocimientos, ideas, etc., acerca de la vida pública política y moral de la sociedad a la que pertenecen. Estas creencias, intuiciones, ideas, etc., se encontrarían de maneras diversas entre los ciudadanos; por ejemplo de manera vaga, desordenada, contradictoria, elaborada organizada o sistemática, etc.¹¹ El segundo contenido posible, parecería estar fijado en las discusiones

¹⁰ Cf. SANDEL, M., *Liberalismo y los límites de la justicia*, pp. 13-29., WALZER, M; *Las Esferas de la justicia*. pp. 17-43.

¹¹ *Ibid.*, p.60

académicas al respecto, es decir en las doctrinas, las teorías, las familias de ideas, los conceptos y los argumentos esgrimidos con respecto de las disputas más controvertidas de los temas enconados de la vida pública de una sociedad. En ambos casos se trataría de concepciones acerca de *los más altos valores, la religión, las concepciones filosóficas acerca del mundo y de la vida, las concepciones morales acerca del bien*¹²; etc.

Naturalmente la diferencia entre estos dos tipos de contenido bien podría ser solamente cualitativa y no cuantitativa; es decir un politólogo experto en temas de justicia y un adolescente obnubilado por la marihuana, bien podrían compartir las mismas concepciones filosóficas del mundo, aunque en uno se hallen mucho más desarrolladas que en otro. Así mismo estos contenidos podrían abordarse de diversos modos, más o menos descriptivos o normativos. Es posible que cuenten con contenidos parecidos y relacionables entre sí. Ambos contenidos serían, en cualquier caso, fruto de un complejo proceso multifactorial de índole histórica, económica, política y social,¹³ dado a través de generaciones, y producido por una serie de sucesos de naturaleza muy distinta. Pueden tomarse como ejemplo, las discusiones académicas, los conflictos de teorías e ideas, el avance de la ciencia y la tecnología; pero también los recursos, límites y meteoros naturales; lo mismo que la gente, sus motivaciones, costumbres y cultura de trasfondo, los movimientos sociales, los caprichos de los gobernantes, la infancia de sus líderes, etc. Quizás la lista puede ser tan enorme como se quiera y extenderse desde los hechos más triviales de la vida personal de los líderes, hasta los conceptos más elaborados de las teorías sociales. Lo más importante es destacar que en ambos casos, se trata de un objeto de estudio, que por su índole historiográfica, puede resultar inconmensurable para una concepción política de la justicia,

¹² RAWLS, J., *Liberalismo Político*, pp. 29-30.

¹³ *Ibid.*, p. 24.

puesto que todos esos elementos que pudieran encontrarse contenidos en una cultura política pública, (los accidentales y los más o menos deliberados), se afectan mutuamente de maneras extraordinariamente complejas y difíciles de estudiar. Rawls ejemplifica justamente esta dificultad, recordando cómo la obsesión de Enrique VIII de tener un heredero al trono, dio lugar (de *alguna* manera y en *alguna* medida) a la reforma, y no fue producto solamente de la evolución de las ideas filosóficas acerca del individuo, como algún libro de texto podría sugerir. En cualquier caso, ya sea debido a unos u otros factores, la reforma dio forma a la cultura política pública liberal.¹⁴

Así pues, parece que nos hayamos en un callejón sin salida: o bien un estudio histórico muy riguroso debe intentar alguna aproximación a lo que este concepto de cultura política pública significa según los hechos, o necesitamos alguna herramienta heurística para reducir la complejidad de la historia, utilizando algún paradigma que nos permita hacer algún modelo de los elementos que creamos relevantes para el argumento; tal y como lo intentaron, por ejemplo Adam Smith, con el mercado o Max Weber con la norma jurídica. Tratar de explicar exhaustivamente la cultura política pública en estos casos, nos llevaría cuando menos a dos proyectos teóricos distintos: En el primer caso necesitaríamos un dispositivo teórico que nos permitiera incorporar ciertos tipos de hechos históricos a las circunstancias de la justicia; mientras que en el segundo caso necesitaríamos alguna teoría que postulara y justificara un paradigma histórico, que fuera condición necesaria de una cultura política pública democrática, que a su vez fuera objeto de la justicia como equidad. Sin embargo todo esto parece ir mucho más lejos del objetivo que se ha puesto una concepción política de la justicia. Entonces, ¿qué es lo que Rawls intenta con ese concepto de cultura política pública?, ¿Cómo puede un objeto tan inconmensurable *in extenso* como

¹⁴ RAWLS, J., "Introducción: La filosofía moral moderna, 1600-1800", *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. p. 27

la cultura política pública, ser un punto de partida adecuado para una concepción política de la justicia?

Ambos proyectos (el de un estudio historiográfico de la cultura política pública y el de la postulación de un paradigma histórico) quedan fuera de la agenda de la justicia como equidad, por lo que podemos descartarlos. Es decir, descartamos que para una concepción política de la justicia, la cultura política pública tenga un contenido *in extenso*. La siguiente posibilidad a considerar es que el contenido de la cultura política pública, que sea relevante para una concepción política, sea un contenido abstracto o formal.

El tomar el contenido de la cultura política pública, como una concepción abstracta incluye la siguiente dificultad. En el ámbito contemporáneo (rawlseano) personajes como Charles Taylor y Michael Walzer han señalado la necesidad de que una concepción de la justicia cuente con un amplio anclaje en la cultura de los ciudadanos, que brinde continuidad entre la vida pública real y los principios de justicia.¹⁵

No vamos a detenernos demasiado en estas objeciones porque no son tema de esta tesis. Solamente haremos una observación. Rawls mismo reconoce¹⁶ que el énfasis en la cultura política pública (introducido en *Liberalismo Político* y retomado en *Reformulación*) como punto de partida de la justicia como equidad, responde a observaciones como las de Taylor y Walzer. *Grosso modo*, algunas objeciones de las llamadas *comunitaristas* plantean, como explicamos párrafos más arriba, la siguiente dificultad: La excesiva abstracción propia de las teorías contractualistas hacen *artificial* o *discontinua* a una concepción de la justicia, porque la elaboran mediante concepciones poco realistas y hasta fantásticas de individuo, sociedad, del problema de la justicia, etc. Esto torna a una concepción de la justicia poco

¹⁵ Cf. Taylor, C., *Multiculturalismo*, pp. 91-106

¹⁶ RAWLS, J., *Liberalismo Político*, pp. 63-65,

real y desvinculada del problema objetivo que intenta enfrentar cualquier concepción de la justicia. Hemos explicado esta tensión en el capítulo primero, lo mismo que al aclarar la importancia que la cultura política pública tiene para una concepción de la justicia. Si la estrategia de Rawls frente a objeciones de este tipo consistiera, solamente en hacer una abstracción de ciertos hechos paradigmáticos de la historia política europea, las ideas fundamentales de la justicia como equidad tendrían solamente un contenido local, que quizás no pudiera elaborarse como una concepción política de la justicia que responda al problema de las circunstancias de la justicia, tal y como lo presentamos en el capítulo primero.

2.3. [Cultura política pública y Filosofía política] Si planteamos la justicia como equidad, como una concepción relevante solo para sociedades con culturas políticas públicas relacionadas *de algún modo indefinido* con la historia política europea, la cuestión puede resultar un tanto desalentadora. Pero la conjetura es que Rawls ofrece quizás una vía de salida a esta dificultad, que bien pudiera tal vez resultar satisfactoria, cuando menos como punto de partida de la justicia como equidad. Un modo general de hacer conmensurable la *historicidad* de la cultura política pública, podría ser por ejemplo, definir primero qué elementos de una cultura política, pueden insertarse en una concepción política de la justicia; es decir, encontrar uno o más criterios que permitan discriminar *cuáles* de todos estos elementos tan distintos entre sí, son relevantes. Esta *abstracción* tiene que estar justificada de tal modo que no caiga en la tentación que señalábamos (CAPITULO UNO, 1.3), de modelar arbitrariamente un punto de partida *ad hoc*. Si esto es así, entonces parece justificable definir *antes* las características más generales de la concepción de la justicia

que se piensa elaborar, con el fin de saber qué elementos de la cultura política pública podrían estar relacionados con sus argumentos. El siguiente paso sería determinar algún tipo de criterio, o alguna familia de ellos, que nos permitiera escoger y justificar por qué serían estos o aquellos los elementos de la cultura política pública, los elegidos para relacionarse con una concepción de la justicia y no otros. Es decir, elaborar algo así como una justificación de, por ejemplo porque los pensamientos de Mill o Locke son relevantes para una concepción política de la justicia, y no las inclinaciones de Enrique VIII (aunque en la *profundidad* histórica, ambos hechos se relacionen con las constituciones liberales). Parece que la estrategia de Rawls es extraordinariamente cercana al esquema de este procedimiento que estamos sugiriendo, porque articula una posición definida acerca del papel de la filosofía política tal que, permite hacer una abstracción justificada de la cultura política pública, que resulte punto de partida de una concepción de la justicia, que a su vez responda a las circunstancias de la justicia. Vamos a explicar esto.

En primer lugar, Rawls especificó que su trabajo se limitaba al universo y al discurso de la filosofía política. Me parece que esto deja fuera la necesidad de estudiar historiográficamente (o genealógicamente) los hechos, personajes y sucesos accidentales, subintencionales o intensionales que han incidido en la creación y sustento de la cultura política de los pueblos democráticos y liberales. Quizás aunque un ejemplo paradigmático de la construcción de una cultura política pública democrática en occidente lo constituyan, en el panorama europeo del siglo XVI, la reforma, el avance de la ciencia moderna y el desarrollo del estado moderno; la abstracción de cultura política pública trasciende esos ejemplos.

Rawls en su *Reformulación*, supone que la filosofía política es el elemento teórico-práctico de la cultura política pública cuyo fin es procesar filosóficamente los conflictos políticos aparentemente irresolubles al interior de la vida pública y política de un pueblo. La labor de esta área de la filosofía se centraría en tratar de solucionar, o cuando menos limitar el conflicto, buscando una base de acuerdo filosófico y moral entre las partes, con el fin de conservar alguna forma de orden o cooperación congruente con la cultura política pública de la cual forma parte.¹⁷

Rawls señala específicamente cuatro papeles prácticos que tiene en general, la filosofía política, como parte de la cultura política pública de un pueblo¹⁸ y que pueden ayudarnos a articular una noción de cultura política pública para la justicia como equidad. El primero es de carácter colectivo: *contribuir al modo en que un pueblo considera globalmente sus instituciones políticas y sociales, y sus objetivos y propósitos básicos como sociedad con historia –como nación—*. El segundo es más bien de carácter individual y consiste en tomar esa concepción colectiva a modo de *orientación* y usarla para determinar el tipo de *membresía* o estatus político individual, con respecto de la colectividad; es decir, articular dinámicamente una concepción que les permita a los individuos entenderse a sí mismos como parte de su sociedad. Ello es posible, por ejemplo, determinando un conjunto de principios para evaluar el conjunto de fines razonables y racionales permisibles en una sociedad justa, equitativa y razonable. El tercer papel, relacionado con los dos anteriores, es el de ayudar al individuo a reconocer su propia racionalidad y razonabilidad individual en el mundo social al que pertenece, es decir entender cómo la configuración social persigue de algún modo y en alguna medida, cuando menos a través de la labor conjunta entre

¹⁷ RAWLS, J., *Reformulación*, p.23

¹⁸ *Ibid.*, pp. 24-26.

generaciones, la realización de nuestros fines razonables. El cuarto papel de la filosofía política es el de jugar también un rol normativo con respecto de la sociedad. Rawls lo define como *la esperanza que tenemos puesta en que el futuro de nuestra sociedad descansa en que el mundo social permite por lo menos un orden político decente*.¹⁹

La razón de delimitar el papel de la filosofía política como parte de la cultura política pública, es que ello limita también las expectativas que razonablemente podemos tener con respecto de una concepción política de la justicia que esté articulada mediante el discurso de la filosofía política. Al circunscribir una concepción de la justicia a este dominio, también la configuramos para dedicarse a sus objetos de estudio y estructurarse según sus herramientas discursivas y sus métodos. Es decir, al optar por abordar el problema de la justicia mediante una perspectiva filosófica, también se está optando por el papel y los métodos que tiene en general la filosofía política, como parte teórica de la cultura política pública de un pueblo, que, por este medio, articula una óptica general (*abstracta*) de sí mismo; así como los principios mediante los cuales los ciudadanos se comprenden así mismos, como parte de la sociedad. La finalidad de la filosofía política como parte de la cultura política pública es la de incidir prácticamente en la solución de los conflictos políticos más profundos y aparentemente irresolubles, mediante la búsqueda de elementos filosóficos en común que permitan limitar el conflicto y quizás solucionarlo y conservar así, cuando menos algún tipo de orden decente.

Una vez que se aclara que la vía de articulación de la concepción de la justicia que se va a abordar es de índole exclusivamente filosófico, también queda claro que esta concepción de la justicia relacionará sus ideas fundamentales, *exclusivamente* con los elementos relevantes, filosóficamente hablando, de la cultura política pública a la cual se

¹⁹ *Ibid.* p. 27.

dirige esta concepción de la justicia, discriminando el resto de los elementos en virtud del papel que puede jugar la filosofía política como parte de una cultura política pública. La filosofía política entonces, debería proveer criterios para poder estudiar y discriminar elementos en la cultura política pública, en busca de aquellos que sirvan de fundamento para las ideas fundamentales de una concepción de la justicia.

Sin embargo en este punto puede presentarse la siguiente dificultad: ¿Por qué preferir una concepción política de la justicia elaborada desde la filosofía política y no una de otra índole, por ejemplo meramente jurídica o pragmáticamente política?; y adicionalmente las siguientes cuestiones relacionadas: ¿Por qué las ideas fundamentales de una concepción filosófica de la justicia política han de estar relacionadas con la cultura política pública y no con una teoría moral por ejemplo? ¿Por qué la filosofía política tiene ese papel y no otro en la cultura política pública? Y finalmente ¿Por qué han de tomarse sólo los elementos relevantes según el papel de la filosofía política en la cultura política pública? ¿Realmente una concepción política de la justicia elaborada mediante la filosofía política es el camino correcto para afrontar el problema general de la justicia?

2.4. [Tradición democrática y doctrinas comprensivas] Al definir las circunstancias de la justicia y el problema general de la justicia (CAPITULO PRIMERO) nos encontramos con que estas definiciones nos conducían al concepto de cultura política pública por dos razones (i) las circunstancias de la justicia *no* implicaban a la justicia si no hay voluntad política *contenida* en la cultura política pública; y (ii) las ideas fundamentales de la justicia como equidad estaban de algún modo *contenidas* también en la cultura política pública. La aproximación preliminar nos indujo así mismo, a entender la cultura política pública como

un conjunto de concepciones políticas dadas a lo largo de la historia de un pueblo en condiciones democráticas y más o menos estables de pluralismo razonable. Vimos que, dependiendo del contexto, la cultura política pública puede referirse a una pluralidad enorme de elementos económicos, políticos, sociales, históricos, biográficos, etc. Esta pluralidad de cosas tan distintas hace a la totalidad de la cultura política pública, por si sola un objeto inconmensurable para una concepción política de la justicia, a no ser que se le insertara alguna teoría adicional que cumpliera el papel de abarcar la cultura política pública o que se recurriera a un modelo alternativo que abstrajera los elementos necesarios para una concepción política de la justicia. Así pues, frente a la aparente inconmensurabilidad de elementos económicos, políticos y sociales de los que podía estar hecha la cultura política pública, opusimos un criterio de discriminación de estos elementos. Los elementos de la cultura política pública que se relacionan con una concepción política de la justicia son los que resulten ser parte de la filosofía política. Estos elementos son ejemplificados por Rawls mediante los orígenes del liberalismo en la historia europea del siglo XVI.²⁰

A continuación, lo que necesitamos, es justificar esta abstracción de la cultura política pública en su reducción mediante la filosofía política, como el modo correcto de comenzar la elaboración de una concepción política de la justicia. En otras palabras justificar por qué escoger un enfoque filosófico en lugar de uno económico, meramente político o social. Si dispusiéramos de una explicación de esta naturaleza, entonces quedaría más claro el por qué y cómo, una concepción política de la justicia ha de relacionar sus ideas fundamentales con una cultura política pública y finalmente por qué la relación se establece sólo con los elementos que sean dominio de la filosofía política. Una primera tentativa para enfrentar

²⁰ Cf. RAWLS, *Liberalismo Político*, “Introducción”.

esta dificultad, podría ser volver de nuevo sobre la cultura política pública cuyos elementos acabamos de discriminar (los discriminamos al decidir tratar con una teoría de índole filosófica), con el fin de encontrar ahí algún hecho o rasgo necesario que nos permita explicar porque no hay otra manera propia de abordar la cuestión. La dificultad de esto es que hemos visto que la vía para buscar esta justificación no puede estar en la elaboración de una historia o genealogía de la justicia, porque ello trasciende los límites impuestos por Rawls. Una opción alterna pero poco satisfactoria, podría ser simplemente dar por supuesto que las ideas fundamentales se encuentran necesariamente en todas las culturas políticas públicas de las sociedades democráticas y liberales bajo las circunstancias de la justicia, arguyendo un criterio de economía por el cual se descarte la vía de demostrarlo, por ser demasiado larga y laboriosa. Es muy probable que esta vía sea poco satisfactoria.

Además del asunto de la densidad de la cultura política pública, el cual ya hemos abordado más arriba en este capítulo (2.2), se podría presentar la dificultad de plantear cierta *circularidad* entre definir la naturaleza filosófica de la concepción política de la justicia, para discriminar entre los diversos elementos de una cultura política pública y al mismo tiempo necesitar, de vuelta, una justificación para ello, proveniente de los propios elementos recién discriminados de esta misma. Algo así como decir que la única razón para preferir una concepción filosófica de la justicia es que disponemos de una; o como si estuviéramos elaborando una explicación *ad hoc* cuyo rigor estuviera comprometido por escoger una concepción de la justicia, para modelar la cultura política pública correspondiente y luego argüir que en esta cultura política pública se encuentran las ideas fundamentales de la concepción de la justicia que —se dice— se pretende todavía modelar a continuación. A pesar de la conciencia de lo oscuro de estas objeciones, esconden la

convicción de que esta circularidad es aparente y que se disuelve ordenando correctamente los elementos que hemos mencionado ya. A continuación vamos a mostrar cómo.

Aunque como se dijo, la cuestión no quedará del todo disipada hasta presentar las ideas fundamentales de la justicia como equidad, partamos de la convicción de que una buena respuesta capaz de disolver esta circularidad, comenzaría por explicar simplemente por qué la filosofía política forma parte de la cultura política pública. La intuición es que, en este caso, sí contamos de hecho con un rasgo fundamental y objetivo de la sociedad que implica necesariamente el uso del discurso de la filosofía política para la elaboración de una concepción de la justicia. Justamente ese es el papel de las circunstancias de la justicia tal cual las presentamos anteriormente. En particular en este caso es relevante el hecho del pluralismo razonable.

Para entender porqué esta circunstancia de la justicia es un hecho intuitivo que implica necesariamente una concepción política de la justicia elaborada por la filosofía política imaginemos un mundo posible donde la libertad no fuera valorada. En este mundo las personas no se verían estimuladas a pensar independientemente o temerían expresar su pensamiento. Si en este mundo posible la igualdad tampoco fuera valorada, entonces serían muy pocos aquellos que gozarían de la libertad suficiente para pensar independientemente, cuando menos discretamente. Al contrario, en la historia de las sociedades democráticas, lo que ha solido ocurrir al paso de algunos siglos, en un contexto igualitario donde se goce de libertad, es justamente la espontánea producción de concepciones distintas de lo que hace valorable la vida.

Sin embargo, al cabo, esta pluralidad de concepciones produce enormes conflictos. Estos conflictos quizás no encuentren solución en los foros públicos acostumbrados, por lo

que con frecuencia se hace necesario un debate minucioso y profesional acerca de ellos, mediante herramientas conceptuales que permitan procesar conflictos de esa naturaleza, en el nivel de los elementos y los principios más generales. Es justamente la reflexión filosófica la que cuenta con las herramientas teóricas para procesar conflictos, recurriendo a sus principios morales y políticos de orden filosófico, pretendiendo derivar de lo básico y conocido, principios objetivos y aceptables que permitan contrastar y sopesar cuestiones de ese tipo (Ver apartado anterior 2.3). Ahora quizás puede entenderse mejor de qué manera el hecho del pluralismo razonable es una circunstancia de la justicia que se refleja en la composición de una cultura política pública en la que necesariamente se ejercite una filosofía política capaz de elaborar o explicar una concepción política de la justicia.

En otras palabras, la razón de que la cultura política pública recurra a la reflexión filosófica se debe a un hecho objetivo: Su composición especial. Para Rawls es un hecho que una sociedad tipo de la que necesitaría una concepción política de la justicia elaborada filosóficamente, *se puede descomponer* en una pluralidad de concepciones que se considera deben ser toleradas, sin que ello deba significar poner en peligro el tejido social. Digo que se puede descomponer, porque según lo dicho, el papel de la filosofía política consistiría en evitar la descomposición total de la unidad de la sociedad, limitando o procesando los conflictos ocasionados por este hecho de la pluralidad. Se opta por una teoría filosófica en virtud de una condición objetiva problemática de la sociedad: Su pluralismo.

El pluralismo razonable es un hecho intuitivo porque su existencia es un mero resultado de otro hecho objetivo individual: *la actividad espontánea de la razón humana*²¹—creencias, convicciones, deseos, razones, elecciones, etc. El pluralismo razonable es un hecho constante que caracteriza las sociedades democráticas, si esta espontaneidad de la razón se

²¹ RAWLS, J., *Liberalismo Político*, p. 29.

da en condiciones favorables, provistas por la permanencia de *instituciones libres y duraderas*.

En conclusión, la filosofía política es un elemento necesario de las sociedades en las que la espontaneidad de la razón encuentra un clima favorable para manifestarse, porque juega un papel insustituible al mantener este pluralismo dentro de los límites de lo razonable (sin recurrir al hecho de la opresión), así como garantizar su integración en la sociedad, estableciendo los mecanismos para poder procesar los conflictos.

Ahora bien, esta idea puede presentarse de un modo más rígido, si se la formula de un modo negativo. Es posible que exista una sociedad en la que la actividad espontánea de la razón, no encuentre las circunstancias propicias para manifestarse. En ese caso, el pluralismo no es ni un hecho, ni una constante. Una sociedad de este tipo puede no desarrollar una filosofía política, porque su cultura política pública quizás no conozca el pluralismo, ni lo valore. También es probable que no valoren en la misma medida la libertad y la igualdad, o que las entiendan de un modo distinto que no implique el advenimiento del pluralismo razonable espontáneo. Una sociedad así caracterizada, en consecuencia, quedaría tan ajena del objeto de una teoría de la justicia, a un punto tal que, tal vez la justicia ni siquiera constituya un problema, por ejemplo porque abrace una doctrina tan comprehensiva, densa, generalizada y permanente, acerca del modo en que se debe vivir, que especifique con claridad y de manera inapelable, la distribución de las obligaciones y beneficios de la sociedad. Pueden imaginarse casos, en los que hasta las concepciones de cooperación social y sociedad, comiencen a perder sentido; por ejemplo en el caso de un estado que se comporte más bien como una asociación cooperativa regida por una doctrina comprehensiva. En general puede decirse que en una sociedad así, ni se

presentan las circunstancias de la justicia, porque no existe el pluralismo razonable, ni existe la voluntad política en su cultura política pública. Rawls caracteriza este límite exterior del modo de concebir el problema de la justicia, mediante la caracterización del *hecho de la opresión*²². La opresión se refiere al acto de eliminar coactivamente, en la cultura política pública de una sociedad, las circunstancias que hacen a la justicia posible y necesaria. Una vez traspasado este límite, no hay sitio para una concepción política de la justicia de ninguna clase.

Al contrario, los ciudadanos de una sociedad pluralista, individualmente, disponen o pueden disponer (mediante el entrenamiento y educación cívica adecuados), de nociones comunes que los familiaricen con la tolerancia de una pluralidad de concepciones acerca de asuntos importantes de la vida, que aunque no les resulten aceptables, pueden ser razonables. Así mismo, están familiarizados con la propia capacidad para tener estas visiones acerca del mundo y con la capacidad de ordenar sus vidas con respecto de ellas. Cómo resultado de este hecho, lo más probable es que colectivamente lleguen a necesitar una herramienta que forme parte de su cultura política y que les brinde los elementos necesarios para procesar sus conflictos más hondos, por ejemplo acerca de cuestiones constitucionales esenciales. Así mismo, para, por ejemplo reunir un congreso constituyente (que podría transformarse en los hechos en una controversia constitucional general), necesitarán de una concepción de la justicia que cuente con el mismo *estatus quo* de la filosofía política, es decir que esté elaborada mediante ella.

Adicionalmente, como parte final de la justificación de la utilización de la filosofía política para la elaboración de una concepción de la justicia, se puede agregar que el único contexto para el cual el hecho del pluralismo es una constante y una circunstancia de la

²² Rawls, J., *Reformulación*. pp. 60-61 y 260.

justicia, es precisamente una *sociedad democrática*. Rawls define, como vimos, justamente la sociedad democrática como aquella en la que el pluralismo razonable es una condición permanente.²³ Esto quiere decir que, en una sociedad democrática, dado que se valora la libertad y la igualdad por definición, el pluralismo no es un hecho contingente, sino un rasgo necesario y permanente. Si esto es así, entonces en estas sociedades, también el problema de la justicia es constante, tanto como constante es que su cultura política pública esté conformada por el pluralismo razonable y los valores de la tolerancia, la libertad, la equidad y la igualdad. Finalmente en una cultura política pública con estas características, en las que el conflicto del pluralismo y el papel de la filosofía política son rasgos permanentes, las circunstancias de la justicia implican la solución peculiar al problema de la justicia mediante una concepción política de la justicia de índole filosófica.

2.5. [Sociedades Liberales, la pregunta fundamental y la idea rectora central] Vamos a resumir la labor de este párrafo. La cultura política pública de una sociedad está planteada por Rawls como el punto de partida de su teoría. Esto quiere decir que desde ella deberían provenir sus ideas fundamentales. La razón de ello es que la de Rawls es una teoría contractual, lo que significa que su argumento central o su justificación están basados en un modelo de elección racional de principios de justicia: si las ideas fundamentales de la teoría provienen de la cultura política pública de los ciudadanos, entonces sus principios de justicia estarían en mejores condiciones de ser aceptables por los ciudadanos modelados mediante la concepción de la justicia (1.1). Sin embargo, planteábamos la dificultad de entender en qué consiste esta supuesta ventaja de conectar una teoría de la justicia con una cultura política pública. En particular porque una primera

²³ Rawls, J., *Reformulación*. p. 60.

aproximación al concepto (1.2) arrojaba una diversidad de factores de índole histórica, económica, política, psicológica y social que se afectaban de muy diversas e inconmensurables maneras. Si la cultura política pública resulta un objeto tan inconmensurable para una concepción política de la justicia, entonces ¿cómo puede esta relacionarse con aquella? Dada esta dificultad parecía un poco oscuro explicar en que podía consistir esta ventaja o cómo podía relacionarse una concepción de la justicia con esta parafernalia de elementos.

A pesar de ello, teníamos la convicción de que en la propia *justicia como equidad* podíamos encontrar, sin demasiada dificultad, elementos para explicar y justificar esta relación. La solución fue hacer una abstracción justificada de la cultura política pública. Una concepción política de la justicia no se relaciona con cualquier cosa que forme parte de la cultura política de un pueblo, sino sólo con la filosofía política (1.3). El argumento fue el siguiente. La tarea de la filosofía política se caracterizaba como la de procesar los conflictos más hondos y aparentemente irresolubles recurriendo a principios de orden filosófico no disponibles desde la perspectiva de otras posibilidades de abordar el problema de la justicia (por ejemplo el derecho, la psicología, la sociología, etc). En ese sentido es una abstracción adecuada de la cultura política pública que se puede relacionar con una concepción política de la justicia. La justificación del papel de la filosofía política se encuentra en gran medida en las circunstancias subjetivas de la justicia. En sociedades democráticas y liberales, el pluralismo razonable es un rasgo permanente y necesario. Esto hace necesario que la filosofía política afronte la tarea de tratar de presentar una concepción política de la justicia, que responda al problema general de la justicia caracterizado en el CAPITULO PRIMERO.

Como podremos recordar, el problema de la justicia quedó definido como la búsqueda de la concepción de la justicia más adecuada para especificar los términos de la cooperación social entre los ciudadanos participantes de ella, que se consideran recíprocamente libres e iguales, razonables y racionales. En esta definición se destacan cuando menos tres términos interesantes. El primero es la cooperación social, el segundo, los ciudadanos participantes de ella y el tercero la consideración por la igualdad y las libertades.

Podemos aspirar a buscar principios de justicia, cuándo existen cuando menos estos tres términos. Si los seres humanos no cooperasen, entonces no habría necesidad de definir los términos de la cooperación, lo mismo que si no se consideraran como libres e iguales a los ciudadanos, bastaría con asignarles cargas y beneficios, sin la necesidad de que esta asignación fuera justa. Mediante estos tres términos, que condicionan el problema general de la justicia, Rawls elabora una idea general, que puede funcionar como guía al elaborar una concepción de la justicia. Por eso la llama *la idea rectora central*. Se refiere a la sociedad como sistema justo de cooperación social en la que participen libremente ciudadanos considerados libres e iguales, razonables y racionales. Como vimos, mediante esta idea Rawls se deslinda de la obligación de profundizar en las concepciones contenidas en esta idea, más allá de los límites de la filosofía política.²⁴

El pluralismo razonable es un rasgo constante de las sociedades con las circunstancias de la justicia, porque es producto de la actividad espontánea de la razón humana cuando ésta se desenvuelve en condiciones de libertad e igualdad (1.4). A la postre, a lo largo de las generaciones en las que se este pluralismo forme parte de la cultura política pública de un pueblo, (como ha ocurrido en algunas sociedades contemporáneas) este pluralismo ha

²⁴ RAWLS, J., *Reformulación*. pp. 28, 31, 36-38

provocado hondos conflictos que podrían amenazar con debilitar la unidad social. La filosofía política es una parte esencial de la cultura política pública de sociedades de este tipo, porque está encargada de procesar los conflictos más profundos y aparentemente irresolubles con el fin de conservar el tejido social. La filosofía política, por las características que hemos mencionado, es el ejercicio discursivo apropiado para modelar una concepción de la justicia que supere este problema del pluralismo. El cómo lo hace, es un asunto que veremos más adelante (CAPITULOS TERCERO Y CUARTO). Es decir, de un lado la justicia es un problema *solamente* para sociedades democráticas que valoran la libertad, la igualdad y la equidad; mientras que por otro lado, *al mismo tiempo* y al paso de las generaciones, estas sociedades terminan por ser enormemente plurales. Este es el dilema del pluralismo: ser una consecuencia de la protección sistemática de la libertad y la igualdad, que empero pone en peligro esa protección. En resumen el pluralismo razonable *es una condición permanente y necesaria de sociedades, asociada a una cultura política pública proveniente de una tradición liberal y democrática; es decir de sociedades que a través de las generaciones y a lo largo de su historia han valorado sistemáticamente la libertad y la igualdad.* Esto quiere decir que hay una conexión necesaria entre, cómo se define el problema general de la justicia y las circunstancias que producen el problema; así como con el tipo de sociedades cuyas características se asocian con este problema, caracterizadas como liberales y democráticas; todo ello relacionado con la filosofía política como parte de una cultura política pública cuya tarea es enfrentar conflictos como el del dilema del pluralismo razonable.

El contenido de cultura política pública relevante a una concepción filosófica de la justicia política está definido por la filosofía política. Quizá podamos decir que se trata de

una serie de nociones comunes e intuiciones a las cuales pueden tener acceso los ciudadanos pertenecientes a las sociedades asociadas al problema de la justicia (con el entrenamiento cívico mínimo); y que pueden extenderse y explicarse con mayor propiedad en el ámbito filosófico. Entonces el contenido de la cultura política pública relevante para una concepción de la justicia, en su presentación filosófica quizás no sea muy distinto de las nociones comunes que hemos presentado en el CAPITULO PRIMERO.

Para concluir entonces, ensayemos una definición a partir de nuestra conjetura. *Una cultura política pública afín a una concepción de la justicia, según lo que hemos visto a lo largo de este capítulo, quizás sea solamente aquella que contenga los elementos mínimos indispensables que hagan inteligible para los ciudadanos una concepción de la justicia. Se trataría de las nociones políticas comunes que permiten a un ciudadano de una sociedad democrática en las circunstancias de la justicia, entender la necesidad de la justicia y entrever su posibilidad. Seguramente también son las nociones que le permiten verse a sí mismo como persona cooperadora, fuente de demandas legítimas, en condiciones de libertad e igualdad.*

In extenso estas nociones políticas comunes disponibles para ellos en su cultura política pública quizás no sean otras que ciertas intuiciones e ideas generales acerca del valor de la libertad, la igualdad, la equidad, la tolerancia, la cooperación social, la legalidad, etc., así como la percepción general de que todo ello está relacionado de alguna manera con un trasfondo de justicia y una concepción de la justicia. Los ciudadanos obtendrían estas nociones políticas comunes mediante el entrenamiento cívico más modesto que se pueda esperar de la escuela y la familia. Mediante este entrenamiento los ciudadanos deberían poder aprender a entender y valorar cosas como la legalidad, la subsistencia de la

democracia, la defensa a través de la historia de sus libertades y de su ciudadanía; así como la necesidad de ser tolerantes con respecto a las distintas concepciones de lo bueno y valorable de la vida. Es en estas nociones comunes donde se supone que se encuentran insertas de algún modo las ideas fundamentales de la justicia como equidad.

Quizás frente a este resultado pueden tomarse cuando menos tres actitudes. La primera es pensar que es trivial. La segunda es pensar que es un contenido insuficiente para fundamentar en lo público una concepción de la justicia, lo que nos llevaría a las objeciones que mencionamos con respecto de la discontinuidad y abstracción de las justificaciones contractualistas (CAPITULO PRIMERO, 1.1). La tercera es pensar que el contenido del concepto de cultura política pública no describe con propiedad la realidad de las sociedades democráticas y liberales, en las que de hecho se den las circunstancias de la justicia y hay voluntad política. Cómo si la descripción definida de sus características, fuera tan densa en condiciones, que en realidad ningún objeto satisficiera esa descripción. Por ejemplo confirmar si la mayoría de las sociedades democráticas y liberales tienen insertas en su cultura política pública, *todas* las ideas fundamentales de la justicia como equidad. No se trata de la dificultad de plantear una concepción normativa de la justicia, aún de una concepción utópica con bases realistas como la caracteriza Rawls, sino de la capacidad de esa concepción de modelar de un modo realista el principio de tolerancia liberal.

Sin embargo nos estamos adelantando ya demasiado, pues, para abordar esta cuestión y otras más, y preguntarnos por la capacidad de la concepción de la justicia como equidad de modelar la tolerancia liberal, es necesario que presentemos a continuación las ideas fundamentales de la justicia como equidad y veamos si se pueden encontrar en la cultura política pública tal cual la hemos caracterizado.

CAPITULO TRES

Las Ideas Fundamentales de la Justicia

En los capítulos anteriores hemos insistido en que el problema de la justicia en *el caso especial* de las sociedades democráticas y liberales, cuya vida pública se desarrolla en condiciones de pluralismo razonable, (y en caso de que se den las circunstancias de la justicia y la voluntad política), es encontrar una concepción de la justicia distributiva (CAPÍTULO PRIMERO).¹ Vimos que el caso especial al que se dedicaría esta concepción, es decir, el de las sociedades democráticas y liberales en estado de pluralismo razonable, determina que esta concepción de la justicia, esté justificada mediante la filosofía política de una *cultura política pública* afín a una sociedad liberal y democrática.²

También nos hemos referido a la naturaleza contractualista de la justificación rawlseana. La primera particularidad del argumento contractualista rawlseano, (que veremos con más detalle después en el CAPÍTULO CUARTO) supone que las principales ideas mediante las cuales está elaborado, constituyen ideas fundamentales que ya aceptan los ciudadanos, porque *están implícitas* en su cultura política pública. Para decirlo brevemente, Rawls afirma en primer lugar, que la mejor solución para el problema de la justicia se alcanza articulando una concepción política de la justicia, quizás elaborada filosóficamente (CAPÍTULO SEGUNDO); y agrega en segundo lugar, que las ideas fundamentales de esta solución son aceptadas por los ciudadanos, porque están ya implícitas en su propia cultura política pública.

Ahora bien, Rawls como decíamos, explica abundantemente *cuales* son estas ideas fundamentales y en que consisten. Sin embargo *lo que no dice* (CAPÍTULO DOS, 2.5) es,

¹ RAWLS, J., *Reformulación*. p. 38.

² *Ibid.*, p. 23.

qué pueda ser aquello implícito en la cultura política pública de lo cual se extraen estas ideas fundamentales de la justicia como equidad. ¿De qué elementos de la cultura política pública (abordables mediante la filosofía política) provienen estas ideas fundamentales? ¿Qué son estos elementos?, ¿Cómo se relacionan los ciudadanos con ellos?

La ausencia de esta explicación, como hemos insistido en el capítulo anterior, hace poco clara la supuesta ventaja de relacionar una concepción de la justicia, con la cultura política pública. En el capítulo anterior, elaboramos distintas aproximaciones al significado de este concepto rawlseano de cultura política pública (2.1). La intuición que seguimos en el capítulo anterior, y que utilizamos para enfrentar esta aparente omisión, era que, a pesar de la pluralidad de objetos que se podían atribuir como contenido de ese concepto (2.2), había un modo de discriminar aquellos elementos que resultaran relevantes para una concepción de la justicia. La estrategia fue recurrir a las propias restricciones estructurales de la justicia como equidad, es decir al caso especial de la sociedades democráticas, en las que se dan las circunstancias de la justicia y la voluntad política. La conjetura de trabajo era que, al decidir que la concepción de la justicia fuera de naturaleza filosófica, se estaba ya decidiendo también discriminar, al mismo tiempo, los elementos filosóficamente relevantes de la cultura política pública (CAPITULO DOS, 2.3). Los elementos de la cultura política pública que resultan interesantes para una concepción política de justicia, serán precisamente los elementos pertenecientes a la filosofía política, que forma parte, ella misma, de esa cultura política pública.

Para tomar esta conjetura seriamente, era necesario contar con una justificación acerca de la elección de una concepción de la justicia de naturaleza filosófica (CAPITULO DOS, 2.4). La conjetura era la siguiente: Si el problema de la justicia solamente se pudiera

abordar, de manera adecuada mediante la filosofía política, entonces también la relación de la concepción de la justicia, con los elementos relevantes de la cultura política pública, sería del mismo modo necesaria. En el capítulo anterior, basamos esta justificación en tres hechos generales (CAPITULO DOS, 2.4). El primero es que, en condiciones razonables de igualdad y libertad, *el problema del pluralismo razonable* es una propiedad constante de sociedades liberales y democráticas, la cual se entiende como un mero resultado de la actividad espontánea de la razón humana a lo largo de las generaciones. El segundo es que, este pluralismo razonable, produce profundos y en ocasiones irresolubles conflictos acerca de cuestiones de justicia pública y de conflictos constitucionales esenciales. La mejor herramienta pública que no vulnera la libertad y la igualdad de la que disponemos, es la filosofía política, porque sus recursos, elementos discursivos y métodos, permiten procesar, o cuando menos limitar los conflictos, remitiéndolos a principios filosóficos que puedan resultar aceptables para todos a pesar del pluralismo. El tercer hecho es que, en estas condiciones de pluralismo razonable, en el caso especial de una sociedad democrática y liberal, una concepción política de la justicia, elaborada desde una cultura política pública, mediante el discurso de la filosofía política, ha de contar con una justificación moral que empero sea aceptable también por los ciudadanos. De esta manera hemos comenzado a articular la interpretación de la concepción de la justicia dentro de la filosofía política. Falta resolver si en verdad este es el camino que quería seguir el propio Rawls y si esta interpretación es congruente con el objeto de la justicia como equidad (i.e. con el conjunto de sociedades en las que se presentan las circunstancias de la justicia). Pero antes de abordar este tema es necesario presentar las ideas fundamentales.

Ahora bien, la conclusión a la que nos llevó la conjetura del segundo capítulo (junto con la estrategia para justificarla), fue un tanto modesta con respecto al problema del que partimos: definimos al contenido de la cultura política pública que es relevante para una concepción de la justicia, apenas como las nociones políticas comunes *suficientes* para hacer inteligible cualquier concepción razonable de la justicia.

Para poder agregar algo más a esta respuesta, o cuando menos explicar esta definición, sería necesario presentar las ideas fundamentales que se supone están implícitas, en cuales quiera que sean estos elementos de los que se extraen en la cultura política pública. Ese es el tema general de este capítulo. En el capítulo anterior hemos conseguido saber qué *tipo* de contenido de la cultura política pública se relaciona con una concepción de la justicia y el tipo de relación que se establece entre estos dos términos. Sin embargo, al final sólo conseguimos saber en general qué tipo de elementos son relevantes, pero no logramos precisarlos. La pregunta ahora es ¿qué quiere decir que las ideas fundamentales estén implícitas en esos elementos de la cultura política pública?

Ejemplifiquemos este problema para poder entenderlo mejor. Supongamos que lo dicho en el capítulo anterior es cierto y que los elementos de la cultura política pública, en los que se encuentran implícitas las ideas fundamentales de la justicia como equidad, son una especie de nociones políticas comunes, públicas y disponibles (previo entrenamiento cívico) para cualquier persona razonable, en las condiciones de libertad e igualdad mínimas de una sociedad democrática y liberal contemporánea; y cuya característica primordial es hacer inteligible la necesidad de una concepción de la justicia para la estructura básica de la sociedad que distribuya las cargas y los beneficios de la cooperación social. Supongamos ahora además que la idea de la posición original, es una

idea fundamental de una concepción de la justicia. ¿De qué manera explicamos cómo se encuentra *implícito* un término en otro?; es decir ¿de qué manera se encuentra implícita la idea de la posición original en una cultura política pública? No parece para nada obvio que la idea de la posición original sea ella misma una noción común al modo en que quizás lo sea por ejemplo cierta noción de igualdad o de obediencia a la ley. Pero entonces ¿De dónde proviene una idea así?, ¿Cómo es que una noción común del dominio público, da lugar a una idea tan compleja como por ejemplo la de la posición original?

Esas serían las principales preguntas que querríamos hacer en este capítulo, pero adicionalmente se pueden plantear las siguientes preguntas relacionadas: ¿De qué noción política común puede derivarse cada idea fundamental de la justicia como equidad y de qué modo se efectúa esta derivación?, ¿Todas las ideas fundamentales de la justicia como equidad se encuentran en la misma medida y de la misma manera implícitas?, ¿quiere decir esto que *toda* la concepción política de la justicia se encuentra implícita en la cultura política pública? ¿Si toda la concepción de la justicia se encuentra de algún modo implícita, se encuentra implícita en la cultura política pública de cualquier sociedad toda vez que esta sea democrática y liberal? ¿Si una concepción de la justicia se encuentra implícita en una cultura política pública de una sociedad y por ello es aceptable, entonces por qué hace falta justificarla?

Ahora bien, antes que cualquier cosa hace falta en este punto hacer una sincera nota aclaratoria acerca de los límites de esta investigación sobre la inserción de las ideas fundamentales en la cultura política pública. Lo que sucede es que si bien, las anteriores son las preguntas que querríamos hacernos, no nos es posible empero contestarlas

rigurosamente porque ello nos llevaría a una investigación adicional fuera de esta tesis. Lo que nos proponemos hacer en cambio, es ofrecer una conjetura de cómo se relacionan las ideas fundamentales de la justicia como equidad con la cultura política pública. Llamaremos a esta conjetura que introducimos *La conjetura de la implicatura*. Su objetivo es mostrar cuando menos qué tipo de solución es la que se le podría dar, razonablemente a este problema de la inserción de las ideas fundamentales de una concepción de la justicia en la cultura política pública.³ La razón de introducir esta idea cuando menos como conjetura en vez de esperar y elaborarla mejor en otra parte es que Rawls parece hacer descansar de manera muy importante el peso de la aceptabilidad⁴ de una concepción de la justicia, en la ocurrencia de las ideas fundamentales en la cultura política pública. La aceptabilidad es la propiedad de una concepción de la justicia que resulta central para enfrentar el asunto de la justificación.

Como puede verse el asunto de la ocurrencia o no ocurrencia de las ideas fundamentales es un complejo problema de lo que podríamos llamar *epistemología política*. Rawls no aborda cómo se dan estas ideas en la cultura, y como la cultura política incide en la reproducción de las virtudes públicas, tampoco explica cómo los ciudadanos adquieren estas ideas y cómo se hace estable su reproducción. La epistemología política compatible y necesaria para la justicia como equidad es otro de los elementos cuya elaboración estará por venir.

Cabe preguntar sin embargo; ¿puede Rawls legítimamente partir de elementos de epistemología política que sin embargo no aclara? Sospechamos que no, si la

³ A pesar de que nuestra conjetura de la implicatura no se encuentre explícitamente en la *Reformulación* nuestra más sincera intención es que la conjetura se mantenga compatible con el planteamiento original del propio Rawls.

⁴ Propiedad de una concepción de la justicia de ser aceptable para los ciudadanos.

aceptabilidad, la justificación y el asunto de la estabilidad dependen tanto de la epistemología política que se introduzca. Es esta la urgencia de introducir nuestra explicación de la implicatura aunque sea al frágil nivel de conjetura.

Puede objetarse que de nuevo parecen nuestras preguntas muy oscuras y ambiciosas. Para aclarar nuestro objetivo digamos que la tarea de este capítulo puede descomponerse en las siguientes dos. Primero presentar la lista de ideas fundamentales de la justicia como equidad y en segundo lugar proponer la conjetura de la implicatura acerca del significado de que las ideas fundamentales se hallen implícitas en la cultura política pública.

Ahora bien, debemos insistir en que la sola proposición de una conjetura que tenga por fin aclarar este oscuro punto del trabajo de Rawls, constituiría por sí sola el objeto de una tesis y en esta tesis no podremos decir que nuestra idea acerca de la inserción de las ideas fundamentales sea más que una conjetura, pues no contamos con los elementos necesarios para probarlo. Ello sería objeto de alguna tesis por venir. El modo en el que Rawls mismo entendía la inserción de las ideas fundamentales permanecerá en la oscuridad. Aquí nos limitaremos a sugerir esta conjetura y mostrar como de ese modo se puede comprender mejor la elaboración y justificación de una concepción política de la justicia, como veremos en el capítulo cuarto.

La conjetura de trabajo que introduciremos en este capítulo es la siguiente:

La implicatura de las ideas fundamentales de la justicia como equidad no se da de la misma manera en cada idea o concepción. Antes bien hay ciertas ideas que se hallan implícitas de manera más o menos inmediata en la cultura política pública; y es a partir de su especificación de estas primeras ideas que se obtienen otras ideas y concepciones políticas más complejas y desarrolladas.

El significado de esta conjetura se aclarará en este capítulo. Para ilustrar el sentido de nuestra conjetura adelantaremos lo siguiente. En general todas las concepciones de la justicia contemporánea pueden tomarse como una interpretación de las ideas *madre* de libertad e igualdad. Las naciones democráticas y liberales comparten un conjunto de valores políticos similares que giran en torno a estas ideas. Es tarea de la filosofía política, como hemos visto, elaborar esas ideas y especificarlas interpretando de qué manera han de interpretarse esas convicciones. La justificación en general de una concepción de la justicia liberal cualquiera, consiste entonces en dar razones a favor de que sea precisamente esa concepción de la justicia y no otra, la que constituya una interpretación consistente de esos valores, ello revisando nuestros juicios, nuestras convicciones y nuestros principios en lo que Rawls llama un equilibrio reflexivo.⁵ Por ejemplo, la aplicación del principio de utilidad a la estructura básica de la sociedad es un ejemplo de la especificación de la idea de la libertad, en una sociedad democrática. La idea de igualdad formal que suelen invocar los utilitaristas es otro ejemplo.

La idea general es que se puede aclarar aún más el concepto de cultura política pública, de lo que lo hicimos en el capítulo anterior, presentando *en un cierto* orden la procedencia de las ideas fundamentales, siempre que encontráramos como justificar este orden. Sin embargo como hemos dicho renunciamos, a justificar rigurosamente ese orden, pero mostramos qué tipo de justificación es la que habría que incluir.

Vamos a mostrar qué tipo de justificación de la conjetura de la implicatura podría ser adecuada. Idealmente, la justificación debería estar basada en la justicia como equidad. Creemos que hay una posibilidad de hacerlo de esta manera a partir de ciertas diferencias

⁵ RAWLS, J., *Reformulación*, §9.

que hace el propio Rawls entre la naturaleza de distintas ideas fundamentales. En particular podríamos recurrir a una distinción que hace Rawls entre *ideas fundamentales* y *concepciones de ideas fundamentales*. Las concepciones de ideas fundamentales son distintas de las ideas fundamentales propiamente dichas en que las primeras son especificaciones particulares de las segundas; es decir se toma una idea fundamental, y la filosofía política elabora una especificación del o los modos en los que esta idea debe entenderse, conformando así una concepción a partir de una idea.⁶

Si conectamos esta distinción entre ideas y concepciones de ideas fundamentales con nuestra conjetura de la implicatura antes mencionada, entonces tenemos que cuando menos algunas de estas ideas fundamentales, se podrían encontrar implícitas de manera *inmediata* en la cultura política pública; mientras que otras ideas las derivaría la propia justicia como equidad, a partir de estas ideas fundamentales inmediatamente implícitas, pero especificándolas en concepciones. La posibilidad de encontrar ideas fundamentales implícitas de modo inmediato, explicaría la ventaja de que las ideas fundamentales se encuentren implícitas en la cultura política pública. Distinguir ideas fundamentales que se encuentren implícitas de modo inmediato, de manera que constituyan concepciones que sean formuladas a partir de una interpretación de la justicia como equidad de las ideas fundamentales implícitas directamente, ayudaría a disolver la objeción escéptica de que las ideas fundamentales se hallen en absoluto implícitas en la cultura política pública o la objeción de que no haya una cultura política pública que cumpla con ese perfil de contener implícitas *todas* las ideas fundamentales de una concepción de la justicia como la de la justicia como equidad. Esto se aclarará aun más en cuanto elaboremos la idea de la implicatura a continuación.

⁶ *Ibid*, p. 44

Según esta tesis de trabajo de este capítulo, primeramente presentaremos la lista de ideas fundamentales y trataremos de convenir en una lista estándar de ellas (3.1). En segundo lugar (3.2) trataremos de explicar nuestra conjetura y justificarla económicamente, renunciando a elaborar una justificación definitiva. Solamente para ilustrar nuestra conjetura, mostraremos la diferencia entre estas ideas fundamentales, para agruparlas según el modo en el que se relacionan con la concepción de la justicia. Si la tesis de trabajo es correcta, el orden de estas ideas fundamentales bien podría justificarse mostrando de qué manera se relaciona cada idea fundamental con la cultura política pública por delante, y con las circunstancias de la justicia por detrás, como articulando un eje de una misma familia de ideas que iría desde las circunstancias de la justicia hasta la justificación de la justicia como equidad. En otras palabras, se trata de seguir este eje imaginario distinguiendo cuales son ideas fundamentales propiamente dichas y cuales concepciones de ideas fundamentales. En tercer lugar, para ejemplificar cómo podría funcionar nuestra conjetura, introduciremos las que llamaremos *ideas fundamentales iniciales* (3.3) y las *ideas fundamentales afines* (3.4).

3.1. [Una lista estándar de ideas fundamentales] Comenzamos con decir que la lista de ideas fundamentales de la justicia como equidad es solamente un instrumento expositivo, que utiliza Rawls para aumentar la claridad en la explicación de sus argumentos. No debe quizás sorprendernos entonces, que la lista pueda variar un poco, según el elemento de la justicia como equidad, que en particular se quiera explicar. Las listas y las explicaciones afines a ellas, constituyen distintas formulaciones de la justicia como equidad, que

intentan destacar, cada una en particular, distintos aspectos de una concepción de la justicia. Por ejemplo, si atendemos la lista del *Liberalismo Político*, donde el objetivo es mostrar que la justicia como equidad puede tratar con éxito el dilema del pluralismo razonable, entonces no es irrazonable que la lista haga un énfasis en ideas que se relacionen más cercanamente con el asunto de la estabilidad de una sociedad democrática. En todo caso, se trata de las principales concepciones que participan de los argumentos rawlseanos de tal modo que sin ellas, la concepción de la justicia como equidad no podría presentarse, formularse y/o justificarse. En particular podemos mencionar dos listas diferentes: La del *Liberalismo político* y la de *La Reformulación*. Como puede verse en la siguiente tabla comparativa la diferencia es mínima. Las ideas fundamentales que se comparten en ambas listas aparecen en negritas en medio de ambas listas; mientras que las que sólo aparecen en una sola lista aparecen en la columna respectiva.

LIBERALISMO POLÍTICO	REFORMULACIÓN
Idea del problema la justicia Política La idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social La Idea de una sociedad bien ordenada Concepción Política de la persona Concepción de estructura básica de la sociedad Idea de la Posición Original Concepción de Consenso traslapado	
Concepción de Doctrina comprensiva Razonable	
	La idea de la justificación pública Idea del equilibrio Reflexivo
Idea del Dominio de la Razón política Idea del dominio de la Razón pública	

A continuación vamos a explicar la tabla. La tabla comparativa puede mostrar que la lista en *Reformulación* es más corta que la del *Liberalismo Político*. En el *Liberalismo*

Político se muestran doce ideas fundamentales; mientras que en *Reformulación* se simplifican en sólo ocho. A pesar de la diferencia *ambas* listas comparten un paquete de ideas fundamentales que podríamos llamar básico, pues resulta suficiente para articular, cuando menos económicamente⁷, la concepción de la justicia como equidad. Me refiero específicamente a la idea rectora central, la idea de sociedad bien ordenada, la concepción de la persona, la concepción de la estructura básica de la sociedad, la idea de la posición original, y quizás hasta la idea del consenso traslapado. La mayor parte de estas ideas resultan imprescindibles para articular la concepción de la justicia como la de la justicia como equidad; sobre todo la idea rectora central, y las concepciones de sociedad y de persona. La idea de posición original se refiere a un modo de justificar una concepción de la justicia, mientras que la idea de consenso traslapado trata de apoyar su plausibilidad. Por ese carácter genético de algunas de estas ideas, es que las abordamos en el capítulo primero de esta tesis a manera de punto de partida.

A pesar de las similitudes, en esta tesis, tomaremos solamente la lista presente en la *Reformulación*, con la excepción de una idea fundamental. La razón de la elección es que la diferencia en la lista no se debe, como decíamos, tanto al contenido como a la forma de presentación. Por ejemplo, las ideas de dominio de la razón política y pública se refieren al tema de la estabilidad. Este tema en particular es presentado en *Reformulación* mediante la idea de justificación pública y el énfasis del equilibrio reflexivo. La conjetura interpretativa de la implicatura que vamos a introducir debería mostrar, (si es que la desarrolláramos con propiedad) como ambos pares de ideas, de las distintas listas (las de

⁷ Al hablar de una articulación económica de la justicia como equidad, nos referimos a una reconstrucción breve que no analiza ni explica los distintos elementos de los cuales se compone. No nos referimos para nada a una reconstrucción de la concepción de la justicia a partir de las ciencias económicas ni nada por el estilo.

la justificación pública y el equilibrio reflexivo y las del dominio de la razón política y pública), son más o menos equivalentes dependiendo del modo de presentar estas ideas. Con respecto a la idea del problema de la justicia política, bien puede decirse que su inserción es de carácter introductorio. Por su parte la idea de una doctrina comprensiva razonable puede fácilmente encontrarse implícita en las propias circunstancias de la justicia y en la idea rectora central, dado el hecho del pluralismo razonable como constante de las sociedades democráticas.

Por estas razones expuestas arriba, vamos a considerar la lista de la *Reformulación* como la lista estándar de ideas fundamentales a utilizar en esta tesis. Nos permitiremos una sola excepción, a saber, *la idea del problema de la justicia política*. La concepción política de la justicia aparece formulada como idea fundamental, solamente en el *Liberalismo Político*, aunque la concepción aparece tanto en *Liberalismo* como en *Reformulación*.

Ahora bien, con respecto a esta inclusión del problema de la justicia política, como idea fundamental en la lista de *Reformulación*, puede plantearse una dificultad. Una concepción política de la justicia, se define mediante tres rasgos fundamentales. (i) que su objeto sea la estructura básica de la sociedad (ii) que aceptarla no comprometa con ninguna doctrina comprensiva, y (iii) que se formule mediante las ideas fundamentales. Si seguimos esta caracterización y la comparamos con la tabla comparativa de las ideas fundamentales, puede verse fácilmente que la concepción de la justicia política se elabora mediante las propias ideas fundamentales que se supone debe introducir. Entonces sería hasta cierto punto cuestionable, incluirla como idea fundamental, sobre todo de un modo introductorio, puesto que contiene muchos de los elementos que están por ser

desarrollados. Dicho de otro modo, una concepción (es decir una especificación de una idea fundamental), según nuestra conjetura, no *debería* ocupar el lugar introductorio de una idea fundamental.

La razón que podemos dar para comenzar con la idea de justicia política como problema, es la siguiente. Creemos que Rawls utiliza la idea del problema de la justicia política en dos sentidos: uno introductorio, como idea fundamental y otro sintético a modo de concepción. En el sentido introductorio la utilizamos como una idea fundamental que nos permite enlazar las circunstancias de la justicia con la idea rectora central (y con ello el resto de las ideas fundamentales). Para efectuar ese enlace la definimos, preliminarmente, mediante la formulación del problema de la justicia política, tal y como lo definimos en el CAPÍTULO PRIMERO (1.3). El problema de la justicia política, como se recordará, es el de encontrar la concepción más propia de justicia para especificar los términos de la cooperación social entre personas libres, e iguales, razonables y racionales. Es decir, al nivel de idea fundamental, la idea de justicia política se presenta como un problema a resolver, a saber, el problema de la justicia política. La razón es que se trata del problema que surge en las condiciones de la justicia, cuando hay voluntad política; y que idealmente tendría que enfrentar la justicia como equidad. En otras palabras, comprender *la idea del problema de la justicia política* significa estar de alguna manera familiarizado con la posibilidad y necesidad de tener una concepción de la justicia, de alguna manera tal que ello nos ponga en disposición de honrar esa concepción. Ese es el sentido en el que la usamos como idea fundamental.

El segundo sentido, caracterizado por los tres rasgos que mencionamos más arriba, implica que las ideas fundamentales han de proveer el contenido de la justicia como

equidad y de su justificación. En otras palabras la concepción política de la justicia como equidad es una concepción elaborada a partir de TODAS las ideas fundamentales y de las concepciones de ideas fundamentales. De esta manera nuestra lista estándar de ideas fundamentales quedaría como sigue:

Lista Estándar de Ideas Fundamentales de la Justicia como Equidad	
1. Idea del problema de la Justicia Política	Concepción
2. Idea rectora central	Política de la
3. Concepción de la sociedad bien ordenada	Justicia <i>como</i>
4. Concepción de Estructura Básica	<i>equidad</i>
5. Concepción de la Posición Original	
6. Concepción Política de la Persona	
7. Concepción de Justificación pública	
8. Concepción de Equilibrio Reflexivo	
9. Concepción de Consenso Traslapado	

En resumen, nuestra lista estándar tiene varias ventajas. La primera *idea del problema de la justicia política* muestra la conexión de las ideas fundamentales con el asunto de la necesidad y la posibilidad de la justicia; es decir, las circunstancias de la justicia que vimos en el capítulo primero. Esto es importante porque relaciona explícitamente las ideas fundamentales de una concepción de la justicia, con los hechos que hacen de la justicia un problema a resolver. A continuación podemos ver el cuerpo de ideas fundamentales que llamaremos *básicas*; es decir aquellas imprescindibles hasta para hacer una presentación económica o muy breve de la justicia como equidad. Aquellas sin las cuales no se puede comenzar a exponerla, es decir, *la idea rectora central*, la

concepción de la sociedad bien ordenada, la concepción de estructura básica y la concepción de la persona. Sin este paquete acotado no sería posible explicar o enunciar las principales propiedades de la justicia como equidad. Finalmente con las concepciones de *posición original y de equilibrio reflexivo*, nuestra lista conecta el paquete de ideas básicas, respectivamente con el asunto de la justificación y plausibilidad de una concepción de la justicia. Ello en conjunto tiene como fin servir para elaborar los distintos elementos y matices de la concepción de la justicia como equidad.

Nuestra *lista estándar de ideas fundamentales*, nos permite recuperar un orden de presentación que no es del todo ajeno a la *Reformulación* de la justicia como equidad. Ahora bien, a pesar de ser un tanto exógeno, nos permitirá de cualquier modo presentar nuestra conjetura de la implicatura. Mostrando como podría entenderse razonablemente la implicatura, creemos que podremos proseguir con mucha mayor soltura nuestra investigación.

3.2. [La conjetura de la Implicatura] Vamos a introducir pues la conjetura que nos ayude a clarificar el problema de explicar de qué manera y en qué medida las ideas fundamentales de la justicia como equidad se encuentran implícitas en la cultura política pública.

Nuestra conjetura interpretativa puede resumirse en los siguientes puntos.

- (i) No se supone que *todas* las ideas fundamentales de la justicia como equidad estén implícitas, de la misma manera, y en la misma medida, en la cultura política pública de una sociedad democrática. La implicatura de las ideas fundamentales

es un asunto gradual que va de lo simple e inmediato a lo complejo y mediato. Ese movimiento se efectúa a través de la filosofía política de la justicia como equidad.⁸

- (ii) Según el modo de insertarse en la cultura política pública, distinguimos las ideas fundamentales entre ideas fundamentales propiamente dichas o *inmediatas o simples* y concepciones o ideas fundamentales *mediatas o complejas*. Algunas ideas fundamentales se encuentran implícitas de manera directa en la cultura política pública, mientras que otras se derivan de aquellas porque son especificaciones particulares de sus elementos, por lo que encuentran implícitas de manera indirecta.
- (iii) Como resultado de (ii), las ideas fundamentales que se encuentran mediatamente implícitas en la cultura política pública, por ser especificaciones políticas de elementos de ideas fundamentales, se relacionaran de manera más directa con la justicia como equidad, (con su filosofía política) porque es la justicia como equidad la que ofrece la interpretación de las ideas fundamentales mediante esas especificaciones adicionales.
- (iv) Las anteriores distinciones entre ideas fundamentales, no pretenden ser exhaustivas sino graduales. Solamente nos sirven para hacer la siguiente división de tipos de ideas fundamentales. Según el modo en el que las ideas fundamentales se inserten en la cultura política pública y su modo de relacionarse con la justicia

⁸ Aquí cabe hacer una distinción útil. Podría establecerse alguna diferencia entre la filosofía política propiamente dicha, o en general, y la filosofía política de la justicia como equidad. La primera se referiría a la extensa tradición occidental del pensamiento filosófico-político. La segunda se referiría a la especificación e interpretación que la justicia como equidad hace de los elementos de la tradición democrática y liberal. Aunque no es una distinción que el propio Rawls haga explícitamente, nos parece que es una distinción que podría hacerse al observar los distintos modos en los que Rawls adopta la expresión. De cualquier modo no es una distinción que modifique en lo central el planteamiento. Hablaremos de la posición filosófica que adopta la justicia como equidad en el capítulo cuarto de esta tesis.

como equidad, dividimos a las ideas fundamentales en: *iniciales, afines, de presentación, de posibilidad y de estabilidad*. Las ideas iniciales son las que se pueden encontrar implicadas de modo inmediato en la cultura política pública y su principal característica es que son accesibles a cualquier ciudadano con entrenamiento cívico mínimo. Las ideas afines están a su vez implicadas en las ideas iniciales y son especificadas por la filosofía política. El resto de las ideas están implicadas y son especificadas recursivamente en el mismo orden sugerido arriba. Vamos a explicar y justificar en los siguientes apartados esta conjetura y la división que proponemos.

A continuación una tabla ilustrando nuestra conjetura.

Tipo de Idea Fundamental	Lista Estándar de Ideas Fundamentales
INICIALES	Idea del Problema de la Justicia Política
AFINES	Idea Rectora Central
	Concepción de Sociedad Bien Ordenada
	Concepción Política de la Persona
DE PRESENTACIÓN	Concepción de Estructura Básica
	Concepción de la Posición Original
DE POSIBILIDAD	Concepción de Equilibrio Reflexivo
	Concepción de Consenso Entrecruzado
DE ESTABILIDAD	Concepción de Justificación Pública. Dominio de la Razón política y Pública

Como puede verse en la tabla anterior el primer puesto lo ocupan las ideas iniciales. *Las ideas iniciales* serían aquellas que si se encuentran insertas de manera directa en la cultura política pública de los ciudadanos. Se trataría como hemos dicho de un conjunto de ideas pertenecientes a una tradición liberal y democrática que le permitiría a los

ciudadanos entender, cuando menos intuitivamente la necesidad de contar con alguna concepción de la justicia y la posibilidad de honrarla. Las llamamos iniciales porque, constituyen un punto de partida, por cuanto que parten de las circunstancias que hacen de la justicia un problema a resolver, con una solución posible. Nos hemos referido a estas ideas en el capítulo primero.

A partir de estas ideas iniciales es que se pueden especificar otras concepciones políticas. En particular las ideas afines constituyen especificaciones de las ideas iniciales que permiten entender qué tipo de concepción de la justicia es a la que se refieren las ideas iniciales. Por ello ocupan el segundo puesto y particularizan las concepciones de justicia, de sociedad y de persona, con el fin de acotar el universo de una concepción de la justicia que se relacione con las circunstancias de la justicia. Son llamadas afines por el propio Rawls⁹ porque trabajan juntas en la exposición de la naturaleza de una concepción de la justicia.

El tercer puesto lo ocupan las ideas de presentación. Ellas constituyen a su vez una especificación de las ideas afines tal que conducen, no a cualquier concepción de la justicia, sino solamente a la justicia como equidad. Se trata de las ideas mínimas necesarias para exponer aunque sea económicamente, la concepción de la justicia como equidad. Especifican tanto el objeto como la justificación de la concepción de la justicia como equidad. Eso quiere decir que son especificadas por la filosofía política en general, sino específicamente por la filosofía política propia de la justicia como equidad. Un modo de entender esto es pensar que su especificación ya no podría conducir a otra concepción de la justicia diferente, como por ejemplo una concepción intuicionista ni utilitarista. En

⁹ RAWLS, J., *Reformulación*, §2.

otras palabras su formulación constituye la presentación y formulación del cuerpo central de la familia de ideas de la justicia como equidad.

En cuarto y quinto lugar se encuentran las ideas de posibilidad y estabilidad. Ellas tratan de especificar aspectos particulares acerca de qué tan viable podría ser la aplicación sistemática de una concepción de la justicia como equidad.

A continuación vamos a explicar con mayor detalle algunos tipos de ideas fundamentales: las iniciales, afines y de presentación. La razón para dedicarnos solamente a estas ideas es que ellas bastan para una exposición económica de la justicia como equidad. Nuestro objetivo es simplemente mostrar cuando menos como funcionaría nuestra conjetura, si es que contáramos con los argumentos y elementos necesarios para apoyarla (3.3 y 3.4). Si todo va bien, entonces después podremos utilizar con mayor soltura el concepto de *cultura política pública* a sabiendas de que cuando menos hay una posibilidad razonable de que en efecto contenga implicadas las ideas fundamentales. Con esa relativa confianza veremos en el capítulo cuarto como se integra la cultura política pública al asunto de la justificación y los límites que esta inserción le impone a una concepción de la justicia (que es lo que en última instancia nos interesa). Las ideas de posibilidad y estabilidad forman parte de otro problema y otros límites que exceden los objetivos de esta tesis, y por ello los dejaremos en esta ocasión de lado; sin embargo idealmente nuestra conjetura debería poder extenderse también a ellas.

3.3 [Las Ideas Iniciales y la Cultura Política Pública] Vamos a tratar de explicar un poco más nuestra conjetura justificando de algún modo por qué el uso de este dispositivo o conjetura puede ser potencialmente atractivo. Cabe insistir en que, como dijimos, es un

elemento interpretativo, que nosotros proponemos en este capítulo, y que es en cierta medida externo al argumento rawlseano. A pesar del carácter externo de este dispositivo, cabe insistir también en que se trata solo de un instrumento interpretativo que, ni agrega ni sustrae, nada de la explicación que constituyen las ideas fundamentales, y que de todos modos hemos sustraído de entre las páginas de reformulación. Vamos a ver como funciona nuestra conjetura tratando de precisar primero las ideas iniciales.

Según nuestra conjetura, las ideas iniciales son aquellas que se encuentran de modo inmediato en la cultura política pública, de una manera tal que, son accesibles a los ciudadanos típicos mediante la instrucción cívica mínima. En realidad en este apartado, como podrá imaginarse recuperaremos mucho de lo dicho en el capítulo primero. Son como dijimos, aquellas que hacen inteligible cualquier concepción política de la justicia. Aunque hemos hablado con cierta amplitud de estas ideas en el capítulo primero, vamos a recuperar algunos planteamientos que hemos hecho ahí, pero ahora desde a perspectiva de las ideas fundamentales y de nuestra conjetura.

Podemos ejemplificar las ideas iniciales a partir de la formulación del problema de la justicia política. La razón es que podemos razonablemente suponer que, si las ideas iniciales hacen a una concepción de la justicia inteligible, debe ser porque hacen inteligible que la justicia sea en general un problema. Ahora bien, en ese caso, se trataría de una definición de la justicia política de carácter preliminar; es decir una definición que nos dice *para qué es* la justicia política en vez de precisar *qué es*. En otras palabras se trata de una definición que *nos da una idea* de la justicia política diciendo solamente que la justicia es aquello que responde a las circunstancias de la justicia. Es decir nos dice intuitivamente que necesitamos la justicia y que ella es posible si es que tenemos la

voluntad política para ponerla en marcha. Así, una idea de justicia política, como podrá recordarse, sería concebir la necesidad de contar con algún criterio que determine los términos equitativos de la cooperación social entre personas libres e iguales, racionales y razonables, que viven en una sociedad democrática y liberal, bajo las circunstancias de la justicia. Al mismo tiempo esta idea fundamental contendría la necesidad de honrar la concepción de la justicia.

En contraste, la justicia como equidad, con la concurrencia de otras ideas fundamentales derivadas e indirectas, se encargaría de precisar esa solución y ofrecer una definición desarrollada; es decir una concepción. Esta formulación *desarrollada* de una concepción de la justicia política *ya no* sería una idea fundamental, sino sería la interpretación que la justicia como equidad hace del problema de la justicia, mediante *todas* las ideas fundamentales. Expliquemos ahora la relación de las ideas iniciales, por un lado, con las circunstancias de la justicia, y por otro con el resto de las ideas fundamentales básicas.

Para explicar esto comenzaremos recordando que el problema de la justicia es resultado de la ocurrencia de las circunstancias de la justicia. Si esto es correcto, entonces la idea de justicia política debería relacionarse con las circunstancias de la justicia, en la medida en la que se intente ofrecer alguna solución plausible al problema que ellas generan. Así pues, si definimos el problema de la justicia como el de especificar los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos considerados como libres e iguales, racionales y razonables; entonces, definimos preliminarmente la idea de la justicia política, como *aquella que pretende ofrecer alguna solución a este problema, bajo las condiciones que lo ocasionan.*

La idea general es que una definición preliminar de una idea de la justicia política así como la nuestra arriba, se encuentre implícita, de manera inmediata, en la cultura política pública. Vamos a ejemplificar mediante nuestra conjetura, algún modo en el que sea razonable entender esta inserción directa. *A este nivel, el modo de ejemplificar como podría encontrarse insertas las ideas iniciales en la cultura política pública no puede ser más que una conjetura, porque, como hemos dicho, el modo en el que en la los distintos elementos se afectan mutuamente resultan inconmensurables para la filosofía política.*

(2.2) Al menos bajo alguna perspectiva,¹⁰ que las ideas iniciales estén implícitas *puede* significar cuando menos lo siguiente:

- (i) que los ciudadanos típicos, previo entrenamiento cívico, puedan entender, cuando menos intuitivamente, la *necesidad* de contar con una concepción de la justicia. Según esto, alternativamente también puede significar las siguientes dos cosas
- (ii) que si los ciudadanos entienden cuando menos intuitivamente esa necesidad, entonces también *entiendan que* tienen la capacidad de honrar una concepción de la justicia política si esta prueba ser aceptable; y
- (iii) que, si los ciudadanos entienden la necesidad de una concepción de la justicia que puedan honrar, entonces puedan entender, cuando menos intuitivamente los valores de la libertad, la igualdad, la equidad y la tolerancia (los valores de una sociedad democrática y liberal) en la medida en la que se encuentren

¹⁰ Mediante este ejemplo no pretendemos ofrecer una explicación general acerca de cómo funcionan psicológicamente los elementos de la cultura política pública relevantes para una concepción de la justicia de la justicia. Lo único que pretendemos es mostrar que es razonable pensar que sea cuando menos posible que las ideas fundamentales puedan estar insertas de algún modo en la cultura política pública, cuando menos en el caso que modela el ejemplo.

implícitos estos valores en la cultura política pública. Esto significa que pueden relacionar estos valores de las sociedades democráticas y liberales, con la necesidad de contar con una concepción de la justicia. Es bastante probable que la inserción directa de las ideas fundamentales iniciales no signifique más que esto. Expliquemos:

En el capítulo anterior, al momento de especular acerca de los posibles contenidos concretos de la cultura política pública, distinguimos cuando menos dos tipos generales de contenido. Uno de los contenidos podía encontrarse disperso entre los ciudadanos a modo de ciertas nociones básicas o de sentido común acerca de la justicia política. Ello garantizaba que la justicia como equidad no se separara del sentido común de la vida cotidiana (CAPITULO SEGUNDO, 2.1) y se convirtiera en una especulación meramente utópica. El otro de los contenidos podía localizarse en el debate profesional y teórico acerca de las cuestiones esenciales constitucionales.

De entre los dos tipos de contenidos, las ideas iniciales pueden ser justamente esas que, al localizarse intuitivamente en la cultura política pública de una sociedad democrática y liberal, permiten relacionar a una concepción política de la justicia, con el sentido común de la vida cotidiana; porque su contenido preliminar puede derivarse de las propias circunstancias de la justicia; es decir, de la necesidad y posibilidad de la justicia en condiciones favorables y de voluntad política. Naturalmente, el carácter inicial de estas ideas, *no agota en absoluto* lo que se pueda decir de las nociones de libertad, igualdad, equidad, y los valores democráticos y liberales que hagan inteligible la necesidad de una concepción de la justicia; solamente permiten relacionar las ideas

fundamentales de la justicia como equidad, con las circunstancias que hacen a la justicia posible y necesaria. Estas ideas y valores liberales y democráticos pueden ser ampliados e interpretados por las concepciones de ideas fundamentales menos intuitivas y inmediatas, que formen parte del otro tipo de contenido posible del debate profesional dentro de la filosofía política de la cultura política pública.

Más allá de las ideas iniciales, en adelante las ideas afines y de presentación comienzan a introducir paulatinamente la justicia como equidad, comenzando con la idea rectora central. Como hemos ya dicho, se trata de ideas que si bien están implicadas en las ideas afines, son empero especificadas por la filosofía política. Vamos a ver como es esto.

3.4. [Las ideas Afines] Como hemos dicho a partir de aquí, el resto de las ideas fundamentales, implícitas de modo mediato, son concepciones que especifican aspectos particulares de las ideas fundamentales, con el fin de explicar más bien cómo han de entenderse las demandas de libertad e igualdad que subyacen en las ideas fundamentales iniciales, en las condiciones estipuladas por las circunstancias de la justicia¹¹. Así pues, el resto de las ideas fundamentales se entienden mejor como formando el segundo tipo de contenidos posibles de la cultura política pública (CAPITULO SEGUNDO, 2.3) que integran la filosofía política, y con ello el debate más profesional acerca de las controversias constitucionales.

En adelante explicaremos el contenido de las ideas fundamentales que hemos llamado mediatas o complejas. Para ello, por un lado, trataremos de mostrar su relación con las inmediatas, mientras que por otro trataremos de mostrar cómo ellas estructuran la

¹¹ RAWLS, *Reformulación*, p.27.

concepción de la justicia como equidad. Para constreñirnos a la brevedad, en esta ocasión, nos centraremos en las ideas fundamentales que hemos llamado afines; mientras que las ideas de la justicia como equidad, de posibilidad y estabilidad, han sido mencionadas solamente. La razón de esta omisión, es que de momento pretendemos solamente mostrar la plausibilidad de la conjetura. Más tarde, en el CAPITULO CUARTO introduciremos las ideas de presentación, para abordar el problema de esta tesis acerca de la justificación y del límite de la justicia como equidad. Las ideas iniciales, afines y de presentación, como hemos dicho, suelen bastar para hacer una presentación breve de la concepción de la justicia como equidad. Por su parte las ideas de posibilidad y de estabilidad pretenden mostrar la plausibilidad de la concepción política en el mundo social, y las dejaremos de lado por rebasar de otros límites de la justicia como equidad que rebasan los alcances de esta tesis. Sin embargo habría que insistir en que idealmente, si la conjetura interpretativa fuera correcta, debería poder extenderse también al resto de las ideas.

Así pues, en primer lugar explicaremos la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social. Explicaremos su relación con las ideas iniciales y explicaremos por qué constituye la idea rectora central de la justicia como equidad. También explicaremos por qué es necesario presentar la idea rectora central justo con dos ideas afines adicionales. En segundo lugar explicaremos la relación de las ideas de presentación con las ideas afines. La idea es mostrar que la justicia como equidad constituye una concepción política de la justicia que trata, de ofrecer algún basamento moral y filosófico del cómo las instituciones deben entender las demandas de libertad e

igualdad, ello mediante ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública.¹²
 Con este fin, seguiremos muy de cerca la exposición rawlseana en *Reformulación*.

La idea de la *sociedad como sistema equitativo de cooperación social*, es una idea fundamental, porque especifica qué tipo de concepción de sociedad es aquella en la que pueden darse las circunstancias de la justicia, y con ello el problema de la justicia política. En otras palabras, especifica cómo es que una idea de la justicia política, entiende a la sociedad en su conjunto. Según Rawls, tres rasgos esenciales.¹³

- a) La cooperación social es más que la mera actividad coordinada. En la mera coordinación social los términos de la participación están determinados por una autoridad central; mientras que la cooperación social precisa que los términos de la cooperación social sean públicamente reconocidos y aceptables entre personas libres e iguales.
- b) Que la sociedad sea un sistema equitativo significa que los términos de la cooperación son razonablemente aceptables por las personas que participan de la cooperación, bajo condiciones de mutualidad y reciprocidad.
- c) La idea misma de cooperación sólo puede entenderse mediante cierta concepción, cuando menos restringida, de racionalidad. Las personas que cooperan lo hacen bajo la idea de cierta ventaja racional.

La idea de la sociedad como sistema equitativo de cooperación social se relaciona con las circunstancias de la justicia a través del planteamiento mismo del problema de la justicia política (ideas iniciales) y con ello a las circunstancias de la justicia. Veamos como sucede esto a partir de cada uno de los rasgos. Para ello recurriremos a los principios y nociones comunes que ya hemos presentado en los dos capítulos anteriores.

El rasgo (a) en el párrafo superior, distingue la cooperación social de la mera coordinación social. La razón de esta distinción está en primer lugar en las ideas iniciales, pero también en las circunstancias de la justicia (1.1). Recordemos que, según las ideas

¹² RAWLS, J., *Reformulación*, p. 27.

¹³ *Ibid*, p. 29.

iniciales, buscamos especificar los términos más equitativos de la cooperación social entre ciudadanos libres, iguales, racionales y razonables (1.3). En última instancia la razón de que busquemos los términos equitativos de la cooperación, y no la coordinación social más provechosa o eficiente, deriva de las circunstancias de la justicia. Como se recordará, según las circunstancias de la justicia, entre individuos que han de ser tomados como libres e iguales, en condiciones de escasez moderada y de pluralismo razonable, la cooperación social es necesaria. Como vimos en el CAPÍTULO PRIMERO de esta tesis, el caso de no tomar a los individuos como libres e iguales queda fuera de las condiciones de la justicia, y por ende del problema de la justicia en las ideas iniciales. Por ello, como se recordará, el problema de la justicia es distributivo y no meramente asignativo (1.2). Esto quiere decir que la sociedad no es un sistema de coordinación sino de cooperación.

El rasgo (b) explica cómo es que ha de entenderse el concepto de equidad con respecto de la sociedad. De nuevo se trata de una precisión derivada de las circunstancias de la justicia y del problema de la justicia política. La razón es que en virtud de las circunstancias de la justicia, como hemos visto, el problema de la justicia es distributivo y se refiere a un sistema de cooperación (no es asignativo) (1.2). Como en estas condiciones los individuos se toman como libres e iguales, no es suficiente definir los términos de la cooperación, sino que estos han de ser aceptables razonablemente por las personas que cooperan. En caso contrario se trataría de la imposición autoritaria de principios asignativos, que tomarían a la sociedad, no como un sistema de cooperación, sino como un sistema de coordinación.

El rasgo (c) especifica los rasgos de las personas que son necesarios par poder concebir a la sociedad como un sistema de cooperación equitativo. En cierto sentido es

un rasgo que es consecuencia de los dos primeros. La razón es que apunta a lo que quiere decir intuitivamente que las personas sean tomadas como libres e iguales dentro de una sociedad como la hemos caracterizado. Simétricamente, las personas participan en la cooperación de manera libre, porque mediante ella persiguen racionalmente y razonablemente su propio bien. Es un rasgo importante porque nos lleva a la siguiente idea afin, que es la concepción política de la persona de la que hablaremos más tarde. Sin entrar en la concepción política de la persona, este rasgo incluye dos ideas complementarias que caracterizan a los sujetos cooperadores, a saber, *lo racional* y *lo razonable*. Son ideas complementarias, porque nos permiten entender la reciprocidad y mutualidad que hacen de la cooperación ventajosa y posible. Las personas racionales son aquellas capaces de concebir su propio bien y los medios necesarios para perseguirlo; pero las personas son razonables cuando, además de perseguir su propio bien, están en la disposición de proponer, aceptar y/o honrar una concepción de la justicia que sea aceptable porque especifica los términos equitativos de la cooperación.¹⁴ Esto quiere decir incluso, que entienden, que aceptar una concepción de la justicia que muestre ser equitativa, significa inclusive, en ocasiones tener que honrarla aún a expensas de algunos de nuestros intereses. Como puede verse hasta aquí permanecemos en nociones más o menos intuitivas de lo que significa vivir en sociedad, pues no es demasiado sofisticado el saber que en ocasiones para actuar correctamente y honrar una concepción de la justicia que sabemos que necesitamos, tenemos que poner entre paréntesis alguno de nuestros fines.

La concepción de la justicia como un sistema de cooperación social funge el rol de la idea rectora central porque, podríamos decir que es la más fundamental de las ideas

¹⁴ RAWLS, *Reformulación*, pp. 31, 44.

fundamentales. Es tan fundamentalísima principalmente por dos razones.¹⁵ Primero porque permite relacionar entre sí las circunstancias de la justicia y el problema de la justicia política, especificando los rasgos intuitivos de la sociedad y de las personas que cooperan. En segundo lugar, porque nos permite relacionar el resto de las ideas fundamentales o concepciones, con el problema de la justicia y las circunstancias que lo propician. Podemos ver esta capacidad de asociación de ideas de la idea rectora central, de manera directa con las otras dos ideas afines; a saber, la concepción política de la persona y la concepción de sociedad bien ordenada. Estas ideas surgen al contrastar la idea rectora central con el problema de la justicia política. Son ideas que cubren los espacios teóricos necesarios entre ambas ideas, con el fin de mostrar continuidad entre el problema que se intenta resolver y la dirección en la que podría encontrarse la solución. Si el fin práctico de la justicia como equidad es definir los términos equitativos de la cooperación social en una sociedad definida como un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres, iguales, razonables y racionales, en la que debe haber (porque sea posible y necesaria) alguna concepción de la justicia, entonces es necesario caracterizar con más detalle ambos términos de la definición de sociedad; es decir, explicar como ha de entender una concepción política de la justicia un ‘sistema equitativo de cooperación’ y ‘personas libres, iguales, razonables y racionales’. Esto quiere decir que para hacer inteligible a la idea rectora central, hace falta elaborar concepciones que especifiquen los dos términos de los que está conformada. La justicia como equidad hace esto mediante la concepción política de la persona y la concepción de sociedad bien ordenada.

¹⁵ *Ibid.* p. 28

La concepción de la sociedad bien ordenada es una idealización que cumple un papel teórico. Este papel consiste en una especificación necesaria de la idea rectora central que muestra con mayor claridad la relación de la sociedad con el problema de la justicia.¹⁶ La razón es que, pensar en una sociedad bien ordenada, aunque sea de manera idealizada, permite conjeturar de qué manera puede incidir una concepción de la justicia, en un mundo social posible. Mediante esta idealización se introduce el problema de la plausibilidad de una concepción de la justicia. Imaginar cómo sería la sociedad si estuviera ordenada, de este modo idealizado, permite pensar en cuán plausible sería adoptar esa concepción. También podría decirse que permite modelar específicamente las propiedades que tendría una sociedad normada por esa concepción de la justicia. Sin esa idealización quizás no podría saberse que propiedades son determinadas por la concepción de la justicia y cuales no. Naturalmente el modelar esa plausibilidad mediante ese mundo social posible, es un criterio importante para comparar distintas concepciones de la justicia. Es por eso que según Rawls, el que la sociedad esté bien ordenada, debe significar principalmente tres cosas¹⁷:

- (i) *Mutualidad y reciprocidad estricta.* La concepción de la justicia que ordena esta sociedad es, a tal punto pública que, cada cual acepta y sabe que los demás aceptan la misma concepción de la justicia. *Además, este conocimiento es reconocido mutuamente: es decir, la gente sabe todo lo que sabría si su aceptación de dichos principios fuera cosa de acuerdo público.*¹⁸
- (ii) *Regulación Efectiva.* Es públicamente reconocido que la sociedad está conformada verdaderamente según esos principios públicamente reconocidos de la justicia.
- (iii) *Sentido efectivo de la justicia.* Se sabe que normalmente los ciudadanos cuentan con un sentido tal que les permite entender y aplicar los principios públicamente reconocidos de la justicia.

¹⁶ *Ibid.* p. 32

¹⁷ *Ibid.* pp. 31-32.

¹⁸ *Ibidem.*

Estas exigencias para considerar a una sociedad, como bien ordenada, permiten conjeturar cómo sería una sociedad posible si se cumplieran públicamente los principios de justicia que se eligen. Sin este modelo de mundo posible, sería difícil comparar distintas concepciones de justicia, porque en el modelo no se sabría a ciencia cierta cuáles aspectos provienen de las deficiencias en la aplicación y cuales son resultados genuinos de su aplicación adecuada.

Por su parte, la concepción política de las personas cumple también un papel teórico de carácter normativo que resulta afín a la idea rectora central y a la idealización de la concepción de sociedad como bien ordenada. Se trata de especificar de manera particular la concepción de ciudadanos a los que se referiría la idea rectora central y la concepción de la sociedad bien ordenada. Naturalmente si la concepción de la persona ha de ser afín a estas dos ideas fundamentales, ha de ser una concepción exclusivamente política. Esto quiere decir que la concepción de la persona no es equivalente a concepciones humanas de carácter biológico, psicológico o metafísico (aunque no se excluye que pueda ser compatible con ellas).

La concepción política de la persona se limitaría en consecuencia a especificar qué significa que las personas que cooperan en la sociedad sean libres, iguales, racionales y razonables. Rawls explica esta concepción mediante dos atributos o facultades morales y una concepción breve de las facultades racionales y de juicio.¹⁹ La primera facultad moral es la capacidad de tener un sentido de la justicia, es decir la disposición moral de la persona de entender, aplicar, y obrar según los principios de justicia que definen los términos de la cooperación social. La segunda facultad moral es la de poseer una concepción del bien. Esto quiere decir la capacidad de poseer, revisar, y perseguir

¹⁹ *Ibid*, p. 43

racionalmente alguna concepción del bien. Tener una concepción del bien significa concebir una familia más o menos ordenada de fines y objetivos últimos acerca de lo que hace de la propia vida algo valioso. La concepción breve de las facultades racionales tampoco pretende insertar una concepción de la persona desde la psicología o la filosofía de la mente. Antes bien recurre al modo tradicional de describir las facultades de razón, inferencia, juicio, memoria, inteligencia; es decir aquellas facultades que permiten en general siquiera que podamos concebir fines, compararlos, jerarquizarlos, evaluarlos, etc.

Las facultades morales y de juicio nos permiten entonces especificar qué es lo que significa que las personas sean sujetos cooperadores; es decir, qué facultades y elementos de su personalidad moral son relevantes para concebir una concepción política de la justicia; y con ello poder ofrecer una interpretación de lo que signifique que una persona sea libre e igual en sentido político. Según estas facultades, que las personas se conciban como iguales puede significar que todos son poseedores, cuando menos en grado mínimo esencial de las facultades morales y de juicio necesarias para participar en la cooperación social.²⁰

Que las personas se conciban como libres según los poderes de las personas, puede significar dos cosas. En primer lugar quiere decir que son capaces de concebir por sí mismo alguna concepción del bien. Esto incluye una gran cantidad de aspectos en la vida cotidiana, más o menos cambiantes o duraderos, acerca de nuestras convicciones políticas, planes de vida, proyectos personales, concepciones morales, religiosas y/o filosóficas; etc. Todos estos aspectos definen lo que Rawls llama la identidad moral y la forma y estilo de vida de una persona. En segundo lugar, y quizás como consecuencia del significado de la igualdad y del anterior significado de la libertad, quiere decir que las

²⁰ *Ibid*, pp. 44-45

personas se ven a sí mismas, y por sí mismas, como fuente de demandas válidas. Esto quiere decir que piensan que las concepciones del bien que conforman su identidad moral y su modo de vida son dignas de ser tenidas en cuenta y respetadas en el mundo social; y que de lo contrario tienen derecho a exigir a sus instituciones que promuevan sus concepciones del bien tanto como las de cualquier otro.

Así pues, puede verse cómo, de elementos y nociones comunes acerca del problema de la justicia, hemos identificado ideas fundamentales que pueden encontrarse intuitivamente en la cultura política pública. Al mismo tiempo hemos mostrado como de estas ideas fundamentales directamente insertas, pueden derivarse otras ideas fundamentales, en la medida en la que se especifiquen elementos particulares de estas ideas, con el fin de obtener concepciones que nos ayuden a configurar una concepción política de la justicia. En el capítulo siguiente presentaremos la concepción de la justicia como equidad y abordaremos el problema de esta tesis.

CAPITULO CUATRO

Una concepción Política de la Justicia

A través de esta tesis hemos perseguido el objetivo de aclarar si, al plantear la justicia como equidad, reformulándola en una concepción política de la justicia, Rawls está abandonando decididamente la pretensión de presentar una teoría filosófica de la justicia. Sobre todo nuestro interés ha sido abundar en cuáles podrían ser las consecuencias teóricas de esta renuncia si la tomamos en serio. Llamémosle a partir de ahora *la renuncia* a esta tesis acerca de la supuesta contracción de la justicia como equidad desde una *Teoría de la Justicia* hasta sólo una *concepción política de la justicia*. Para aclarar esta cuestión y decidir si la tesis de la *renuncia* es razonable, a lo largo de este trabajo, hemos dividido nuestra tarea en cuatro etapas principales: *En primer lugar* la de mostrar cómo entiende Rawls en general el problema de la justicia (CAPITULO PRIMERO); *en segundo lugar*, la de explicar los fundamentos públicos de una concepción de la justicia explorando la concepción de cultura política pública (CAPITULO SEGUNDO), y *en tercer lugar*, la de explicar las ideas fundamentales de una concepción política de la justicia (CAPITULO TERCERO). Es decir, hemos dispuesto los elementos necesarios para explicar en qué consiste una concepción política de la justicia, exponiendo en el capítulo primero, el problema de la justicia en general, en el capítulo segundo, los fundamentos de una concepción política de la justicia, y en el capítulo tercero, la familia de ideas mediante la cual esta elaborada la concepción. Ahora resta mostrar la relación de esos tres tipos de elementos.

La tarea que resta es la que ahora nos ocupa, y es la de explicar qué quiere decir que una concepción de la justicia sea más bien *política*. La razón de dejar esta tarea para el final es que para abordarla con propiedad, era necesaria la introducción de la familia de ideas que en *Reformulación*, determinan a la concepción de Rawls, como una concepción política a la justicia. En este punto entonces, definido el problema de la

justicia política, explicada la cultura política pública relativa a una concepción de la justicia, e introducidas las ideas fundamentales de una concepción de la justicia, insertas en la cultura política pública, estamos ya en condiciones de explicar, mediante sus elementos constitutivos, en qué consiste una concepción política de la justicia y las consecuencias de este cambio.

Nuestra conjetura de trabajo en este apartado, parte de la idea de que, probablemente, desde su primera formulación a finales de los cincuentas¹, la justicia como equidad ha ido sufriendo una paulatina pero constante contracción teórica. La idea general es que Rawls ha ido *desmontando* de la justicia como equidad, a lo largo de los años, distintas perspectivas teóricas y aristas conceptuales. Por ejemplo en el mencionado artículo de 1958, Rawls vacila entre vincular el procedimiento de la posición original a la *teoría de juegos*, muy en boga en la época. En aquel entonces Rawls aclaraba que si la posición original se formulase como un *juego supremo*, la estructura formal tendría que interpretarse de una manera especial tal, que permitiera el manejo adecuado de los elementos morales imprescindibles de la posición original. En contraste, en la exposición de *Teoría*, la teoría de juegos queda definitivamente desterrada de los límites de la justicia como equidad, pero queda sugerida en cambio la posibilidad de extender el planteamiento de *Teoría*, no solo a la justicia, sino a la moral en forma de la *virtud como equidad*; pretensión que queda del todo abandonada desde los artículos anteriores al *Liberalismo Político*, hasta *Reformulación* misma. Otro ejemplo de esta constante contracción teórica, es la relación que la justicia como equidad ha ido sostenido con la filosofía moral kantiana. Mientras en *Teoría* Rawls parecía inclinarse por las pretensiones universalistas kantianas, en *Liberalismo Político*, en cambio emprende un definitivo distanciamiento limitando su influencia en la justicia

¹ Me refiero al artículo "Justice as Fairness" publicado originalmente en *The Philosophical Review*, Vol. LXVII, No. 2, Abril de 1958. Este artículo fue publicado en castellano por los *Cuadernos de Crítica*, IIF, UNAM, No. 32.

como equidad, solamente al método constructivista, como un método general de apreciación moral.

Sin embargo, aunque la idea de la contracción sugerida en el párrafo anterior sea extraordinariamente atractiva e interesante, en esta tesis no la vamos a desarrollar porque nos distraería de nuestro objetivo principal. Nos contentamos simplemente con sugerirla y ejemplificarla con el fin de tomar para nuestros fines una versión mucho más acotada y modesta de ella. La razón es que para efectos de nuestro argumento, nos basta solamente el contraste entre la formulación de una concepción de la justicia y sus límites en *Teoría y Reformulación*. Específicamente nos bastará con hacer un contraste entre los elementos de *Teoría* recuperados por *Reformulación*, (que abordamos en el CAPITULO PRIMERO), y la explicación que logremos articular en este capítulo de una concepción política de la justicia. En otras palabras, para los fines de esta tesis, desde su perspectiva analítica, sería suficiente contrastar la interpretación de los límites de una concepción política de la justicia, con el conjunto de sociedades que cumplan con la cláusula de las circunstancias de la justicia y la voluntad política. Si el planteamiento de Rawls es todavía una postura filosófica, el objeto de una concepción política de la justicia, debería coincidir con el conjunto de sociedades que cumplan con la cláusula de las circunstancias. Idealmente si la tesis de la renuncia es correcta, debería poder extenderse al resto del planteamiento rawlseano.

La tesis que queremos defender en este capítulo, y que está relacionada con la idea del párrafo anterior, es la de la *renuncia*, es decir que la contracción de la justicia como equidad ha terminado por configurar a la justicia como equidad al modo de una concepción política de la justicia y que razonablemente eso puede significar abandonar la pretensión presente o futura de elaborar una postura filosófica de la justicia como equidad. A continuación hace falta interpretar qué consecuencias tiene esa renuncia.

Creemos que esta renuncia puede tener consecuencias en el planteamiento total de la justicia como equidad cuando menos en tres niveles distintos pero relacionados entre sí.

El primero de estos niveles tiene que ver con el objetivo de la justicia como equidad, el segundo con su objeto y el tercero con su justificación. Resumiendo, el objetivo de este capítulo es en primer lugar decidir de alguna manera si definir una concepción como política equivale a renunciar a una teoría o postura filosófica de la justicia como equidad y las consecuencias de esta renuncia. Para ello, como paso previo, explicaremos en el primer apartado (4.1) las ideas fundamentales de presentación que son aquellas que especifican la concepción de la justicia específicamente como equidad, y que no introducimos en el capítulo anterior. Después explicaremos inmediatamente (4.2), en qué consiste una concepción política de la justicia en contraste con una postura general y universal de la justicia. A continuación (4.3) trataremos de exponer las consecuencias de esta renuncia en los tres niveles mencionados en el párrafo anterior, con el fin de evaluar las consecuencias de acotar a lo político la concepción.

Finalmente (4.4) haremos un balance de los alcances de una concepción política de la justicia a la luz de las consecuencias que tiene adoptar esas determinaciones. Trataremos de argumentar que, aún a pesar de los recortes teóricos, una concepción política de la justicia sigue siendo un objeto de estudio filosófico. La razón de defender este punto de vista de una concepción política es que hay una objeción razonable contra él. La objeción es que podría ser razonable pensar que, si el conjunto de objetos a los que es aplicable la concepción política de la justicia se acota demasiado, tal vez deje de ser relevante para los casos más interesantes en circunstancias de la justicia, por lo que podría dejar de ser filosóficamente interesante; o en otras palabras, si el ámbito de funcionalidad de esta concepción se hace demasiado estrecho, a tal punto que sea relevante para apenas algunos casos en los que la justicia es posible y necesaria,

entonces quizás deje de ser una concepción que sea preciso estudiar filosóficamente; si es que en filosofía algo importa la generalidad y la universalidad. Vamos a tratar de mostrar que este no es el caso y que una concepción política de la justicia sigue siendo un asunto filosófico.

Nuestra tercera tarea a este respecto, se refiere a la tesis con la que deseamos concluir este trabajo: Tras haber definido la justicia como equidad como una concepción política de la justicia que está articulada filosóficamente, trataremos de averiguar si así planteada, la justicia como equidad resulta adecuada para todos los casos de la justicia; es decir todos los casos de sociedades democráticas y liberales que sufren las circunstancias de la justicia. En otras palabras, trataremos de explicar a quiénes va dirigida y por quiénes sería aceptable. Para ello utilizaremos nuestras conclusiones de lo expuesto en el capítulo primero y el segundo acerca del rol de la cultura política pública. Como se recordará, en el capítulo segundo, explicamos como, mucho del peso de la justificación descansa en el tipo de cultura política pública que tengan los ciudadanos. Trataremos de examinar los alcances de una concepción política de la justicia como equidad si la justificación depende de tal manera de un tipo particular de cultura política pública. En este caso, como explicaremos, quizás la justicia como equidad *no sea* una concepción política de la justicia adecuada para un subconjunto amplio de sociedades liberales y democráticas en circunstancias de la justicia.

Finalmente, a modo conclusión, si es cierto que podemos pensar un caso de alguna sociedad democrática y liberal en circunstancias de la justicia para la cual la justicia como equidad no sea adecuada; trataremos de ofrecer una justificación del por qué no deja de ser filosóficamente interesante aún dado este caso.

4.1. [Las Ideas de Presentación] El objetivo de este apartado es continuar con la conjetura interpretativa acerca de la inserción de las ideas fundamentales, presentada en el capítulo anterior, pero introduciendo esta vez las *ideas de presentación* que sirven directamente para la articulación de una concepción de la justicia en general y de la justicia como equidad en particular, esto con el fin de explicar las características de una concepción política de la justicia. La razón es que es necesario presentar la justicia como equidad, mediante estas ideas, para poder explicar en el siguiente apartado nuestra idea de *la renuncia*, es decir, la contracción de la justicia como equidad desde una teoría de la justicia, hasta tan sólo una concepción política de la justicia. Será hasta el próximo apartado donde contrastaremos las características de una concepción política de la justicia con la definición y propiedades del problema general de la justicia que presentamos en el CAPITULO PRIMERO.

Pero antes de comenzar con las ideas de presentación, conviene que retomemos, aunque sea muy brevemente, la exposición de las ideas fundamentales efectuada en el capítulo anterior. Como podrá recordarse, en el CAPITULO TERCERO hemos introducido una conjetura interpretativa que proponía un modo de entender aquella extraña afirmación de que las ideas fundamentales de la justicia como equidad se encuentran *implícitas* en la cultura política pública de los ciudadanos. Se trataba solamente de sugerir una conjetura que mostrara en qué dirección podría encontrarse una interpretación razonable de este punto, aunque no pretendimos que fuera nada más que una conjetura.

Ante las diversas dificultades que analizamos acerca de las posibilidades de interpretar esta supuesta *inserción*, la conjetura que introducimos consistía en considerar que no todas las ideas fundamentales se encontraban implícitas *de la misma manera* en la cultura política pública. Vamos a retomar esta conjetura a continuación con el fin de

introducir propiamente las ideas de presentación y con ello la *justicia como equidad* tal cual. Ello nos permitirá contar con los elementos necesarios para poder explicar después, qué es exactamente una concepción política de la justicia.

Como vimos con anterioridad (CAPITULO TERCERO), según el modo más o menos directo o indirecto de encontrarse implícitas, dividimos las ideas fundamentales en ideas iniciales, afines, de presentación, de posibilidad y de estabilidad. Basamos esta conjetura interpretativa en la distinción que hace el propio Rawls entre ideas y concepciones. Recuérdese que las concepciones son especificaciones o interpretaciones que se hacen de ciertas ideas. Esta distinción que hace el propio Rawls es muy importante, porque en ella se basa nuestra conjetura. Aplicando esa distinción a nuestra conjetura tenemos que existen ciertas ideas presentes intuitivamente en una cultura política pública, que luego son interpretadas de un modo específico por una teoría de la justicia o por una concepción de la justicia. El orden que sugiere nuestra conjetura, es solamente un orden en el que podría exponerse la concepción de la justicia como equidad, partiendo de las ideas fundamentales intuitivas, hasta las concepciones más indirectamente derivadas de estas ideas. Cabe insistir en que NO pretende ser más que eso.

De esta manera, las ideas iniciales fueron las que propiamente se hallaban insertas en la cultura política pública de modo directo porque se trataba meramente del conjunto de ideas intuitivas, accesibles a todo ciudadano previa instrucción cívica, que hacen inteligible el problema de la justicia y cualquier concepción razonable de justicia que se pueda tener. Como vimos, ejemplos de ideas iniciales serían quizás todas aquellas que se relacionen con la comprensión de la idea del problema de la justicia política, por ejemplo, la noción de equidad, las nociones de libertad e igualdad, la noción de escasez, la noción de beneficio racional, la noción de tolerancia; etc. La importancia de este tipo

de ideas radicaba en que los ciudadanos que posean una cultura política pública semejante estarían en condiciones de entender cuando menos intuitivamente *la necesidad* de contar con alguna concepción de la justicia; así como tendrían la capacidad de honrar aquella concepción de la justicia que les resultara aceptable. Como quizás pueda adivinarse, la relación de las ideas iniciales con los ciudadanos ha de ser especificada más tarde con una concepción de ellos. Ya veremos la concepción política de los ciudadanos; pero antes recordemos otras ideas afines.

Cómo vimos también, a partir de aquí, las siguientes ideas fundamentales de la justicia, son ya concepciones derivadas, de manera más o menos sofisticada, de estas ideas iniciales. Su función es especificar aspectos fundamentales de estas ideas que sirvan para la formulación y justificación de una concepción de la justicia. La filosofía política *de la justicia como equidad*, como lo vimos en el CAPITULO PRIMERO, es la encargada de ir modelando estas concepciones a modo de mostrar una interpretación de cómo han de entenderse las demandas de libertad e igualdad, y el conjunto de nociones que están incluidas en la idea inicial, al interior de una sociedad. En particular, como vimos, las ideas que llamamos afines, especifican tres aspectos importantes que hacen inteligible, ya no solo el problema de la justicia en general, sino, dando un paso adelante, la concepción de la justicia para una sociedad democrática y liberal. Las llamamos *afines* junto con Rawls, porque su contenido es interdependiente unas con respecto de las otras. Recordemos esta interdependencia que vimos en el CAPITULO TERCERO.

El primero de los aspectos que especificaban estas ideas afines era el tipo de sociedad mencionado en la idea inicial. Se trata de *la idea rectora central* y especificaba la noción de sociedad de la idea inicial, como aquella en la que una concepción política de la justicia sería posible y necesaria. Los siguientes dos aspectos que especificaban las

ideas afines eran en realidad especificaciones directas de la idea rectora central y por ello indirectamente de la idea inicial. El primero especificaba una cláusula teórica que modelaba la sociedad de la que hablaba la idea rectora, y el otro especificaba las propiedades que teóricamente deberían tener los ciudadanos de los que hablaba la idea rectora.

La segunda de estas especificaciones de la idea rectora central se llamaba *La concepción de sociedad bien ordenada* y establecía una cláusula teórica que permite ver con mayor claridad de que manera puede funcionar una concepción de justicia en un mundo social posible. La tercera de estas especificaciones de la idea rectora central modelaba el tipo de ciudadano que elegiría principios de justicia y que viviría en la sociedad tal y como se define con las otras ideas afines. En este sentido, esta concepción especificaba qué características de la persona que coopera en una sociedad bien ordenada, son relevantes para una concepción de la justicia, con el fin de modelar de este modo, los ciudadanos, para los cuales alguna concepción de la justicia sería justificable; es decir los ciudadanos que estarían plenamente capacitados como individuos cooperadores, para elegir alguna concepción de la justicia.

Ahora bien, establecidas estas tres especificaciones acerca de la sociedad y los ciudadanos, mediante las ideas fundamentales afines que presentamos en el capítulo anterior, es ya posible que introduzcamos a continuación, la justicia como equidad en particular, ya sea en su formulación estándar en *Teoría* o su reformulación, si es que son distintas (como lo veremos más tarde). Ese es el papel de las ideas fundamentales de presentación. Estas ideas especifican las ideas afines, haciendo una interpretación de ellas que conduce precisamente a la justicia como equidad (es decir las ideas afines que especificaban aspectos de la idea rectora central).

La primera concepción se enlaza con la concepción de sociedad bien ordenada, especificando qué parte de la sociedad sería *el objeto* de una concepción de la justicia. En particular especifica de qué manera podríamos entender que la concepción de la justicia se refiera a una sociedad bien ordenada. Esta concepción que especifica el objeto de la justicia como equidad, en una sociedad bien ordenada, la llama Rawls la *concepción de estructura básica de la sociedad*.

La estructura básica de la sociedad es el objeto de la justicia como equidad porque, como vimos en el capítulo primero, el problema de la justicia en las circunstancias de la justicia es de naturaleza eminentemente distributiva, porque la sociedad se concibe como un sistema de cooperación social entre libres e iguales. De esta manera, esta concepción especifica el modo en el que una sociedad puede ser un sistema de cooperación social bien ordenado como el que estipulan juntas, tanto la idea rectora central, como la concepción de sociedad bien ordenada. El modo en que esto es posible, es contando con una concepción de la justicia que determine precisamente la parte de la sociedad encargada de definir la distribución de las cargas y los beneficios de la cooperación. Esto significa que la cooperación social ordenada entre libres e iguales es posible solo mediante un conjunto de instituciones políticas, sociales y económicas que encajen unas con las otras de manera tal que distribuyan legítimamente derechos y deberes básicos, así como la división de los beneficios y las ventajas de la cooperación entre los ciudadanos que cooperaron. Es el objeto de una concepción de la justicia porque constituye el marco social que en un sentido político, hace posible toda actividad de los individuos, porque en ella se establecen legítimamente los términos en los que cooperan y reciben los beneficios relativos a ello, de manera que los individuos puedan efectuar sus actividades legales y permitidas, sin detrimento de su percepción recíproca como libres e iguales; es decir constituye lo que Rawls llama el trasfondo institucional

de justicia local necesario para que sea posible la actividad de los individuos, y para que sea posible la elección y aplicación de una concepción de la justicia.

Ejemplos de estas instituciones son la constitución política, las formas reconocidas de propiedad, el mercado, la familia; etc. Una concepción de la justicia se relaciona indirectamente con los individuos y las asociaciones, porque las reglas y leyes mediante las que se rigen, tienen que ser acordes con los principios de justicia de las principales instituciones.

Rawls menciona dos ejemplos de este tipo de relación entre principios de justicia, instituciones básicas e individuos. Existe por ejemplo la libertad de conciencia que permite a los individuos tener razonablemente cualquier credo religioso. Una iglesia puede excomulgar a sus fieles por diversas razones según sus propios criterios; sin embargo no pueden quemarlos en una hoguera. El otro ejemplo se refiere a que las universidades pueden discriminar académicamente a los estudiantes, calificarlos según sus criterios y hasta expulsarlos; pero no pueden discriminarlos con base en la preferencia sexual o el color de su piel.²

La siguiente idea de presentación es *la idea de la posición original*. Se trata de una especificación directa de la concepción política de la persona y por ello indirectamente de la idea rectora central. Si una concepción de la justicia ha de ser congruente con la concepción política de la persona; entonces ha de considerar a las personas según sus atributos morales y de juicio, como libres e iguales. La concepción de la posición original ofrece una interpretación de cómo una concepción de la justicia puede ser congruente con este principio; y para ello recurre a la vieja teoría del contrato social. Si, como vimos párrafos más arriba, la idea rectora central habla de la sociedad como un sistema de cooperación social entre ciudadanos y la concepción política de la persona

² Cf. RAWLS, J., *Reformulación*, pp. 31-33

especifica la concepción de ciudadanía; la idea de la posición original específica, desde la concepción política de la persona, la concepción de elección de principios de justicia de esos ciudadanos según sus poderes morales. Es decir, tradicionalmente, como lo enuncian las distintas versiones del argumento del contrato social, un modo de mostrar que una concepción de la justicia es aceptable para los ciudadanos (siendo congruentes en este caso con la concepción política de la persona) es mostrar que estos ciudadanos elegirían esa concepción de la justicia. Vamos a explicar a continuación en qué sentido la concepción de posición original es una especificación de la concepción política de la persona.

Esta especificación responde al problema del *cómo* definir los términos equitativos de la cooperación social planteada en las ideas iniciales, siempre y cuando estén dadas las circunstancias de la justicia y haya voluntad política; pero sin vulnerar la calidad de libres e iguales de los individuos (es decir sin incurrir en el hecho de la opresión, como la imposición por parte del estado de una concepción comprensiva de la justicia). La respuesta que se le da a este problema, entonces, ha de ser consecuente, por un lado con las demandas de libertad, de igualdad y de tolerancia a las distintas concepciones de buena vida de los ciudadanos; y por otro con la demanda de contar con una concepción de la justicia que resulte razonablemente legítima y aceptable para todos o casi todos. Esto quiere decir que no bastaría con elegir alguna concepción de la justicia potencialmente atractiva para muchos, proveniente por ejemplo de algún texto religioso con una mayoría de fieles o de alguna doctrina moral generalizada, porque entonces sería intolerante con las ideas acerca de la buena vida de muchos ciudadanos³; y además

³ Una observación interesante es que el planteamiento podría extenderse a personas aunque estas no hubieran nacido. Por eso se recurre a concepciones modeladoras como la de sociedad bien ordenada o la concepción política de la persona. Bien podría ocurrir que una doctrina moral gozara de toda la popularidad de las personas nacidas y adultas en un momento dado. Sin embargo quizás la concepción de la justicia debe ser consistente con la concepción política de las personas y defender los poderes morales de las personas, aunque estas no hayan nacido.

fallaría en considerarlos a todos como libres e iguales. La filosofía política de la justicia como equidad, frente a este problema, busca especificar de qué manera una concepción de la justicia sería aceptable para los ciudadanos considerados como libres e iguales, a pesar de su pluralismo. Este problema, para la concepción de la justicia como equidad, es el de la justificación de una concepción de la justicia.

La estrategia rawlseana para resolver la dificultad de justificar una concepción de la justicia, es ofrecer una especificación de la idea del contrato social. La idea es que el argumento del contrato social, adecuadamente reformulado, puede especificar los poderes morales y racionales de los ciudadanos, a modo de modelarlos en forma de un dispositivo heurístico de elección de principios de justicia. Según este orden de ideas, la concepción de la justicia que sería consecuente con las restricciones que hemos venido introduciendo, es decir, la de los poderes morales y racionales de los ciudadanos, y las del problema y las circunstancias de la justicia, sería precisamente aquella que fuera fruto del acuerdo entre los ciudadanos, merced a su aceptabilidad moral y su capacidad de ser aceptable a pesar de las concepciones plurales de lo valorable de la vida. La razón es que la adopción de una concepción de la justicia que no emanara del acuerdo, podría vulnerar los atributos morales de los ciudadanos, especificados en la concepción política de los ciudadanos, en la medida en que no tome a los ciudadanos como libres e iguales.

No se puede pensar en una concepción de justicia impuesta que empero resulte aceptable para todos. En cambio una concepción de la justicia que dimanara del acuerdo, sería congruente con sus poderes morales, porque resulta una especificación de los mismos. Los ciudadanos acordarían honrar una concepción de la justicia que no fuera intolerante con sus concepciones y que los tomara como personas libres e iguales. En otras palabras la justicia como equidad tendría que probar ser aceptable desde el punto de vista de los ciudadanos; es decir desde sus propias concepciones del bien y sus

propias circunstancias relevantes. En resumen, la idea de posición original es una especificación de los poderes morales y de juicio de los ciudadanos, merced a que mediante la idea de contrato, trata de modelar esta aceptabilidad de una manera consecuente con las circunstancias de la justicia y con el resto de concepciones iniciales, afines y de presentación. Así pues la posición original es un dispositivo heurístico que modela un conjunto de condiciones y elementos con el fin de mostrar que, bajo ciertas condiciones, podría considerarse a la justicia como equidad como una concepción aceptable por cualquier persona racional y razonable.

Así pues, en este apartado hemos retomado nuestra conjetura acerca de las ideas fundamentales en la cultura política pública. Hemos recordado las ideas iniciales y las ideas afines, con el fin de poder introducir con soltura y propiedad las ideas de presentación que nos den pie a explicar la concepción de la justicia como equidad. Recordamos a las ideas iniciales como aquellas insertas directamente en la cultura política pública; mientras que retomamos a las ideas afines como especificaciones directas de las primeras.

Las ideas de presentación son especificaciones directas de las ideas afines. La primera distingue específicamente en que parte de la sociedad bien ordenada incide una concepción política de la justicia; a saber, en la estructura básica de la sociedad. La segunda interpreta los poderes morales y de juicio de los ciudadanos, a modo de mostrar que tipo de concepción de la justicia no vulneraría estos poderes. Sólo falta entonces ligar estos conceptos y poder explicar cuales son las características, ya no de cualquier concepción de la justicia o de la justicia como equidad, sino específicamente de una concepción *política* de la justicia. Esa será nuestra siguiente tarea.

4.2. [La Contracción de la Justicia como Equidad] A partir de las ideas de presentación que hemos introducido en el apartado anterior, estamos ya en condiciones de explicar en qué consiste una concepción política de la justicia. Vamos a hacerlo en tres pasos. En primer lugar invocaremos y explicaremos las tres características particulares más importantes, que como Rawls afirma en *Reformulación*, son distintivas de una concepción específicamente política (porque la distinguen de otros tipos de concepciones de la justicia). En segundo lugar cuestionaremos si el planteamiento de *Teoría*, acerca de las características de una concepción de la justicia, es idéntico, parecido, igual o diferente, que el ofrecido en *Reformulación*. Se trata de verificar si hay alguna diferencia importante con respecto de una concepción política y una teoría de la justicia, tal y como Rawls las planteó respectivamente; y de ser así, entonces decir en qué consiste la diferencia. De esta manera, trataremos de contestar nuestra pregunta, acerca de si una concepción política de la justicia es todavía una teoría de la justicia de algún tipo, o alguna postura filosófica o no; y apoyar con ello nuestra tesis de la *renuncia*.

Cómo mencionamos en la introducción de esta tesis, en *Reformulación* Rawls intenta eliminar la posibilidad de que la justicia como equidad pueda ser interpretada como una doctrina moral-comprehensiva. Esta es precisamente una de las modificaciones más importantes que Rawls introduce al planteamiento original.⁴ Esta enmienda es resultado de diversas críticas al trabajo de Rawls. Desafortunadamente no nos vamos a detener en explicar los interesantes argumentos de sus detractores. La razón además de su abundancia y complejidad, es que, para los fines de nuestro argumento, es a penas suficiente con que Rawls haya reconocido explícitamente en *Reformulación*, que esa es una dificultad de lo dicho en *Teoría*. Por esta razón

⁴ *Ibid.*, p. 18-20

simplemente daremos por sentado que, la posibilidad de hacer esa interpretación de *Teoría* como una doctrina comprensiva, es una posibilidad razonable aceptada por el propio Rawls.

Comencemos pues por recordar que, según *el último* Rawls, la justicia como equidad debe entenderse como una concepción política de la justicia y no como una doctrina moral-comprensiva. A diferencia de una concepción de la justicia justificable mediante una doctrina moral-comprensiva, una concepción *política* de la justicia es justificable porque se supone está elaborada mediante las ideas fundamentales que los ciudadanos ya aceptan o cabe razonablemente esperar que acepten.

Teniendo en cuenta esta diferencia entre una concepción política y una doctrina moral comprensiva, apliquemos ahora, nuestra conjetura acerca del papel de la cultura política pública y de la inserción de las ideas fundamentales. Si la cultura política pública contiene una serie de ideas políticas, de entre las cuales algunas son tomadas para elaborar una concepción de la justicia; entonces, en la medida de su vaguedad y abstracción, tendríamos entonces que la concepción política de la justicia sería *una interpretación* de esas ideas fundamentales, dado que las ideas de presentación son especificaciones de otras ideas fundamentales insertas directamente en la cultura política pública. Esta interpretación articulada en una concepción de la justicia, se comienza a articular mediante las ideas fundamentales de presentación, en la medida en que ellas son interpretaciones que hace por ella misma, la justicia como equidad de las ideas afines.

Por esta razón, si nuestra tesis acerca de que la justicia como equidad no es más una teoría de la justicia, fuera una interpretación razonable, querría decir entonces que la *Teoría de la Justicia* constituiría *otra* interpretación de las circunstancias de la justicia y de las ideas fundamentales; es decir una interpretación distinta a una concepción política

de la justicia. Por ejemplo, la teoría de la justicia sería distinta a una concepción política, si se presentara lo dicho en *Teoría* como una doctrina moral-comprehensiva, tal y como Rawls reconoce que es posible.

A pesar de esta diferencia que puede parecer trivial, la pregunta puede replantearse de otro modo filosóficamente más interesante. Es decir, no preguntar en qué son obviamente distintas la *Teoría* y la *concepción*; sino más bien, preguntar si todavía son en algo parecidas; en particular, si una concepción política de la justicia es *todavía* de algún modo aún una *Teoría* filosófica de la justicia y ofrece una solución justificada al problema general de la justicia. Y en caso contrario, tratar de argumentar si aún, a pesar de ello es filosóficamente interesante. Para ello, vamos a ver entonces, cuales son en contraste, las principales características que Rawls le atribuye a una concepción política de la justicia en general.

Según Rawls hay tres rasgos que caracterizan a una concepción política de la justicia.

- (i) Su objeto es la estructura básica de una sociedad democrática bien ordenada⁵
- (ii) Aceptarla no supone aceptar ninguna doctrina comprehensiva en particular.
- (iii) Se formula aplicando sólo las ideas fundamentales, implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática.⁶

Vamos a ver con mayor atención cada uno de estos rasgos característicos de una concepción política de la justicia:

(i) El primer rasgo hace referencia al objeto al que se debe dedicar una concepción de la justicia siempre que ésta sea de índole exclusivamente político. Para ello hace referencia obvia a la primera idea de presentación, es decir, la idea de la estructura

⁵ RAWLS, J., *Reformulación*, pp. 36, 54,59.

⁶ *Ibid.*, pp. 52, 54-55, 61, 200

básica de la sociedad. Como se recordará, esta idea es una interpretación, indirectamente, de las ideas de una sociedad democrática y liberal y directamente de la idea de sociedad bien ordenada.

La razón de incorporar tan directamente esta idea de presentación a los rasgos esenciales de una concepción política de la justicia, está en las propias características del tipo de sociedades para las cuales la justicia es un problema. Expusimos esos rasgos en el CAPÍTULO PRIMERO⁷ cuando nos referimos a las características del problema de la justicia y las nociones comunes relacionadas con él. En general, si recordamos lo dicho entonces, las sociedades para las cuales la justicia es un problema, son sociedades democráticas y liberales, porque son aquellas en las que considerar a los ciudadanos como libres e iguales, resulta una prioridad. Ahora bien, el problema de la justicia es un problema endémico de estas sociedades cuando menos por tres rasgos que las caracterizan. En primer lugar esencialmente estas sociedades, en virtud de sus dimensiones y complejidad, cuentan con un aparato más o menos extenso de instituciones estatales que administran y distribuyen los distintos aspectos de la vida pública de esa sociedad. En segundo lugar, uno de los aspectos centrales de la libertad y la democracia, que vimos en aquel capítulo primero, era contar con una idea definida de la justicia, que definiera el cómo esas instituciones debían distribuir los beneficios y las cargas de la cooperación. Otro de los aspectos insoslayables, en tercer lugar, era que en estas sociedades las instituciones consideren a los ciudadanos como libres e iguales, tal y como ellos deben verse entre sí.

Vamos a recordar de qué manera estas características implican que una concepción de la justicia tenga por objeto la estructura básica de la sociedad. Como dijimos, si partíamos de la noción común de una sociedad democrática y liberal en general;

⁷ CAPÍTULO PRIMERO 1.2

teníamos que interpretar enseguida en qué consiste el carácter liberal y democrático de una sociedad de este tipo. Es decir, especificar de qué manera se van a entender las demandas de libertad e igualdad de los ciudadanos. Lo que ocurre es que no basta con definir que debamos vivir en una sociedad liberal y democrática, sino hace falta también definir, con toda la precisión de la que seamos capaces, de qué manera las ideas liberales se plasmarán en las instituciones y mediante qué instrumentos se instaurará o fomentará la democracia. Un modo de hacer eso es definir qué concepción de la justicia es la que imperará en las instituciones básicas de una sociedad. Es decir, es preciso definir cuando menos qué principios de justicia determinarán a esta sociedad como liberal y democrática. Por esta razón, el problema de la justicia en estas sociedades es el de aclarar esas definiciones, es decir, definir la distribución equitativa de las cargas y los beneficios implícitos en el hecho de la cooperación social. La manera en la que definamos la distribución de esas cargas y beneficios, indicará, cuando menos en lo fundamental, algunos aspectos importantes con respecto a de la manera en que esa sociedad será liberal y democrática. El aparato encargado de esta definición de beneficios y cargas que son producto de la cooperación, es precisamente este conjunto de instituciones básicas que vertebran la sociedad; de manera que una concepción de la justicia diseñada para hacer frente a la problemática así planteada, debe tratar de incidir en el modo en que estas instituciones entiendan la justicia, de manera que una concepción política de la justicia toma como objeto la estructura básica de la sociedad.

Adicionalmente, cabe aclarar que otro tipo de concepciones de la justicia *no* específicamente políticas podrían tomar como objetos otros aspectos. Por ejemplo la justicia entre los pueblos o la justicia penal y local, cuyos respectivos objetos no son la estructura básica. Por otro lado, una concepción de la justicia que trasciende lo político, mediante una teoría comprehensiva, podría tomar como objeto no solo las instituciones

básicas, sino también, por ejemplo, la vida de las asociaciones, la actuación y relación de los individuos, la vida pública y privada de los individuos; etc. Sin embargo una concepción así, podría vulnerar algunos aspectos de la libertad, la igualdad y la tolerancia, de los individuos o de la estructura democrática y liberal de la sociedad. Un ejemplo podría ser alguna comunidad tradicional del suroeste mexicano en la cual la justicia sea impartida por la asamblea. Esta comunidad decidirán no solamente acerca de los beneficios y las cargas producto de la cooperación social, sino inclusive acerca de las relaciones matrimoniales que los individuos pueden tener, las actividades a las cuales se pueden dedicar; etc.

(ii) El segundo rasgo de una concepción política de la justicia que enuncia Rawls es que aceptar la concepción, no compromete con la aceptación recíproca de ninguna doctrina comprensiva en particular. Este es un rasgo liberal tremendamente importante, porque deriva del valor que sociedades de este tipo conceden al principio liberal de tolerancia. Como hemos mencionado en repetidas ocasiones, en las sociedades liberales y democráticas, se concibe a los ciudadanos como libres e iguales. Un modo tradicional de entender esto, es que las personas son capaces de concebir fines, los medios adecuados y concepciones de lo bueno y valioso de la vida; y tienen la misma posibilidad de escoger sus fines, y los mejores medios para alcanzarlos, de jerarquizarlos y en fin de elaborar su propia idea de una vida que les valga la pena de ser vivida. Una concepción de la justicia que determine de algún modo u otro, principios sustantivos para definir qué tipo de vida es buena o digna de ser vivida, podría ser intolerante con respecto de los ciudadanos que sostengan, con derecho, concepciones distintas del bien y de lo que es una vida valiosa. Que una concepción de la justicia sea intolerante con las doctrinas morales y los planes de vida razonables de los individuos,

significa que en realidad esta concepción de la justicia no los toma como libres e iguales.

(iii) El tercer rasgo establece que una concepción política de la justicia se formula aplicando solamente las ideas fundamentales que estén implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. Hemos hablado antes de esta característica en el CAPÍTULO SEGUNDO de esta tesis. Este rasgo es quizás el que, en mayor medida le da su forma particular y distintiva a una concepción política de la justicia y vamos a explicar por qué, cuando menos dando dos razones fundamentales. En primer lugar este rasgo es a su vez un resultado de la estrategia de Rawls para solucionar la dificultad planteada por el rasgo anterior (ii). A reserva de abordar este punto con mayor profundidad en el siguiente apartado en el que nos concentremos en el problema de la justificación, la idea general es que, justificar una concepción de la justicia que sea moralmente aceptable, sin hacer uso de ninguna doctrina moral comprensiva para justificarla, representa una dificultad importante que ya hemos señalado anteriormente como el dilema del pluralismo razonable. En breve, este dilema establece que, no está para nada claro cómo es posible justificar una concepción de la justicia en una sociedad liberal, en la que los ciudadanos sean tomados como libres e iguales, si no ha de emplearse ninguna doctrina moral comprensiva que sirva de justificación. Es un dilema porque estos ciudadanos pueden sostener, con todo derecho, una pluralidad de doctrinas acerca de lo valioso de la vida que resultan incompatibles unas con respecto de las otras. Al mismo tiempo una concepción de la justicia en una sociedad democrática debería mostrar ser moralmente aceptable. ¿Cómo ha de justificarse moralmente una concepción de la justicia si hay una pluralidad de doctrinas comprensivas?

La estrategia de Rawls para enfrentar ese dilema es adoptar un punto de vista práctico de la cuestión, en el que no se intente brindar una justificación moral comprensiva, sino una justificación práctica en el ámbito de lo político. Es por eso que este rasgo le da su fisonomía completa a una concepción política de la justicia, porque determina, no solo cómo se entiende el problema; sino que señala una estrategia para resolverlo. A partir de este rasgo el problema se conceptualiza como un problema práctico; lo mismo que la estrategia para resolverlo. La estrategia es argüir que esta concepción de la justicia es aceptable, porque está elaborada a partir de las ideas política fundamentales que los ciudadanos ya aceptan y comparten, o cabe razonablemente esperar que acepten o comparten, independientemente de sus concepciones acerca de una vida valiosa. Es decir, este rasgo determina cómo se entiende el problema, junto con el rasgo (ii), determinando al mismo tiempo la dirección de la solución.

Ahora bien, la cultura política pública entonces, se toma como un hecho dado, del cual partir para la elaboración de una concepción de la justicia que sea aceptable para estos ciudadanos. Los ciudadanos de una sociedad democrática, en cuanto comparten un origen y una historia en común, compartirían en consecuencia una serie de ideas y concepciones políticas acerca de su vida en sociedad y de su ciudadanía. La idea es que una concepción de la justicia está en mejores condiciones de ser aceptada, si está elaborada mediante las propias ideas políticas que los ciudadanos aceptan o cabe razonablemente esperar que acepten. Esta estrategia práctica de recurrir a la propia cultura política de los ciudadanos, evita la necesidad de justificar una concepción de la justicia mediante una teoría moral que resulte inaceptable para ellos mismos. Al mismo tiempo los considera como libres e iguales, porque es con base en sus poderes morales y de juicio, que la concepción es justificada.

A continuación, contrastemos con el planteamiento de *Teoría*, los tres rasgos de una concepción política, que acabamos de exponer brevemente. Parece ser que los dos primeros rasgos aparecen más o menos implícitos en *Teoría*, con una pequeña salvedad. Vamos a explicar este detalle.

El primer rasgo hace referencia a una de las ideas de presentación y como vimos en el capítulo primero, está determinado por la naturaleza distributiva del problema que intenta resolver. El papel de la estructura básica como objeto de los principios de justicia, aparece en *Teoría* como uno de los rasgos fundamentales de la justicia como equidad y aparece también como una consecuencia, tanto de la concepción de sociedad utilizada, como de las circunstancias de la justicia. El objeto de los principios de la justicia, justificados por *Teoría* no puede ser otro que la estructura básica, si es que se quiere ofrecer una concepción de la justicia que resuelva el problema de las sociedades que sufren las condiciones de la justicia.

Sin embargo en lo que se refiere al segundo punto, el maridaje entre este rasgo y *Teoría*, ya no es tan claro. A nuestro entender, decidir si este rasgo es o no parte de *Teoría* es difícil porque, justo en este punto es que *Teoría* presenta la ambigüedad que el mismo Rawls intenta corregir. Lo que ocurre es que este es en particular el rasgo en el que *Teoría* es inconsistente con su propio planteamiento, de manera que de algún modo es parte de *Teoría*; pero también de algún modo no. En otras palabras, pese a que el objetivo del planteamiento de la justicia como equidad hecho en *Teoría* es presentar una concepción de la justicia social que lleve *al punto más alto de abstracción la teoría del contrato social*,⁸ (lo que implica presentar una concepción de la justicia aceptable por los ciudadanos) empero, el planteamiento y justificación de teoría, comprometida con una doctrina comprensiva particular, hacen imposible alcanzar este fin. La pretensión

⁸ RAWLS, J., *Teoría*, §1, p.17

universalista sugerida en el §1 y reiterada en el §10⁹ no es consistente con el propio objetivo de ofrecer una concepción de la justicia aceptable para los ciudadanos de una sociedad liberal.

Ahora bien, una lectura generosa de *Teoría* indica entonces que la pretensión universalista no es consistente y es más bien innecesaria con respecto del planteamiento y los argumentos de *Teoría*, si es que la aceptabilidad de estos principios sigue siendo un objetivo. El espíritu del planteamiento original, reconoce el valor de la tolerancia con respecto a la libertad y la igualdad; y reconoce el pluralismo como resultado de la actividad espontánea de la razón, en las mejores condiciones de libertad e igualdad.

Ahora bien, dado que, aparentemente *Reformulación* intenta corregir esta ambigüedad planteando una concepción política de la justicia, la pregunta es, ¿qué elemento novedoso es el que está introduciendo Rawls para ese fin? La respuesta a esa pregunta está justamente en el siguiente rasgo de una concepción política. En efecto según Rawls, el espíritu de *Teoría* ya incluía, aunque sea implícitamente, la neutralidad expresada por el segundo rasgo, acerca de que aceptar la justicia como equidad no debía de ninguna manera comprometer con ninguna teoría comprensiva, pero no es sino hasta el tercer rasgo de una concepción política, que se especifica el modo de llevar a cabo este fin. Sin esta postura, el objetivo de justificar una concepción de la justicia social es ininteligible en el marco de *Teoría*; por eso es que las pretensiones de universalidad de articular la *virtud como equidad*, resultan inconsecuentes. Lo que hace Rawls es eliminar estas pretensiones universalistas e introducir el tercer rasgo de una concepción política, que aclara, esta vez definitivamente, cómo entiende el que se puede aceptar la justicia como equidad sin comprometerse a aceptar ninguna doctrina comprensiva en particular. Por ello es que el tercer rasgo de una concepción política

⁹ Rawls, *Teoría*, §§ 1 y 10

de la justicia no aparece para nada en *Teoría*, pues forma parte de el nuevo giro práctico adoptado en *Reformulación*, para la justificación de una concepción de la justicia; y forma parte también, de toda una nueva familia de ideas introducidas por Rawls para este fin.

Así pues, es el problema de justificar principios de justicia sin el empleo de una doctrina comprensiva, lo que provoca la introducción del tercer rasgo. Según Rawls, como lo vimos en el CAPITULO SEGUNDO, una concepción de la justicia estaría en mejores condiciones de ser aceptada si está articulada mediante las ideas fundamentales de los propios ciudadanos (presentes en su propia cultura política pública). Este rasgo permite plantear la posibilidad de una justificación sin recurrir a ninguna doctrina comprensiva particular.

Tras haber explicado los tres principales rasgos de una concepción política de la justicia, vamos ahora a comparar el planteamiento de *Teoría* con el de una concepción política de la justicia. Con ese fin vamos a utilizar las llamadas *circunstancias de la justicia*. La razón de recurrir a ellas es que definen cómo entiende Rawls en general el problema de la justicia tanto en *Teoría* como en *Reformulación*. Si la concepción de la justicia tiene por objetivo atender en algo el problema de la justicia, entonces tiene que relacionarse con estas condiciones. Vamos a ver entonces qué relación es ésta, y si la relación que mantiene una concepción política de la justicia con las circunstancias de la justicia y el problema general de la justicia, es igual o distinta que la relación que guardaba *Teoría* con ellas.

Comenzaremos por comparar el problema general de la justicia política con las características peculiares de una concepción política de la justicia. Como se recordará (CAPITULO PRIMERO) este problema estaba definido a partir de un conjunto de

circunstancias cuya ocurrencia en un régimen democrático, hacían de la justicia un problema a resolver. La razón es que estas circunstancias objetivas y subjetivas plantean al mismo tiempo la posibilidad y necesidad de la justicia. Un modo de entender estas condiciones podría ser tomarlas normativamente. Tomarlas de este modo significaría usarlas como un criterio para definir qué tipo de sociedades son susceptibles de requerir una concepción de la justicia; es decir, las sociedades para las cuales una concepción de la justicia sea no solo necesaria, sino además posible, serán aquellas que cumplan con estas restricciones. Si usáramos las circunstancias de la justicia en este sentido normativo, entonces tendríamos que las sociedades para las cuales una concepción de la justicia sería necesaria y posible, reunirían las siguientes características:

1. Sufren una escasez moderada de los bienes que valoran y necesitan
2. Necesitan de la cooperación social
3. Comparten una condición permanente de pluralismo razonable

Si como pretende Rawls estas circunstancias de la justicia sirven para describir las sociedades para las cuales la justicia es posible y al mismo tiempo necesaria; entonces quizás podríamos usar estas circunstancias para elaborar una definición del conjunto de sociedades en las que se dan estas condiciones.

Permítasenos llamar ahora al conjunto de sociedades que cumplan con estas restricciones de las circunstancias de la justicia, el conjunto J . Si quisiéramos definir extensivamente el problema general de la justicia, tendremos que recurrir a nuestro conjunto J , pues es un problema que ocurre para esas sociedades solamente bajo esas condiciones de pertenencia al conjunto J . Entonces tenemos que una concepción de la justicia que quiera ofrecer una solución del problema planteado de ese modo, tendría que ser aplicable y justificable para todos y cada uno de los elementos de ese conjunto. Es decir una teoría de la justicia *adecuada* (adecuada con respecto del conjunto J), sería

la que resolviera el problema general de la justicia para todos los elementos del conjunto *J*. Una teoría de la justicia, en ese sentido ofrecería principios de justicia que fueran posibles, necesarios, aceptables y justificables para todos y cada uno de los objetos de ese conjunto *J*. En *Teoría* los principios de la justicia pretendían ser posibles y necesarios para toda sociedad democrática y liberal, pretendían ser justificables mediante el argumento de la posición original y pretendían ser aceptables para cualquier persona razonable y racional.¹⁰ Es decir, *Teoría* pretendía ofrecer una concepción de la justicia para el conjunto *J*.

Parece que las pretensiones universalistas que se supone que Rawls enmienda con la *Reformulación* pueden formularse al modo del párrafo anterior, mediante las circunstancias de la justicia. Sin embargo frente a las objeciones, como hemos visto Rawls reconoce que este modo universalista de presentar la justicia como equidad es inconsistente, pues no se ve como personas que viven en condiciones de pluralismo razonable aceptarían principios de justicia planteados de ese modo, porque el modo en el que modelaba en *Teoría*, la aceptabilidad al interior de la posición original, quizás dependía demasiado de alguna justificación moral que podía interpretarse como una doctrina moral comprensiva. Sin embargo repone que eso no implica que la concepción de la justicia como equidad sea inadecuada. Para justificar a la justicia como equidad, a partir de 1980¹¹ Rawls comienza a hilvanar un reacomodo teórico que contraía la justicia como equidad acotando su aplicabilidad. Este reacomodo teórico finaliza por fin en *Reformulación*, con el intento de presentar unitariamente una concepción política de la justicia.

Un modo de evaluar el ámbito de aplicabilidad de una concepción política de la justicia como la que Rawls reformula, es verificar si es aplicable y justificable para

¹⁰ Véase. *Teoría*, §40.

¹¹ RAWLS, J., "Kantian Constructivism in moral Theory"

todos, casi todos o solo algunos de los elementos del conjunto J , porque como vimos, las sociedades del conjunto J son aquellas que sufren el problema de la justicia. Para hacer esto podemos proceder como hicimos más arriba con las circunstancias de la justicia; y utilizar los rasgos de una concepción política de la justicia, para elaborar su definición y utilizarla normativamente. De ese modo podemos ver si los casos del conjunto J pueden satisfacer las restricciones que plantea la aplicación de una concepción política; y saber así, si una concepción de la justicia es adecuada para todos los casos de sociedades democráticas y liberales para las cuales la justicia es posible y necesaria.

Tomemos pues los rasgos (i), (ii) y (iii) de una concepción política de la justicia que mencionamos más arriba, al modo de una definición. Elaboremos entonces una definición. *Una concepción política de la justicia sería aquella capaz de ofrecer una solución solo para la estructura básica de una sociedad democrática bien ordenada, en condiciones de pluralismo razonable, formulando una justificación que no comprometa con ninguna doctrina comprensiva particular, por medio solamente de las principales ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública.*

Como hemos explicado párrafos más arriba, el rasgo novedoso en esta definición, con respecto del planteamiento de *Teoría*, es justamente el tercero, porque especifica cómo debe entenderse el segundo rasgo que había sido ambiguo en *Teoría*. Los rasgos anteriores se hallaban, como hemos visto, más o menos implícitos de algún modo en el planteamiento de *Teoría*. Sin embargo *me interesa particularmente resaltar que este rasgo, utilizado normativamente como estamos sugiriendo, impone una carga adicional a las restricciones que deben cumplir las sociedades del conjunto J , si utilizamos normativamente los rasgos de una concepción política de la justicia para determinar si todos los casos del conjunto J los cumplen.* La carga adicional está determinada, por el

llamado *giro práctico* que Rawls está introduciendo. Como se recordará el giro práctico¹² estipula que, para que una concepción de la justicia sea aceptable, debe estar formulada mediante las ideas fundamentales presentes en la cultura política pública; de manera tal que un peso muy importante de la justificación resida en la ocurrencia de cierto tipo de cultura política pública.

Este nuevo modo de plantear la justicia como equidad de *Reformulación*, como vimos, está enfocado a ofrecer una concepción de la justicia, pero esta vez *sin* estructurar una justificación moral, que dependa de ninguna doctrina comprensiva. La estrategia práctica consiste en modelar adecuadamente el propio punto de vista de los ciudadanos, para mostrar la aceptabilidad de principios de justicia. De este modo, dentro del argumento contractual, quedarían modelados tanto los ciudadanos, como la elección de los principios de justicia por parte de ellos, y aún el punto su propio punto de vista bajo el cual tomarían esta elección. El argumento se basa en la idea de que, mediante la posición original se pueden modelar tanto las ideas morales bajo las cuales los ciudadanos elegirían principios de justicia, como las ideas políticas que los ciudadanos ya aceptan o cabe razonablemente esperar que acepten, a pesar de sus propias doctrinas morales comprensivas en condiciones de pluralismo razonable.

El elemento que Rawls introduce para poder darle coherencia al giro práctico, distinguiendo una concepción política de una teoría de la justicia y que hemos analizado en el CAPITULO SEGUNDO de esta tesis, es el concepto de cultura política pública de una sociedad. Se trata de un concepto que juega un papel clave en la reformulación cuando menos por dos razones fundamentales. Al exterior de la posición original, ayuda a relacionar la concepción de la justicia con la tradición e historia de una sociedad, dándole a la concepción de la justicia un trasfondo cultural. Al interior de la posición

¹² Tomo esta expresión de Faviola Rivero en sus cursos de Filosofía Política del posgrado de la UNAM en el año 2005.

original, permite pensar que los ciudadanos aceptarían una concepción de la justicia, con base en la propia cultura política que comparten. La posición original modelaría, en la elección de los principios de justicia como equidad, las ideas fundamentales *implícitas* en esta cultura política pública.

Como puede verse, el giro práctico es tan ingenioso como teóricamente poderoso, por cuanto que permite, por un lado conectar una concepción de la justicia con la profundidad cultural de una sociedad, y por otro permite plantear la posibilidad de una justificación práctica de principios de justicia que tenga la posibilidad de hacer frente al dilema del pluralismo razonable. Sin embargo, como repusimos en el CAPÍTULO SEGUNDO de esta tesis, a pesar de sus grandes ventajas teóricas, el uso de este concepto planteaba algunas dificultades. De entre las más importantes mencionamos que Rawls no define a profundidad el concepto, lo mismo que tampoco explica de qué manera están insertas estas ideas fundamentales ni cuál es su contenido. En cualquier caso, la dificultad que más nos interesa en este momento tiene que ver con el grado de dependencia, que tiene la justificación de principios de justicia con respecto de *una* cultura política pública.

En efecto, si lo que hemos dicho hasta ahora en este capítulo es correcto, lo que hace posible que una concepción de la justicia sea aceptable o no, es la ocurrencia o ausencia de una cultura política pública determinada. Si los ciudadanos no comparten una cultura política pública afín a la justicia como equidad, entonces esta concepción de la justicia no sería aceptable para ellos. Nuestra conjetura es que este elemento distingue de manera tajante la concepción política de la justicia del planteamiento de *Teoría*. La diferencia es que, mientras en teoría la concepción de la justicia (en cuanto teoría de la justicia que pretendía ofrecer una solución al problema de general la justicia) pretendía poder operar para todos los elementos del conjunto *J*; una concepción de la justicia sólo

es adecuada para los elementos del conjunto J que cuenten con una cultura política pública afín a la justicia como equidad.

Si esta conjetura es correcta, entonces nuestro problema de saber el rango de aplicabilidad de una concepción política de la justicia se traslada a un nuevo nivel. Ya no tenemos que contrastar los rasgos de una concepción política de la justicia y los de las sociedades- J , y ver si se traslapan. Lo que tenemos que averiguar, con mayor precisión es si la cultura política pública afín a una concepción política de la justicia como equidad es un rasgo esencial de las sociedades del conjunto J o no. Si tener una cultura política pública afín a la justicia como equidad es un rasgo esencial o intrínseco de las sociedades- J , entonces la concepción de la justicia opera con todos los elementos, justo como pretendía *Teoría*, por lo que la reformulación continuaría siendo una postura filosófica acerca de la justicia. De lo contrario, entonces tendríamos que evaluar de qué modo afecta a la justificación esta restricción. Vamos a ver en el siguiente apartado este problema.

4.3. [El problema de la justificación] La justicia como equidad de John Rawls establece dos principios de justicia para la estructura básica de una sociedad liberal y democrática, en condiciones de la justicia, idealmente bien ordenada, con ciudadanos libres e iguales que cuentan con los dos poderes morales; es decir una concepción de la justicia construida como una especificación de las ideas fundamentales. Como una concepción que es, especifica también elementos de las ideas fundamentales, y por ello, según estas especificaciones, tiene las siguientes características especiales:

- (i) Ofrece principios de justicia prácticos, elaborados de una manera constructivista, que especifican una manera de entender las demandas de libertad e igualdad en la sociedad.

- (ii) Ofrece una especificación de cómo debemos entender la tolerancia elaborando una justificación moral de los principios de justicia formulada desde el punto de vista plural de los ciudadanos.
- (iii) Esta justificación moral modela la aceptabilidad de estos principios porque modela las ideas fundamentales que aceptan o cabe razonablemente esperar que acepten los ciudadanos, porque están implícitas en su cultura política pública.

Los dos principios pueden ser formulados de la siguiente manera:¹³

- (a) Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con esquema similar de libertades para todos; y
- (b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones:
 - (i) Tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y,
 - (ii) Tienen que redundar en un mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad

Los dos principios de justicia de Rawls constituyen una especificación de cómo han de entenderse las demandas de libertad e igualdad presentes en la cultura política pública y las ideas fundamentales. Esta especificación no debe verse aisladamente, sino que debe acompañarse de la serie de especificaciones anteriores que están presentes en las ideas fundamentales, iniciales, afines y de presentación. Son constructivistas porque, sin ser derivados de una doctrina moral verdadera, ofrecen una especificación de la noción de libertad que postula una prioridad del primer principio sobre el segundo, de manera tal que aclara que ninguna libertad puede suprimirse, bajo ninguna circunstancia, ni siquiera en pos de beneficios económicos. Al mismo tiempo, los principios de justicia ofrecen una especificación de la noción de igualdad porque nos explica que ha de ser entendida (i) como igualdad estricta de derechos y libertades básicos exigida en el primer principio, (ii) como igualdad equitativa de oportunidades

¹³ *Ibid.*, p. 73.

según la primera cláusula del segundo principio, y (iii) además establece cuales han de ser las desigualdades legítimas.

A la par que una especificación de las nociones de libertad e igualdad, la concepción de la justicia como equidad, también es una especificación de los principios liberales de legitimidad y tolerancia. Ambos principios aparecen para la justicia como equidad, como principios profundamente ligados por las circunstancias de la justicia. Vamos a explicar esta especificación. La legitimidad y la tolerancia deben verse como consecuencias de las demandas de libertad e igualdad interpretadas anteriormente. No sería razonable pensar que una concepción de justicia ha de tomar a las personas como libres e iguales, sin ser razonablemente legítima para ellas. Rawls enuncia el principio de legitimidad en *El Liberalismo Político* del siguiente modo:¹⁴

“Nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos principios esenciales por parte de los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa esperar razonablemente, a la luz de los principios e ideas admisibles para su común razón humana”

Si los principios de justicia como equidad han de ser legítimos, debería ser porque han de ser coherentes con respecto de las demandas de libertad e igualdad que pretenden interpretar. Unos principios de justicia que comenzaran por *no* tomar a las personas como libres e iguales, no podrían ser legítimos, si la legitimidad está de alguna manera relacionada con la aceptabilidad, como parece sugerir Rawls en la cita superior. Pero entonces, ¿Cómo puede alguna concepción de justicia resultar legítima para los integrantes de la sociedad?

Uno de los métodos tradicionales para justificar la supuesta legitimidad de una concepción de la justicia ha sido referirla a la autoridad de un dios o a algún sistema de

¹⁴ RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 168

valores morales. Sin duda alguna los inicios del liberalismo en Locke Kant o Mill pueden identificarse con ese modo de proceder. Sin embargo, ese tipo de justificación ¿en verdad toma a las personas como libres e iguales, por ejemplo en el caso de tener creencias religiosas distintas o concepciones disímiles acerca de lo valioso de la vida?

Cómo puede verse, si las personas han de tomarse como libres e iguales, también han de tener la posibilidad de discrepar en asuntos de este tipo. Lo que ha sucedido a lo largo de la historia política del liberalismo es que la defensa sistemática de ciertos valores democráticos y liberales ha dado lugar a que el ejercicio de la libre razón produzca todo tipo de doctrinas acerca de lo valioso de la vida que, aunque distintas, son razonables, pero muy a menudo irreconciliables unas con las otras. Esa es precisamente la relevancia del principio de tolerancia, que constituye un modo adicional de especificar las demandas de libertad e igualdad, que destaca este punto. Si la justicia como equidad ha de ser una concepción política filosófica, entonces debe de encontrar un modo de resolver esta aparente paradoja, de manera general y universal, y especificar así, al mismo tiempo los principios de legitimidad y tolerancia liberales.

El problema de especificar un modo de entender estos dos principios liberales se le conoce como el problema de la justificación. Se trata de especificar de que manera una concepción de la justicia puede ser legítima, y al mismo tiempo tolerante con el pluralismo razonable. Cómo podrá recordarse, el pluralismo razonable es una condición constante que prevalece en sociedades democráticas y liberales. En sociedades de este tipo, merced al uso libre de la razón en condiciones democráticas, las personas sostienen lo que Rawls llama distintas doctrinas morales comprensivas, es decir principios o valores para guiar los distintos aspectos de la vida humana. Son razonables porque no rechazan los aspectos esenciales de un régimen democrático y los ciudadanos en pie de su libertad e igualdad, pueden razonablemente esperar que sean legítimamente tomadas

en cuenta. De manera tal que una concepción de la justicia, para especificar su legitimidad, no puede apelar al clásico procedimiento de referirse a alguna doctrina de este tipo, pues fallaría en cumplir con el principio liberal de tolerancia; es decir fallaría en tomar a las personas como libres e iguales.

Como vimos, Rawls piensa que una de las principales tareas de la filosofía política es precisamente atacar este problema. Filosóficamente, según Rawls, esta paradoja puede tener una solución si se replantea el problema de la justificación, no como un problema teórico de justificar la concepción de la justicia *verdadera*, sino como un problema práctico. Un diagnóstico preliminar del problema puede mostrar que el conflicto se produce al momento de escoger alguna doctrina moral comprensiva de entre varias, y tomarla como verdadera para especificar la legitimidad de alguna concepción de la justicia. Como hemos visto, la filosofía política rawlseana sugiere al contrario, abandonar la tentativa de decidir la verdad de una concepción de la justicia, por la tentativa más plausible de tomar el problema de la justificación como un *problema moral de aceptabilidad colectiva*.

La estrategia es especificar de tal manera la noción de contrato social, que justifique moralmente la aceptabilidad de principios de justicia, sin la necesidad de comprometerse con la verdad de alguna doctrina moral comprensiva. La estrategia de Rawls es modelar la aceptabilidad de los principios de justicia desde la propia pluralidad de doctrinas comprensivas que los ciudadanos afirman. Esta es la principal característica que hace de la justicia como equidad una concepción política de la justicia: aceptarla no supone aceptar *ninguna* doctrina comprensiva en particular, y al mismo tiempo es moralmente aceptable porque está elaborada por las ideas políticas fundamentales.

Posición original es el nombre que Rawls le da a la caracterización hipotética de su interpretación contractual. Es un fino dispositivo heurístico que debe mostrar como las partes¹⁵, pese a sostener distintas doctrinas comprensivas, escogerían la concepción de la justicia como equidad de entre una lista de opciones. Así pues, su objetivo específico es mostrar cómo podrían ser elegidos los principios de la justicia como imparcialidad. La estrategia para ello es la adopción del punto de vista práctico de las partes que escogerían los principios destinados a enfrentar la problemática de la justicia, es decir, la distribución de cargas y beneficios de la cooperación social. La posición original es entonces un dispositivo teórico que intenta modelar la elección racional y libre de principios de justicia; pero la especificación que le da a este modelo una potencia moral es el llamado *velo de la ignorancia*.

Se trata de una restricción en cuanto a la información que conocen las partes dentro de la posición original. Al desconocer datos como su género, su posición social, su origen religioso o étnico, su preferencia sexual, etc., las partes se ven forzadas a escoger los principios de justicia que mayor acceso a los bienes primarios les reportaría en general y no la ordenación social que favorecería a sus intereses de grupo según ese tipo de circunstancias. La restricción del velo de la ignorancia permite tomar la elección de principios de de justicia en un estado de incertidumbre tal, que no pueden más que elegir moralmente la opción que beneficiaría a cualquiera, sin importar el color de su piel, su religión o la doctrina comprensiva que sostenga. En otras palabras el velo modela la igualdad de los ciudadanos y la equidad en la cooperación.

Ahora bien, dentro del modelo, las partes escogerían a la concepción de la justicia como equidad principalmente por una razón. Porque la concepción de la justicia está elaborada mediante las ideas morales que los ciudadanos aceptan o cabe

¹⁵ Ciudadanos modelados por la posición original apelando a la concepción política de la persona.

razonablemente esperar que acepten. Esto quiere decir que quizás la justificación de la justicia como equidad no depende tanto del velo de la ignorancia (que le da su densidad moral) como depende de la ocurrencia de ciertos aspectos en la cultura política pública de los ciudadanos. Cómo puede verse esto nos lleva a la dificultad que hemos planteado ya. Tal parece que en última instancia la posición original depende demasiado de la cultura política pública. Ello es una dificultad primero porque nos llevaría a los problemas que hemos elaborado acerca de este concepto en el CAPITULO SEGUNDO. Pero también porque entonces la justicia como equidad no estaría justificada para todos los ciudadanos de sociedades democráticas con circunstancias de la justicia, sino solamente para aquellos que cuenten con la cultura política pública indicada.

Esta última idea requiere una explicación. Vamos a interpretar la restricción de la ocurrencia de la cultura política pública afín a la justicia como equidad, utilizando nuestra conjetura acerca de la inserción de las ideas fundamentales en la cultura política pública, que presentamos en el capítulo anterior. Según esta conjetura, una concepción política de la justicia como equidad sólo sería aceptable por ciudadanos cuya cultura política pública contara con las ideas fundamentales con las que está elaborada esta concepción. Como vimos en el CAPÍTULO SEGUNDO, esta afirmación es problemática porque Rawls no explica de qué manera se encuentran insertas estas ideas fundamentales ni cómo se relacionan los ciudadanos con ellas. A esta dificultad, opusimos nuestra conjetura de la inserción. Según ella, las ideas fundamentales no se encuentran insertas todas ellas de la misma manera. Sólo las ideas iniciales, cuyo contenido es por sí mismo muy vago, se encuentran insertas directamente. El resto de las ideas fundamentales son especificaciones progresivas que parten de estas ideas iniciales.

Ahora conviene preguntar ¿Todas las sociedades-*J* pueden tener insertas en su cultura política pública *todas* las ideas fundamentales, desde la idea del problema de la justicia hasta la idea de la posición original? O dicho de otra manera ¿Es posible que la cultura política pública de *todas* las sociedades democráticas y liberales para las cuales la justicia es un problema y una posible solución al asunto de la cooperación social, tenga un contenido tan denso que englobe todas y cada una de las ideas fundamentales?

Una mirada preliminar a esta afirmación puede hacernos sospechar que el conjunto de sociedades-*J* es mayor que el subconjunto de sociedades-*J* que tienen una cultura política pública con un contenido tan especializado. Es muy probable que esta tesis pudiera demostrarse empíricamente de manera más o menos simple. Bastaría con elaborar una definición estándar de sociedades democráticas y liberales para las cuales la justicia sea posible y necesaria. Después de todo el conjunto de sociedades de cualquier tipo a lo largo del planeta es un conjunto lo bastante pequeño como para estudiarlo extensivamente. Es hasta cierto punto es muy probable que muchas sociedades democráticas y liberales no cuenten, al interior de sus culturas políticas públicas, con todas las ideas fundamentales, aún ni siquiera con las ideas iniciales tal cual las hemos definido. Históricamente, como vimos en el capítulo segundo, la ocurrencia de las ideas relacionadas con la libertad, la igualdad y la tolerancia han sido producto de la progresiva evolución del liberalismo. No sólo de hechos tan claramente notables como la revolución francesa y las guerras religiosas, hasta las pugnas raciales y la lucha de los derechos de las minorías, etc., sino aún de todo tipo de hechos políticos, económicos, sociales, artísticos, académicos, etc., que interactúan y se afectan de maneras inconmensurables. En cualquier caso es difícil pensar en una cultura política pública que contenga todas estas ideas. Quizás inclusive no sea descabellado pensar que en el mundo contemporáneo la mayor parte de las sociedades donde la justicia sea una

urgencia, y a pesar de las dificultades, una posibilidad aunque sea lejana, están muy lejos de contar con una cultura política pública de este tipo, tan afín a la justicia como equidad.

Un modo de pensar esta dificultad sin adentrarse en los terrenos de la ciencia social empírica, es recurrir a un experimento mental.¹⁶ Pensemos por ejemplo en *Cheguevaria*, una nación latinoamericana con casi dos siglos de historia independiente. A través de su historia *Cheguevaria* ha heredado de su pasado colonial todas las ideas liberales mediante las cuales ha conformado una robusta estructura básica. Tal y como las naciones europeas, en su momento, no han sido pocos los momentos en los que la aplicación e interpretación de estas ideas han producido fuertes crisis y controversias constitucionales hacia todos los niveles políticos, económicos y sociales. A pesar de los turbulentos tiempos, puede decirse que *Cheguevaria* tiene instituciones liberales, ciudadanos que entienden la necesidad de una concepción de la justicia y que más o menos se ven a sí mismos como fuente de demandas legítimas de libertad e igualdad.

Según todo esto, es muy probable que pueda considerarse que en *Cheguevaria* se den las circunstancias de la justicia y que con ello la justicia sea necesaria y posible.¹⁷ Ahora bien, ¿esto significa que, a pesar de todo *Ceguevaria* es parte del conjunto *J*? Y aún más importante aún, independientemente de que naciones como *Cheguevaria* sean o no objeto de concepciones de la justicia, ¿no desearíamos que lo fuera en todo caso? ¿No sería deseable contar con una concepción de la justicia cuyo objeto fueran precisamente las sociedades en las que la justicia es más necesaria, siempre que sea objetivamente posible?

¹⁶ Rawls mismo recurre en *El derecho de los pueblos*, a un ejemplo mental de una sociedad inexistente, que utiliza para modelar ciertos aspectos del argumento que ahí sostiene. Retomo el procedimiento, más no el argumento.

¹⁷ Faltaría indexar al ejemplo mental la condición de la voluntad política. Nos hemos abstenido de hacerlo porque Rawls no explica demasiado en que consiste. Sin embargo creemos que se puede adicionar y decir que en *Cheguevaria* la mayor parte de la cúpula política tiene más o menos la intención de llevar a las cámaras alta y baja, la discusión acerca de los cambios que la nación requiere.

Tal parece que, a pesar de que sea bastante probable que las naciones como *Cheguevaria* no sean pocas, la concepción de la justicia más influyente del siglo XX no intenta siquiera ofrecer una justificación adecuada para ellas, pues no cuentan con una cultura política pública completamente afín con la justicia como equidad. ¿Quiere decir esto que la concepción de la justicia como equidad solo es filosóficamente interesante para las sociedades que si cuentan con una cultura política pública de ese tipo?

Nuestra conjetura es que hay cuando menos un modo de entender la justicia como equidad que resulta filosóficamente interesante para cualquier sociedad-*J*, independientemente del estado de su cultura política pública. Pero esto depende de cómo se interprete la pretensión de contraer la justicia como equidad dentro de una concepción política. Vamos a examinar este asunto en el siguiente y último apartado.

4.4. [La justicia como equidad, ¿una postura filosófica?] Hay dos consecuencias muy desalentadoras que podrían entresacarse de esta dificultad de la limitación en la justificación. En primer lugar se podría concluir que la justicia como equidad no es una concepción adecuada para cualquier sociedad democrática; quizás solo adecuada para algunas pocas (i.e. aquellas que cuenten con una cultura política pública afín a la justicia como equidad). La segunda, que planteábamos al inicio de este capítulo, es que la justicia como equidad no resulte filosóficamente interesante por tratarse solamente de una estrategia política para justificar pragmáticamente la unidad social de algunas sociedades. Como puede verse, ambas dificultades están conectadas porque dependen de un modo no filosófico de interpretar la justificación rawlseana. Nos parece que ambas interpretaciones son incorrectas. Comencemos con el asunto de la inadecuación de la justicia como equidad.

La idea es que la justicia como equidad sería inadecuada para sociedades cuya cultura política pública sea diferente a la que Rawls se refiere. El error en esta interpretación es que confunde dos aspectos independientes del problema de la justicia tal y como está planteado en *Reformulación*. En *Teoría* el problema de plantear principios de justicia y de justificarlos, se entendía como un mismo problema, es decir, como el intento de resolver el problema general de la justicia social. En *Reformulación*, como hemos dicho, el modo de entender la concepción de la justicia y de plantear el problema de la justicia ha cambiado. Por un lado tenemos el problema de plantear principios de justicia que sean una solución viable al problema general de la justicia, y por otro lado tenemos el problema de justificarlos. En *Reformulación* son problemas, que aunque están naturalmente interrelacionados, son independientes y encierran sus propios rasgos característicos. Vamos a ver esta idea con mayor cuidado.

Nuestra conjetura es que en el caso de una concepción política de la justicia, el problema se divide en dos. Por un lado está el problema de definir principios de justicia con respecto al problema general de la justicia; es decir el problema que plantean las circunstancias de la justicia y por el otro, está el problema de justificar moralmente esos principios, por ejemplo mediante un recurso como la posición original. En *Teoría* ambos aspectos aparecían integrados, porque tanto la solución al problema de la justicia, como su justificación aparecían como universales.

Una concepción política de la justicia, en cambio, no es capaz de decidir si los principios de la justicia como equidad son una solución al problema de la justicia o no. La razón es que su objetivo no es demostrar la verdad de una teoría de la justicia, (por ello es sólo una concepción). Su objetivo es más bien, justificar la concepción de la justicia como equidad desde el punto de vista de los ciudadanos a los cuales se dirige. Aparentemente no es posible que esta justificación se dirija a *todos* los ciudadanos de

todas las sociedades-*J* merced al dilema del pluralismo razonable. La nueva función de la posición original en *Reformulación*, no será entonces modelar las condiciones de elegibilidad para cualquier ciudadano; sino tan sólo para los ciudadanos que elegirían a la justicia como equidad; es decir, los ciudadanos cuya cultura política pública contuviera *implícitamente* las principales ideas de la justicia como equidad. La dificultad entonces es que la concepción de la justicia sólo estaría justificada para un tipo de ciudadanos (i.e. que no para todas las sociedades-*J*), es decir, aquellos que tuvieran tal o cual cultura política pública. Nos parece que esto explica de que manera la justicia como equidad no es más una teoría filosófica de la justicia. Al mismo tiempo explica qué es una concepción política de la justicia; es decir una concepción que sólo es justificable filosóficamente para un conjunto de sociedades que compartan una cultura política pública determinada.

Ahora bien, la pregunta es ¿de qué manera resulta la concepción de la justicia como equidad filosóficamente interesante si sólo es justificable para algunos casos de las circunstancias de la justicia¹⁸? ¿No significa acaso simplemente que este reacomodo teórico es una estrategia política para procesar conflictos sociales y conservar la unidad de algunas sociedades? ¿O es que todavía puede formularse como una postura filosófica de algún tipo?

Tal vez la respuesta a estas preguntas y saber qué es o no filosóficamente interesante de una concepción de la justicia, está en reflexionar con más cuidado en el papel de la filosofía política. La filosofía política, según Rawls, es la encargada de justificar una concepción de la justicia. Sin embargo, frente al problema del pluralismo razonable en las sociedades a las que está destinada la justicia como equidad, la filosofía política es incapaz de resolver esta cuestión, tratando de argüir a favor de una solución universal,

¹⁸ Es decir para un subconjunto de las sociedades-*J*

sin fracasar y poner en peligro la unidad social. La incapacidad de la filosofía política de decidir si una concepción de la justicia es verdadera, sin embargo no implica lógicamente la inadecuación de la concepción de la justicia. Simplemente es un asunto que no puede decidir. Es lógicamente posible que la concepción de la justicia bien pueda ser adecuada para todas las sociedades del conjunto J , a pesar de que sólo sea justificable para unas pocas. Eso sólo enunciaría que hacen falta una o más justificaciones. Independientemente de que la justicia como equidad sea la concepción de la justicia que en términos generales resuelva el problema de la justicia, o no, la filosofía política de la justicia como equidad sólo puede ofrecer una justificación que funcione para algún caso especial.

Ahora bien, de aquí se deriva la segunda dificultad acerca de si, después de todo, aunque la justicia como equidad no constituya más una teoría filosófica de la justicia, de todos modos puede o no articularse como alguna postura filosófica de algún tipo. Nos parece que a pesar de los límites de la justificación de la justicia como equidad, de cualquier manera puede constituir una postura filosófica articulada. En primer lugar constituye una postura clara acerca del papel de la filosofía política, tal y como lo establecimos en el capítulo primero. Esta postura se distingue enormemente del modo tradicional de entender la filosofía política y aún del modo que sugieren algunos pasajes de *Teoría*. Desde *Reformulación* la tarea de la filosofía no es argumentar a favor de la legitimidad del poder político, por ejemplo, o a favor de una teoría de la justicia verdadera; sino solamente se trata de argumentar a favor de *un modo* de justificar principios de justicia distributiva, desde el punto de vista de los ciudadanos. Ello bien pudiera incluir la tesis epistemológica acerca de que argumentar si una concepción de la

justicia es verdadera para todos los casos, no es posible para la filosofía política en condiciones de pluralismo razonable.¹⁹

También incluye una postura filosófica acerca del modo de abordar este problema de la filosofía política. El problema deja de ser tomado como una cuestión teórica, para ser considerado, como lo sugería Kant, desde una perspectiva filosófica práctica. Desde esta perspectiva, como lo hemos visto, una justificación razonable para una concepción de la justicia solo puede provenir de la circunstancia particular de las personas para las cuales la justicia es un problema. Finalmente todo esto sugiere que es inadecuado interpretar la justicia como equidad, como un mero artefacto político o doctrinario para estimular la unidad y el acuerdo, puesto que, tanto la asignación del nuevo papel de la filosofía política, como inclusive la limitación de los alcances de la justificación, son elementos necesarios, si se acepta que el pluralismo razonable es una circunstancia de la justicia, que es constante en sociedades democráticas y que no se puede eliminar sin dejar de tratar a las personas como libres e iguales en alguna forma.

¹⁹ Cf. RIVERA, Faviola, "La teoría de la justicia de Rawls; ¿una teoría para quién?", *Debates sobre justicia distributiva*, UNAM/IIF, México, 2005, pp. 53-76.

CONCLUSIONES GENERALES

Hacia Ideas Políticas Fundamentales Globales

Alrededor de la mitad de la población mundial, vive en condiciones de extrema pobreza. La mayor parte de ellos vive en naciones poco desarrolladas, o en vías de desarrollo. Muchos de ellos viven en naciones que no son ni liberales ni democráticas, o viven en naciones que apenas pueden ser consideradas como liberales y democráticas con mucha dificultad. Muy pocos de ellos viven en naciones liberales y democráticas.

Dada esta circunstancia, si nos dijeran que disponemos de alguna concepción de la justicia, ¿no sería quizás deseable que fuera una concepción que condenara la proliferación y crecimiento sistemático de la pobreza mundial o los factores domésticos e internacionales que la ocasionan? ¿No sería deseable que en algo contribuyera a mejorar la vida de estas personas? ¿Sería exagerado esperar de una concepción filosóficamente interesante de la justicia que aportara elementos que incidieran de alguna manera en las circunstancias que sufren las personas que padecen tantas privaciones?

A pesar de lo atractivas que pudieran parecer estas ideas, tal parece que se alejan bastante de la realidad porque la concepción de la justicia que ha resultado académicamente más influyente en los últimos tiempos, la de John Rawls, no tiene por objeto, ni articular principios de justicia para las sociedades en las que viven estas personas, ni plantear principios que contribuyan a modificar las condiciones mundiales que favorecen la inequidad entre las naciones. La razón es que, como hemos visto, la concepción de John Rawls está modelada para funcionar *sólo* para la estructura básica de una sociedad bien ordenada democrática y liberal; *si y solo si* los ciudadanos de esa sociedad comparten una cultura política pública que haga esta concepción aceptable y justificable *para ellos y sólo para ellos*. Si en una sociedad determinada no se dan cuando menos estos elementos,

entonces la concepción de la justicia como equidad resulta inadecuada para esa sociedad porque o bien no se dan las circunstancias de la justicia o bien no resulta justificable por la ausencia de las ideas fundamentales en su cultura política pública.

Ahora bien, si tomáramos como cierto algo de lo dicho en esta tesis con respecto de las limitaciones de la justicia como equidad, entonces quizás podríamos preguntarnos ¿cuál es la importancia filosófica de una concepción de la justicia que sólo modela las condiciones bajo las que viven menos del 15.5% de la población mundial?¹ A pesar de los desencantos de la post-modernidad, la filosofía en muchos aspectos sigue entendiéndose como un ejercicio reflexivo, abstracto y en ocasiones analítico acerca de aspectos generalizables. ¿No deberíamos estar buscando una concepción de la justicia que funcionara para la mayor parte de las personas, en vez de una que se dedique a las circunstancias de una minoría; una concepción de la justicia por ejemplo que lleve justicia ahí donde más hace falta?

A pesar de lo escandalosas que pudieran resultar estas consideraciones, en esta tesis no hemos perseguido estas críticas tan lejos. No hemos tratado de demostrar que el ámbito de aplicabilidad de la justicia como equidad se reduce a más o menos un cuarto del planeta. Hemos optado mejor por el objetivo más modesto de mostrar que la concepción de Rawls pudiera *no* ser adecuada incluso para sociedades liberales y democráticas (para las que supuestamente debería ser adecuada dadas las circunstancias de la justicia) si éstas no cuentan con una cultura política pública determinada.

En estas conclusiones, como es menester, retomaremos los principales elementos de nuestro argumento acerca de esta tesis de que la concepción de la justicia rawlseana puede no ser adecuada o justificable para muchas sociedades liberales y democráticas con circunstancias de la justicia. Pero también recogeremos la pregunta con la que nos

¹ World Bank, *World Development Report 2005*, New York, Oxford University Press, p. 257.

quedamos en el último capítulo, a saber, ¿De qué manera puede ser filosóficamente interesante una concepción de la justicia que no toma como parte prioritaria de su agenda, considerar por ejemplo de alguna manera el problema global de la pobreza? La razón es que consideramos que sería deseable cuando menos indicar la dirección de laguna respuesta a este asunto.

Antes de continuar, debemos hacer una confesión. Al comenzar a elaborar esta tesis teníamos la convicción de que al final de cuentas, la reformulación de la concepción de la justicia, al reacomodarse como una concepción exclusivamente política, había dejado de ser filosóficamente interesante como resultado de su escaso ámbito de aplicabilidad. Sin embargo, a medida que avanzamos el trabajo de esta tesis, hemos vislumbrado una posibilidad de relacionar una concepción de la justicia cuando menos con casos de naciones democráticas y liberales que, a pesar de tener circunstancias de la justicia, no cumplen con las restricciones del argumento rawlseano tal y como lo hemos descrito. La razón es que en el CAPITULO CUARTO fuimos capaces de distinguir entre tres problemas relacionados pero independientes, a saber, el de plantear principios de justicia, el de justificarlos y el de que los principios y la justificación fueran adecuados para una sociedad en particular. Nuestra conjetura final es que aunque la justificación sea deficiente por su escasa aplicabilidad, de ello no se sigue que la justicia como equidad sea inadecuada. Con ello la concepción de la justicia como equidad podría continuar siendo filosóficamente interesante, sobre todo porque plantearía el reto de encontrarle alguna justificación más completa. No es ya el momento de exponer y justificar a profundidad esta conjetura; pero no podemos dejar de apuntarla y de avanzar algunos aspectos en su favor.

Con este fin, en estas conclusiones, en primer lugar (5.1) retomaremos nuestro argumento acerca de que la justicia como equidad no es adecuada para todas las sociedades

democráticas y liberales, si sólo tiene por justificación la que apunta el propio Rawls. En segundo lugar (5.2) explicaremos nuestra conclusión con respecto a que, si bien la justificación pudiera ser inadecuada, existe la posibilidad de que la concepción de la justicia como equidad no lo sea. En tercer lugar (5.3), señalaremos alguna vía de solución para la dificultad de que la justificación sea inadecuada. En particular argüiremos que es posible relacionar la concepción de la justicia de Rawls con otros casos de sociedades democráticas, si contamos con una estrategia alternativa de justificación. Aunque, como hemos dicho, no profundizaremos en el tema, si diremos solamente cual puede ser esta estrategia y de qué tipo podrían ser los argumentos que la justificaran.

5.1. [Una concepción política-filosófica de la justicia] Como resultado de diversas críticas a su planteamiento, John Rawls articuló una reformulación de su concepción de la justicia. Uno de los cambios más profundos, que transformó por completo la configuración de la justicia como equidad, fue su reacomodo teórico a la manera de una concepción política de la justicia. Ello implicó notables cambios en el objeto de la concepción, así como la introducción de toda una nueva familia de ideas. Una concepción política de la justicia se caracteriza principalmente por tener por objeto la estructura básica de la sociedad, porque el aceptarla no compromete a aceptar ninguna doctrina comprensiva en particular, y porque se formula aplicando solamente las ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública.

Con respecto a este reacomodo rawlseano, llamaron nuestra atención particularmente dos aspectos. En primer lugar queríamos saber si la reformulación como concepción política, implicaba el abandono del proyecto y agenda de una teoría de la justicia o de alguna postura filosófica en general acerca del problema de la justicia. En segundo lugar, si

resultaba el caso de que la reformulación implicara la renuncia a una teoría, entonces queríamos saber qué consecuencias tenía esta renuncia para el planteamiento en general.

La razón de concentrarnos en estos dos aspectos era que ambos planteaban una ambigüedad tan odiosa como interesante: por un lado Rawls reacomodaba su concepción de la justicia como equidad para hacer frente al problema del pluralismo razonable, haciendo explícito el abandono de las pretensiones universalistas que podían comprometerla con alguna doctrina comprensiva; pero por otro lado Rawls afirmaba que las principales ideas de *Teoría* se mantenían en *Reformulación*, en particular las circunstancias que hacen de la justicia un problema a resolver. Mientras una *teoría de la justicia* pretendía ofrecer una concepción de la justicia para *todas* las sociedades liberales y democráticas en las que se dieran las circunstancias de la justicia, no quedaba claro si la *Reformulación* tenía el mismo objetivo o no.

La ambigüedad está en que la concepción política de la justicia parecía partir de las mismas circunstancias de la justicia que *Teoría*, lo que podía querer decir que debía ser aplicable a los casos que tuvieran esas circunstancias; pero al mismo tiempo renunciaba a una justificación general para todos los casos de las circunstancias de la justicia. En otras palabras, Rawls parecía al mismo tiempo relacionar su concepción de la justicia con el problema de la justicia y sus circunstancias; y separar su justificación de las propias *circunstancias*; por lo que no quedaba claro si la concepción de la justicia era aplicable a los casos de las circunstancias de la justicia, o no.

Dada esta ambigüedad era preciso investigar ambos lados del problema, tanto la definición del problema de la justicia y sus circunstancias (CAPÍTULO PRIMERO), como el problema de la aceptabilidad y justificación de la concepción de la justicia.

Es por eso que a partir de aquí nuestra tarea a continuación se dividiría en dos. La de investigar la cultura política pública y el problema de la inserción de las ideas fundamentales en ella (CAPÍTULOS SEGUNDO Y TERCERO) y la de investigar el problema de la justificación (CAPÍTULO CUARTO). Previamente en el CAPITULO PRIMERO explicamos el problema de la justicia y las circunstancias que lo originan. De esta manera definimos el problema de la justicia como el de buscar una concepción de la justicia que definiera los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales. Explicamos las circunstancias de la justicia como aquellas que hacen de ella un problema a resolver; es decir como los hechos que la hacen posible y necesaria. La justicia es posible y necesaria en sociedades liberales y democráticas donde la escasez es moderada, la cooperación social es necesaria, y el pluralismo razonable una condición permanente.

Tras de explicar en el CAPÍTULO PRIMERO cómo entiende Rawls el problema de la justicia y sus circunstancias, en el CAPÍTULO SEGUNDO tratamos de profundizar en el asunto de la aceptabilidad. El primer paso para ello fue tratar el rasgo que califica a una concepción política de la justicia para que sea aceptable. Como vimos en el CAPÍTULO PRIMERO, una de las principales ventajas de una concepción política de la justicia era que estaba en mejores condiciones de ser aceptable por estar articulada mediante las ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública de los ciudadanos. Por ello procedimos inmediatamente a analizar la cultura política pública con el fin de ver si estudiándola, podíamos resolver la ambigüedad. La idea general era ver de qué manera resultaba una ventaja para una concepción de la justicia estar elaborada mediante las ideas fundamentales implícitas en una cultura política pública. Según Rawls ello constituye una ventaja porque se trata de ideas políticas que los ciudadanos ya aceptan o cabe razonablemente esperar que acepten. De ser así la concepción de la justicia articulada

mediante estas ideas, sería aceptable para los ciudadanos que de todas maneras ya las aceptan. De esta manera, la concepción de la justicia es moralmente justificable, mediante el procedimiento de la posición original, y al mismo tiempo aceptable, merced a sus raíces en la cultura política de los ciudadanos; ello a pesar del hecho del pluralismo razonable.

La dificultad era que un examen superficial de la cultura política mostraba que contenía una serie de elementos diacrónicos de muy diversa índole. ¿Cómo era posible que elementos políticos, históricos, económicos y sociales tan diversos, aparentemente inconmensurables para una concepción de la justicia, pudieran empero relacionarse con ella de alguna manera? Con esta dificultad, la ambigüedad continuaba, pues, como vimos, al mirar más de cerca la cultura política pública, Rawls no dejaba claro de qué se trataba este *estar implícito* de las ideas fundamentales. En efecto si la concepción de la justicia está elaborada por ideas implícitas en la cultura política pública de los ciudadanos, parece más aceptable. Sin embargo el modo en que estas ideas fundamentales están implícitas en la cultura política pública, es simplemente supuesto y no es aclarado por Rawls. ¿Cómo es razonablemente comprensible que una idea tan compleja como por ejemplo la idea de la posición original o la idea de la sociedad, puedan estar implícitas en la cultura política pública? ¿Cómo se relacionan los ciudadanos con estas ideas, como para que una concepción de la justicia les resulte más o menos aceptable?

La solución a esta dificultad fue recurrir a la propia noción rawlseana de filosofía política. La filosofía política era la parte fundamental de la cultura de un pueblo, encargada de discriminar los elementos culturales relevantes para articular una justificación de principios de justicia. En el CAPÍTULO SEGUNDO concluimos pues, con una dificultad principal: la supuesta objetividad y simplicidad que se obtenía recurriendo al fundamento de las ideas insertas en la cultura de los ciudadanos, abría paso a la dificultad de la propia

complejidad de esas ideas. Por ello el CAPÍTULO SEGUNDO concluyó entonces con una pregunta: ¿De qué manera constituye una ventaja para una concepción de la justicia condicionar su aceptabilidad a la ocurrencia de ideas fundamentales al interior de una cultura política pública, si no queda claro de qué manera están implícitas estas ideas y cómo se relacionan ellas con los ciudadanos?

Con el fin de abundar en el significado de esta enigmática estrategia rawlseana, en el CAPÍTULO TERCERO decidimos ofrecer una conjetura interpretativa de cómo podía razonablemente interpretarse esta inserción de las ideas fundamentales. Lamentablemente, por razones de espacio, no pudimos fundamentar esta conjetura todo lo que hubiéramos querido, porque ello sólo, hubiera constituido tema para otra tesis, probablemente más interesante que esta. La razón para, cuando menos apuntar esta conjetura, fue poder seguir avanzando hacia nuestro objetivo, sin que nos distrajera la falta de aclaraciones por parte de Rawls en este sentido. De cualquier manera, independientemente de que hubiera o no un modo razonable de entender el hecho de la inserción de las ideas fundamentales, ello no afectaba la dependencia de la concepción de la justicia con respecto de la cultura política pública. La conjetura estaba basada en la distinción que hace Rawls entre ideas fundamentales y concepciones derivadas de ideas fundamentales; y consistía en proponer una distinción entre las ideas fundamentales de la justicia como equidad. De esta manera solamente las ideas fundamentales que llamamos *iniciales*, que no son tan complejas, se encuentran de manera intuitiva en la cultura política de los ciudadanos; mientras que el resto de las ideas fundamentales son más bien concepciones derivadas por la filosofía política; en este caso por la propia concepción de la justicia como equidad, con el fin de articular una concepción de la justicia. Las ideas iniciales son todas aquellas relacionadas con la comprensión de la justicia política como problema. Es decir, se trata del conjunto de

nociones básicas que son parte de la cultura de un ciudadano que le permiten entender previo entrenamiento cívico, cuando menos intuitivamente, la necesidad de contar con una concepción de la justicia y la posibilidad de vivir bajo ella y honrarla; de manera tal que concepciones como igualdad, libertad, tolerancia y responsabilidad entre otras, no le sean ajenas.

Una vez que mostramos cuando menos alguna posibilidad en la que pudiera ser entendido este asunto de la inserción, procedimos a juntar todos los elementos recolectados. Recapitulemos. Partimos de la intención de disolver la ambigüedad presente en el replanteamiento de la justicia como equidad a la manera de una concepción política de la justicia. Para ello tratamos de profundizar en ambos lados de esta ambigüedad, tanto en el planteamiento del problema de la justicia y sus circunstancias, como en la cultura política pública y las ideas insertas, con el fin de abundar en el problema de la adecuación y la justificación. Ahora restaba aclarar los alcances de una concepción política de la justicia, dada su relación con el planteamiento inicial y su dependencia con una cultura política pública.

Para ello en el CAPÍTULO CUARTO nos dedicamos a explicar este concepto, para tratar de aclarar qué quiere decir que una concepción de la justicia sea más bien política. Como se recordará la conjetura de la que partíamos, sospechaba que Rawls estaba *renunciando* a la pretensión presente o futura de elaborar una *teoría de la justicia* aún para el caso especial de las sociedades democráticas y liberales, con circunstancias de la justicia y en estado de pluralismo razonable con una cultura política afin. Ello podría incluir la posibilidad de renunciar absolutamente a la pretensión de articular una postura filosófica con respecto al problema de la justicia, de cualquier tipo. Si esto es correcto, la siguiente tarea entonces consistiría en tratar de evaluar las consecuencias de esta renuncia en el planteamiento en

general. Sobre todo tratamos de prevenirnos contra una posible consecuencia en particular: ¿la renuncia rawlseana implicaba que una concepción política dejara de ser del todo un asunto filosófico para convertirse en un reacomodo ideológico para justificar cierto tipo de sociedades liberales? Nuestra conjetura es que en el planteamiento de una concepción política de la justicia hay aún una postura filosófica; pero para ello fue preciso revisar con más cuidado el asunto de la justificación; y distinguirlo con cuidado del asunto de plantear una concepción de la justicia y del problema de que tanto la concepción como la justificación sean adecuadas. Vamos a recordar este problema con más cuidado a continuación.

5.2. [Los problemas de la definición, justificación y adecuación] En el CAPÍTULO CUARTO, tras explicar el procedimiento de la posición original, que es el dispositivo de justificación rawlseano, intentamos resolver la tesis con la que comenzamos; es decir la que llamamos *tesis de la renuncia* en la que según nosotros, al reacomodar la justicia como equidad en una concepción política, Rawls estaba renunciando absolutamente a la articulación de una teoría *filosófica* de la justicia y quizás hasta a la articulación de alguna postura filosófica en general. Estábamos por fin en condiciones de abordar la tesis de la *renuncia*, porque ya contábamos con los tres elementos necesarios: en primer lugar las concepciones rawlseanas del problema de la justicia política y de sus circunstancias o las ideas iniciales; en segundo lugar el fundamento de aceptabilidad o la concepción de cultura política pública, su contenido relevante a una concepción de la justicia, y su instrumento de articulación o la filosofía política tal y como Rawls la concibe; y finalmente en tercer lugar, el asunto de la justificación o el procedimiento de la posición original junto con las ideas fundamentales afines y de presentación.

Así pues, conforme a estos tres elementos, en el CAPÍTULO CUARTO concluimos que la concepción de la justicia renunciaba completamente a articular una teoría filosófica de la justicia. La renuncia era pues una consecuencia del reacomodo de la justicia como equidad como una concepción política de la justicia. El argumento estaba basado en las propias reposiciones que hace Rawls con respecto a que las pretensiones universalistas manifestadas en *Teoría*, resultaban inconsistentes sobre todo de cara al problema del pluralismo razonable. En el capítulo cuarto, específicamente comparamos los planteamientos tanto de *Teoría* como de *Reformulación* en lo que se refiere a su objetivo, objeto y justificación. Vimos que ambas tienen por objeto la estructura básica de la sociedad, porque son estas instituciones las encargadas de distribuir las cargas y beneficios de la cooperación social. La *Teoría* tiene por objetivo ofrecer principios de justicia para enfrentar el problema de la justicia política, mientras que la *Reformulación* pretende encontrar una concepción de la justicia que defina los términos de la cooperación social para el caso especial de las sociedades liberales y democráticas. Con respecto a estos objetivos, ambas adquieren particularidades en su justificación.

Esta última diferencia en el objetivo es muy tenue y es consecuencia de una ambigüedad, que tras ser reconocida por Rawls en *Teoría*, es parcialmente enmendada en *Reformulación*. *Teoría* según Rawls era inconsistente con respecto a su planteamiento porque pretendía al mismo tiempo, por un lado presentar una concepción de la justicia aceptable para los ciudadanos; y por otro, justificarla mediante un cuerpo de ideas que podían ser articuladas como una doctrina moral comprensiva; de este modo la propia justificación mediante la cual *podría* ser aceptable, la convierte por otro lado en inaceptable, al ser intolerante con otras concepciones de buena vida. Tratando de guardar el espíritu del planteamiento original, de tratar a los ciudadanos como libres e iguales a pesar

del pluralismo de sus convicciones y concepciones razonables, Rawls retrotrajo la justicia como equidad hasta una concepción meramente política, porque la condición permanente del pluralismo y la restricción de tratar a los ciudadanos como libres e iguales hace imposible plantear una justificación universalista y decidir su verdad. Así pues, el rasgo que definitivamente distingue la *Teoría de la concepción*²; y que es consecuencia de la diferencia sutil en el objetivo general, es precisamente su justificación.

Consecuentemente con esta reposición, en el CAPÍTULO CUARTO concluimos que la justicia como equidad renunciaba al objetivo de constituir una teoría filosófica de la justicia. La razón es que, como vimos, el nuevo giro práctico planteado por Rawls establecía que para hacer frente al problema del pluralismo, una concepción de la justicia debía justificarse desde el punto de vista de los ciudadanos; esto es, apelando a las ideas que ya acepten y reconozcan según su cultura política. Esta perspectiva particularista elimina la posibilidad del enfoque universal de una teoría.

Adicionalmente, si utilizamos las circunstancias de la justicia para definir el conjunto de sociedades que requeriría una concepción de la justicia; tenemos que la concepción política de la justicia *solamente sería adecuada* para un subconjunto de sociedades con una cultura política pública determinada. Muy probablemente el subconjunto de sociedades con la cultura política pública necesaria para justificar a la justicia como equidad, sería menor al conjunto de sociedades en circunstancias de la justicia.

Así pues, en conclusión, según sus rasgos principales una concepción política de la justicia NO ES una concepción para cualquier sociedad con circunstancias de la justicia, sino tan solo es *aquella que pueda ser aplicable a la estructura básica de una sociedad democrática y liberal que, a pesar de sufrir una permanente condición de pluralismo*

² Concepción política de la justicia

razonable, se encuentre bien ordenada, siempre que sea capaz de formular una justificación que no la comprometa con ninguna doctrina comprensiva en particular, sino que se justifique sólo con las ideas fundamentales de su cultura política pública; si y sólo si, mediante estas ideas puede articularse y justificarse la propia justicia como equidad. En resumen, bien puede ser entonces que la concepción de la justicia como equidad no sea adecuada para todas las sociedades liberales y democráticas con circunstancias de la justicia, sino apenas para algunas pocas pertenecientes probablemente a la cuarta parte de la población que vive en las naciones desarrolladas.

Ahora bien, a la luz de este último planteamiento, la *renuncia* es interesante porque según interpretamos, con ella Rawls abandona el objetivo de articular una concepción de la justicia que aplique *en general* al problema de la justicia política según sus circunstancias. Pero si esto es así y la concepción de Rawls no es aplicable en general a los casos de las sociedades con el problema de la justicia según sus circunstancias; entonces, ¿De que manera podemos entender que la justicia como equidad sea una concepción de la justicia en absoluto? ¿Qué quiere decir finalmente que ya no sea una *Teoría* para ser *solamente* una *concepción*? ¿Quiere decir que la justicia como equidad es solamente un discurso pragmático que busca justificar un estado de cosas de manera ideológica y ya no filosófica? Esta posibilidad es interesante porque de ser cierta la concepción de Rawls dejaría de ser filosóficamente interesante no sólo por su escasa aplicabilidad, como habíamos planteado en principio, sino inclusive por su presunta ausencia de contenido filosófico.

Aunque como lo confesamos al inicio de las conclusiones, en principio teníamos la convicción que sugerimos en el párrafo superior, a medida que avanzamos el trabajo modificamos nuestra opinión. Sospechamos que hay suficientes razones para considerar todavía como una concepción filosófica, una concepción política de la justicia como la de

Rawls. Finalmente para terminar este apartado vamos a retomar nuestro argumento en contra de esta objeción desde dos ángulos: desde la metodología y desde la forma. Vamos a reservar la perspectiva del contenido para el último apartado a modo de epílogo.

Con respecto de la metodología de Rawls, la primera razón en contra de esta objeción es que la *Reformulación* constituye en primer lugar un manifiesto acerca de lo que la filosofía política debería ser. Vamos a retomar nuestro argumento.

Como podrá recordarse por lo dicho en el CAPÍTULO SEGUNDO y en el CUARTO, la filosofía política es la parte de la cultura política pública encargada de recoger e interpretar las ideas políticas implícitas en la cultura política pública con el fin de elaborar concepciones y argumentos que puedan disolver los conflictos constitucionales acerca de los temas polémicos de la vida pública de una sociedad. Pero no solo eso, también es una postura concreta acerca de lo que la filosofía política puede hacer con una concepción de la justicia. Según esto Rawls tendría una postura filosófica de algún tipo, cuando afirma que una concepción de la justicia no puede considerarse como verdadera, ni se puede ofrecer argumentos a favor de su verdad.

Se trata de afirmar que según la naturaleza de una concepción de la justicia, el problema filosófico estriba más bien en encontrar una justificación y fundamentar su aceptabilidad. La razón es que el pluralismo razonable no es una condición que dependa de la forma o elaboración de una concepción de la justicia; sino que al revés, es la filosofía política la que ha de adaptarse a las condiciones objetivas y reales del mundo social, que en este caso la urgen a abandonar las pretensiones de verdad. Creemos que la imposibilidad de decidir sobre la verdad acerca de una concepción no debe escandalizarnos. No se trata de un hecho raro o aislado. Una parte muy significativa de ciencias como las matemáticas, la física o la biología se basa en proposiciones *indecidibles* o postulados acerca de los cuales no se

puede saber la verdad. Explicar la *indecidibilidad* de alguna proposición y sus consecuencias constituye sin duda un avance sustantivo en cualquier campo. Si Rawls está modelando adecuadamente el conflicto social contemporáneo con su concepción de liberalismo político, y la indecidibilidad de la verdad de la justicia con el problema del pluralismo razonable; entonces su *Reformulación* constituye no sólo una postura filosófica coherente sino un avance sustantivo en filosofía política desde el contractualismo clásico y la filosofía moral kantiana.

Adicionalmente con respecto a la forma; es decir con respecto a que la estructura de la *Reformulación* sea meramente pragmática a modo de un acomodo teórico de la tradición contractualista para fundamentar ideológicamente un estado de cosas, dijimos lo siguiente: la posibilidad de interpretar la *Reformulación* de este modo, bien puede derivar de una confusión. La confusión sería tomar el problema de plantear principios de justicia como si fuera idéntico a otros dos problemas que aunque están relacionados, en la argumentación de *Reformulación*, podrían tomarse como independientes unos de otros. Se trata del problema de la justificación y el problema de la adecuación.

Un problema ciertamente es proponer principios de justicia. Ese problema lo resuelve en general la filosofía política recurriendo a las convicciones morales presentes en la cultura política pública. En particular, la justicia como equidad es una interpretación de las convicciones morales acerca de la igualdad y la libertad presentes en la cultura política pública de cualquier sociedad democrática. En este punto la justicia como equidad constituye un punto de vista sin duda filosófico con respecto a la justicia.

Un problema derivado de plantear principios de justicia es el de justificarlos; pero aunque sea un problema derivado, es lógicamente independiente. Eso quiere decir que la concepción de la justicia puede ser una interpretación adecuada con respecto a las

condiciones imperantes y a las convicciones presentes en la cultura política pública; aunque la justificación que se aporte sea inadecuada o viceversa. El problema de la justificación lo resuelve la justicia como equidad, mediante el procedimiento de la posición original.

Mientras que el problema de la adecuación depende, según hemos visto en el CAPÍTULO CUARTO de la cultura política pública. Como hemos visto, la justicia como equidad es apenas adecuada para los ciudadanos de sociedades específicas, porque sólo para ellos es justificable a partir de su cultura política pública. Pero entonces nos queda una pregunta rezagada. ¿Siendo la justicia como equidad adecuada sólo para un subconjunto del conjunto mayor de sociedades democráticas y liberales, su contenido es todavía filosóficamente interesante? Si pensamos por ejemplo en el grave problema de la pobreza mundial, ¿de qué modo es interesante una concepción de la justicia que no tiene en su agenda ofrecer alguna concepción de justicia adecuada para más personas? Vamos a continuación cuando menos a apuntar en qué dirección podríamos encontrar una respuesta a este problema.

[5.3. Hacia Ideas Fundamentales Globales o Epílogo] Hasta aquí hemos extraído las siguientes conclusiones más o menos en claro. Primero que una concepción política de la justicia *no es* una teoría filosófica de la justicia. En segundo lugar interpretamos esta *renuncia* como una contracción del objetivo de una concepción de la justicia con respecto al que hubiera tenido una teoría. La justificación de la concepción de la justicia no tenía por objeto todos los casos de la justicia (sociedades en circunstancias de la justicia); sino sólo un caso especial. En tercer lugar vimos que a pesar de esta contracción la justicia como equidad, podía seguirse considerando como una postura filosófica cuando menos por su metodología y forma; es decir por constituir una postura concreta acerca del rol de la

filosofía política y por constituir una postura acerca de la indecibilidad de la verdad de la concepción de la justicia.

Queda solamente, según lo prometido, hacer alguna indicación a manera de epílogo sobre el último problema acerca de la importancia filosófica relativa del *contenido* de la justicia como equidad. Cabe recordar que no vamos a argumentar de manera exhaustiva esta idea. Solamente la presentaremos como una posible interpretación de la importancia de una concepción como la de Rawls. Por eso lo haremos en modo subjuntivo, diciendo lo que argüiríamos si tuviéramos la oportunidad, quizás en un artículo o en otra tesis más interesante y mejor. Lo haremos en tres brevísimos párrafos. En primer lugar mencionaremos nuestra tesis general y su punto de partida. En segundo, mencionaremos un modelo alternativo, y en tercer lugar diremos cómo pensamos que podría ser una justificación para él.

[§1. Punto de Partida] Si nuestras conclusiones fueran correctas, entonces ¿de qué manera sería filosóficamente interesante el contenido de la justicia como equidad si no fuera una teoría de la justicia, ni tuviera por objeto todas las sociedades liberales y democráticas, ni fuera justificable para cualquier ciudadano liberal?

Si quisiéramos decir algo con respecto a este problema, retomariamos la distinción que hicimos en el CAPÍTULO CUARTO acerca de la independencia lógica entre las cuestiones del planteamiento, justificación y adecuación de una concepción de la justicia como la de Rawls. Ese sería nuestro punto de partida. Lo que argüiríamos a partir de esta distinción a favor de la relevancia filosófica de la justicia como equidad, sería que a pesar de que la justificación fuera limitada y por ello la adecuación de sus principios restringida al ámbito en el que sería justificable, ello no implicaría que la concepción de la justicia fuera

necesariamente inadecuada. La idea sería partir del supuesto de que la concepción de la justicia como equidad bien puede ser adecuada por constituir una interpretación adecuada, del modo en el que un liberal entiende la igualdad y la libertad. De este modo, aunque pusiéramos entre paréntesis la justificación, no desecharíamos el contenido significativo de la justicia como equidad. Sin embargo, si no quisiéramos desechar a la justicia como equidad, tendríamos que encontrar el modo de relacionar los principios de justicia y/o su justificación, con casos de la justicia para los que, cuando menos la justificación no sea adecuada. No estaríamos completamente seguros de que los principios de justicia serían separables completamente de la justificación; así que no la desecharíamos del todo; sino que intentaríamos quizás relacionar o extender la justificación rawlseana a otros casos de la justicia. Vamos a ver cómo podría ser esto.

[§2. Modelo Alternativo] Nuestra tesis sería que podría haber un modo de relacionar la justificación rawlseana de la justicia como equidad con otros casos de la justicia. Ello podría ser realizable en dos pasos. En el primer paso podríamos modelar las condiciones de otras sociedades liberales y democráticas en circunstancias de la justicia. Las condiciones de sociedades no democráticas y/o no liberales no son modelables porque la justicia no sería un problema para ellas. Simplemente quedan fuera del corte estructural de una concepción de la justicia.

En el segundo paso buscaríamos a continuación algún argumento que relacione nuestro modelo con la justificación de la justicia como equidad. Quizás se nos ocurriría interpretar que el problema con la justificación rawlseana sea que los ciudadanos de sociedades como a las que se aplicaría nuestro modelo alternativo, no estarían en condiciones de escoger principios de justicia, por ejemplo porque entre la mayor parte de la población no se

hubieren desarrollado suficientemente los poderes morales o de juicio, o no contaran con una cultura política lo bastante completa. Es bastante razonable pensar que en sociedades con graves problemas de seguridad y nutrición, los ciudadanos pudieran apenas parcialmente acercarse al modelo rawlseano de ciudadano.

Así, lo que intentaríamos hacer a continuación, sería intentar interpretar la falta de adecuación del modelo rawlseano de una manera que trate de adaptarse a las condiciones de nuestros ciudadanos modelados. La razón sería que, si bien quizás no estuvieran en condiciones de escoger principios de justicia, probablemente si estarían en condiciones de optar por cumplir con las condiciones de la justicia como equidad. Es decir, los ciudadanos podrían ponerse en una posición *previa* a la original, en la que no escogerían principios de justicia, sino las condiciones necesarias que los lleven en un futuro adquirir la capacidad de poder ponerse en la posición original con una cultura política pública afín. Es decir, antes que escoger principios de justicia, se trataría de ver si los ciudadanos elegirían, por ejemplo que el desarrollo de los poderes morales y de juicio se ampliaran a través de la población.

Para ello recurriríamos al enfoque alternativo de Dworkin, de justificar el liberalismo antes que principios de justicia. La idea general sería que, siguiendo la intuición del giro práctico de Rawls, podríamos ponernos en el punto de vista, esta vez no de los ciudadanos rawlseanos, sino de otros ciudadanos como los de nuestro modelo y desde ahí justificar porqué elegirían cumplir con las restricciones, que en una hipotética posición original futura, les permitiría después elegir principios de justicia según el modelo rawlseano. De esa manera relacionaríamos a los ciudadanos de nuestro modelo con la *posición original* mediante una *posición previa*. Algo así como una posición previa a la original, que nos permitiría justificar la generalidad de los elementos rawlseanos y su aplicabilidad a todo el conjunto de sociedades-*J*. Vamos a ver a continuación de qué manera sería esto posible.

[§3. Mecanismo de Justificación Alternativa] Como primer paso para elaborar un modelo alternativo que sirva de base a otra justificación, por ejemplo, podríamos ponernos en el punto de vista de los ciudadanos de *Cheguevaria* (CAPÍTULO CUARTO). Quizás la justificación de Rawls sería inadecuada para ellos, porque no cumplen con la restricción del argumento; pero ello no implica necesariamente que la concepción de la justicia como equidad fuera inadecuada. Que un grupo de filósofos no se ponga de acuerdo en cómo podría ser justificable una concepción, no siempre quiere decir que su aplicación no sea benéfica.

Pero adoptando este presunto punto de vista teórico-práctico de los habitantes de *Cheguevaria*, ¿Cómo podríamos relacionar una concepción de la justicia que no es adecuada para ellos, con su punto de vista especial?

Si ensayáramos algún argumento para enfrentar esta dificultad, creo que tendríamos que preguntarnos primero porque es inadecuada la justificación para estos ciudadanos. La respuesta a esta pregunta, como hemos visto, es que la justificación rawlseana sólo modela la aceptabilidad bajo condiciones restringidas y particulares. Por lo que hay objetos de la justicia distributiva que escapan de esta justificación. Con respecto a esto, nuestra hipótesis general podría ser que se puede encontrar una justificación alternativa, lógicamente anterior a la posición original, que permita incorporar a un conjunto más amplio de objetos de la justicia a la justificación de la posición original, como *Cheguevaria* misma.

Recuérdese que las restricciones de la posición original establecen que los ciudadanos deben tener sus poderes morales y de juicio, deben pertenecer a sociedades democráticas y liberales bien ordenadas que tengan una estructura básica que ya reconozca y respete alguna concepción de la justicia, que haya justicia procedimental de trasfondo, que existan

implícitas en la cultura política pública la clase de ideas con las que podría articularse la justicia como equidad (ideas que los ciudadanos aceptan), etc.

A partir de aquí, tendríamos que intentar modelar las condiciones de los ciudadanos de sociedades como *Cheguevaria*. Con el fin de elaborar un modelo alternativo, tendríamos por ejemplo, que postular la existencia del conjunto de sociedades de estructura básica liberal y democrática (constitucional, cuando menos formalmente), de composición pluralista, pero parcialmente ordenada, con ciudadanos a menudo no cooperadores y algunas veces cooperadores, sociedades en las que predominen los valores de la libertad y la igualdad pero frecuentemente sólo de manera formal, con una población en la que los poderes morales y de juicio no han terminado por generalizarse; etc. A continuación tendríamos que mostrar que la justicia es un problema de posible solución, para sociedades con ese modelo; o bien que sociedades así modeladas tienen circunstancias de la justicia.

Para relacionar el conjunto de sociedades anteriormente citado con el argumento de la posición original haría falta una premisa adicional en la que se mostrara que aunque estas sociedades se aparten de las restricciones del modelo, elegirían sin embargo, de entre diversas concepciones de ciudadanía y sociedad, aquellas que formula el modelo de la posición original. En otras palabras, antes de elegir una concepción de la justicia, elegirían las condiciones de posibilidad que les permitiría en el futuro hipotético tal elección. Sin embargo para argüir una cosa semejante sería requerido una justificación del porqué serían elegibles esas concepciones políticas y no otras. Ahí es donde se insertaría nuestra segunda tarea, es decir la de justificar porque los ciudadanos de nuestro modelo elegirían esas concepciones de sociedad y de individuo y no otras. Es por eso que el enfoque de Dworkin³ sería quizás pertinente; porque muy probablemente no veríamos otra opción que intentar

³ DWORKIN, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.

una justificación del liberalismo que nos explique por qué los ciudadanos de nuestro modelo alternativo tomarían esa elección en una *posición previa*. Intentar una justificación moral del liberalismo, sería quizás la única referencia posible por dos clases de razones. Primero, desde nuestro punto de vista práctico-alternativo no contamos *aún* con una concepción de la justicia como referencia, pues nos encontramos en un momento anterior a la posición original; y segundo, necesitamos una justificación moral de orden filosófico del por qué, nuestros ciudadanos elegirían justamente las concepciones e ideas fundamentales rawlseanas, y no otras. Al mismo tiempo, desde fuera de nuestro modelo alternativo, podríamos pensar que justamente el liberalismo necesita fundamentos porque la mayor parte del mundo en circunstancias de la justicia, se aproxima quizás más a nuestro modelo alternativo, que al modelo rawlseano.

En este punto quizás tendríamos que prevenirnos contra una hipotética objeción con respecto al pluralismo razonable. Apelar a una fundamentación moral del liberalismo podría ir en contra del principio liberal de tolerancia. Sin embargo justamente es Dworkin quien cree tener una justificación que sería compatible con ese principio. La razón es que Dworkin está elaborando una crítica a un modo tradicional-contractualista de entender el liberalismo, que se ha basado en una discontinuidad entre concepciones políticas y éticas. El problema es que esta perspectiva tradicional toma como referencia solo el modo utilitarista-teleológico de entender la ética, según el cual una vida es valiosa por su legado o el modo en el que modifica favorablemente al mundo. El problema con este modelo es que cuenta con contenidos concretos de lo que es una buena vida. Como estas éticas le dan valor ético a lo que una vida produce objetivamente en el mundo; deben de tener criterios claros de cuando el producto de una vida es valioso o no. Usar esta perspectiva ética como fundamento del liberalismo implica escoger de entre varias concepciones razonables del

bien, una sola y en consecuencia ser intolerante con el resto. Indexar una concepción de la justicia a la ética de los logros, como la llama Dworkin, en condiciones de pluralismo razonable, equivale a llevar una concepción política de la justicia al fracaso en términos de estabilidad.

Sin embargo, según él, hay cuando menos otra perspectiva ética, basada en el desafío de vivir, que al no contar con contenidos extensivos concretos de lo que es valioso en la vida, supera el *test* de la tolerancia y el pluralismo razonable. Se trata de valorar una vida no por lo que produce, sino por el propio ejercicio que constituye ser vivida frente a las circunstancias, restricciones, ventajas y limitaciones que implica vivir esa vida en particular. Según Dworkin a través de una ética del desafío se puede inferir directamente la necesidad de una concepción de la justicia liberal. La tesis de Dworkin es que el liberalismo tiene una relación de continuidad con la mejor ética individual.

A continuación explicaríamos muy brevemente el llamado *modelo del desafío* que justifica el liberalismo, con el fin de mostrar después si puede fundamentar la elegibilidad de las concepciones políticas mínimas, cuando menos de sociedad, persona y algunas ideas fundamentales de la cultura política, que propone el modelo de Rawls. La idea central sería que si un modelo alternativo del conjunto de sociedades X -alternativo, (es decir naciones que cumplen parcialmente con las restricciones del modelo rawlseano como *Cheguevaria*) elegiría estas concepciones políticas, entonces sería razonable pensar que en las condiciones especificadas elegirían los principios de justicia como equidad.

Para Dworkin, su modelo del desafío va antecedido de una crítica general del punto de vista liberal de la tolerancia, incluyendo el punto de vista de Rawls. No abrazaríamos seguramente por completo esta crítica. La razón para ello sería que seguiríamos la conjetura

de que ambos puntos de vista de la ética pueden ser complementarios. Habrá muy probablemente aspectos morales que quizás necesiten para ser modelados de un punto de vista normativo, como por ejemplo la elección de principios de justicia; y habrá quizás otros aspectos que necesiten de un punto de vista más descriptivo, como la elección de ideas fundamentales liberales, como propondríamos para nuestro modelo alternativo. También sería probable que estos dos puntos de vista éticos considerándose como complementarios, pudieran quizás lidiar con más éxito con aspectos diacrónicos de la historia.

Por ejemplo, según nuestra conjetura la estrategia de Dworkin podría ser adecuada cuando sea preciso abrazar justificadamente una perspectiva ética que permitiera ordenar la sociedad y generalizar los poderes morales y de juicio en la población, a modo de construir una ciudadanía política ampliamente activa y cooperativa. Es bastante probable que la generalización de estas condiciones a lo largo de la historia en una sociedad produciría a la postre el reconocimiento del pluralismo inmanente en una sociedad, donde, por largo tiempo se hayan ejercido las facultades de la razón en condiciones de libertad.

Una población en la que se ha generalizado la percepción de verse a si mismos como libres e iguales, bien puede que los ciudadanos comiencen a verse como fuente de demandas legítimas que produciría un pluralismo exacerbado. Sería quizás en esas condiciones, probablemente producto de la primera estrategia de nuestro modelo ordenador, que la justificación de una concepción de la justicia como la de Rawls, comenzara tal vez a verse como adecuada, para un segundo momento en el que el principal problema no sea la justificación de las ideas fundamentales, ni el orden, sino mas bien la aceptación de principios de justicia en condiciones de pluralismo.

Tal vez si siguiéramos seriamente estas ideas, podríamos lograr una articulación del liberalismo más incluyente que permitiera ordenar y reformar la estructura básica, empoderar el capital social y fomentar la lucha contra la pobreza en sociedades como *Cheguevaria*. Pero ¿no estaremos cometiendo el mismo error que criticamos elaborando un modelo que sólo incluye *cierto tipo* de sociedades? Quizás pensaremos que no; puesto que el enfoque de la posición previa, permite que se incorporen a ella sociedades con tal de que la justicia sea un problema para ellas. Pero pensemos en un contraejemplo hipotético. ¿Qué diríamos por ejemplo de *Talibastán*, una próspera sociedad ordenada por una familia de gobernantes hereditarios cuya voluntad es la ley? *Talibastán* es una sociedad perfectamente ordenada, porque cuenta con una policía eficiente. Al mismo tiempo su estructura básica está determinada por los principios de justicia dictados por el gobernante. No hay duda alguna acerca de las concepciones de lo bueno y lo justo. *Talibastán* al mismo tiempo es una sociedad próspera, donde los ciudadanos tienen asegurada una dotación suficiente de los bienes primarios con excepción de las libertades en sentido amplio. ¿Qué hacer con sociedades como *Talibastán* de las que no se puede decir aún que son una excepción?

En primer término podríamos repetirnos sin cesar que *formalmente*, *Talibastán* no es un caso de la justicia, (i.e. un caso de ocurrencia de las circunstancias de la justicia), porque para empezar no está formada por ciudadanos sino sólo por súbditos que no son tratados como libres e iguales. En otras palabras en *Talibastán* no se dan las circunstancias de la justicia que, según nuestro planteamiento nos obligarían a considerar a esta sociedad como un caso de la justicia. Pero más allá de la licencia teórica que el corte estructural de la justicia liberal nos permite, ¿consideraríamos esto moralmente una respuesta satisfactoria?, ¿Qué diríamos a los habitantes de *Talibastán* que a pesar de la homogeneidad cultural en la que nacieron, quisieran mantener otro tipo de vida?

Es probable que nuestra conciencia no nos permitiera tan fácilmente soslayar este caso. Pero quizás en este caso nos permitiríamos abusar de nuestro planteamiento y ensayar extenderlo lo más posible hacia el derecho internacional. Ello sería deseable no sólo por el caso de sociedades como *Talibastán* y sus circunstancias domésticas; sino porque además hay un conjunto de factores internacionales que sistemáticamente son responsables del continuo empobrecimiento de una amplia franja de la población de naciones parecidas que no cuentan con tantos recursos como *Talibastán*, o que sufren la ineficiencia o maleficencia de malos gobiernos o gobiernos corruptos.

Buena parte del nivel de vida de los países desarrollados es sostenido gracias a políticas exteriores agresivas que tienen como consecuencia la degradación y casi desaparición de las circunstancias de la justicia en otras naciones.⁴ Aparentemente la concepción de la justicia de Rawls, que se disculpa por ser sólo local y no internacional, no tiene nada que decir empero con respecto de la estructura básica de las sociedades que tiene este impacto al exterior. ¿No debería una concepción de la justicia condenar las políticas públicas que tengan este devastador resultado en los recursos naturales y humanos al exterior?

Muy probablemente nos sentiríamos animados a pensar que nuestro enfoque puede extenderse también ahí. Diríamos quizás que una fundamentación del liberalismo permite también una justificación moral de principios de justicia internacional que condenen las prácticas públicas que eliminan las condiciones de posibilidad de las circunstancias de la justicia. Sin embargo, no abusemos más de la cuenta del *hubiera*, y mejor comencemos a planear el momento de articular más seriamente estas ideas.

⁴ POGGE, Thomas, *World poverty and human rights*, 2002

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Editorial Gredos, 1998.
- AXELROD, R., *The Evolution of Co-operation*, London, Penguin, 1984
- BARNES, J., *Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Nueva York, 1996, pp. 1-26.
- BERLIN, I, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988
- DIETERLEN, Paulette, *Ensayos sobre justicia distributiva*, Fontamara, México, 1996
- _____, *Marxismo analítico*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995
- _____, *La Pobreza: Un estudio Filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- D'HONDT, J., 1965, *Hegel*, Presses universitaires de France, Paris.
- DWORKIN, R., *Ética privada e igualitarismo político*, Piados-ICE Universidad de Barcelona, Barcelona, Pensamiento Contemporáneo 29, 1993.
- _____, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.
- _____, *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- _____, "What is equality? Part 1: Equality of welfare", *Philosophy and Public Affairs* 10, no. 3, 1981 pp.196-204.
- _____, "What is equality?. Part 2: Equality of resources, *Philosophy and Public Affairs* 10, no.4, 1981, pp.283-345.
- _____, "Liberalism", En: Hampshire, T.M. Scanlon et al. *Public&Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p.p.113-143.
- ELSTER, J., *Ulysses and the Sirens. Studies in rationality and irrationality*, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, Cambridge, 1984.
- _____, *Local justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- GARGARELLA, Roberto, 1999, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona.

GUYER, Paul, 1993, "Thought and being: Hegel's critique of the Kant's theoretical philosophy" Frederick C. Beiser (comp.), en *The cambridge companion to Hegel*, Cambridge university press, Cambridge, 1993.

GOUTHRIE, W.K.C., *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977

HADDOCK, Bruce, "Hegel's critique of the theory of social contract", David Boucher y Paul Kelly (comp.) en *The social contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992

HEGEL, F.G.W., *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 1994

_____, *Escritos de Juventud*, F.C.E., México, 1998

_____, *Science of Logic*, The MacMillan Company, Londres, 1951

_____, *Filosofía del derecho*, Juan Pablos editores, México, 1998

HEIDEGGER, Martin, *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 1998

_____, "La época de la imagen del mundo" en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960

HERNANDEZ, Raúl, *La idea de sociedad civil en Hegel*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994

HUTCHINSON, D.S., "Ethics", *Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Nueva York, 1995, pp. 195-232.

HYPOLYTE, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1988.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Santillana, Bogotá, 1997

_____, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.

_____, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996.

_____, "¿Que es la Ilustración?", *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 25-38.

LOKCE, J., *Ensayos sobre la ley natural*, Universidad Complutense, Madrid, 1998.

KRAUT, Richard, "Introduction to the Study of Plato", en *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 1-50.

_____, "The defense of justice in Plato's Republic", *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Nueva York, 1994.

KYMLICKA, William, *Liberalism, community, and culture*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

_____, *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995.

MARX, Karl, *Escritos de Juventud*, F.C.E., México, 1982

Nozick, R., *Anarchy, State, Utopia*. New York, Blackwell, 1974

PALMIER, Jean, *Hegel*, F.C.E., México, 1993

PLATÓN, *La República*, Gedisa, Buenos Aires, 2001.

PLATTS Mark, *Moral Realities. An Essay in Philosophical Psychology*. London, Routledge, 1991.

_____, *Sobre usos y abusos de la moral*. México, Paidós/Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1999.

POGGE, Thomas, *World poverty and human rights*, Cambridge University press, Cambridge, 2002

RAWLS, John, "Hegel", Barbara Hernan, (comp.), en *Lectures of the history of moral, philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, 2000

_____, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1985.

_____, *El liberalismo político*, trd. Antoni Doménech, Crítica, Barcelona, 2001

_____, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, pp. 223-252.

_____, *John Rawls. Collected Papers*, Samuel Freeman (comp.), Harvard University Press, Cambridge Mass., 1999.

_____, *El derecho de gentes*, trad. Hernando Valencia, Paidós, Barcelona y México, 2001.

_____, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, B. Herman y C. Korsgaard (comps.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.

- ROLL, Eric, *Historia de las doctrinas económicas*, FCE, México, 2003.
- RYAN, Alan, "Hobbes's political philosophy", *Cambridge Companion to Hobbes*, SORELL, Tom (comp.), Cambridge University Press, Nueva York, 1996, pp. 208-245.
- SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona. Gedisa, 2000.
- SCHLOMO, Avineri, *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972
- STEPANENKO, Pedro, *Categorías y autoconciencia en Kant*, Instituto de investigaciones filosóficas UNAM, México, 2000
- SEN, Amartya, *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza Editorial. (Es la versión castellana de *Inequality Reexamined*. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- _____, "¿Igualdad de qué? En: J. Rawls, A. Sen et al. *Libertad, igualdad y derecho*, Barcelona, Edit. Planeta, 1994, p.p. 135-156.
- TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998
- _____, "Politics", Barnes, Jonathan (comp.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Nueva York, 1995, pp. 233-258
- TERENCE, Irwin, "El Método socrático", en *La Ética de Platón*, UNAM/IIF, México, 2000, pp. 39- 60.
- _____, *Hegel y la sociedad contemporánea*, F.C.E., México, 1983
- WEIL, Eric, *Hegel et l'État*, Librairie Philosophique, Paris, 1966
- WILLIAMS, Bernard, "The idea of equality". *Problems of the self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.