



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*“De Una Teoría de la justicia a El Liberalismo Político. Cambios y
problemas en el pensamiento ético-político de John Rawls”*

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE

MAESTRA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

EVANGELINA MONTAÑO

DIRECTORA DE TESIS DRA. MARÍA GUADALUPE HERRERA LIMA

México D. F., agosto de 2008



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.

AGRADECIMIENTOS

El proceso de esta investigación me llevó demasiado tiempo y tuvo varias versiones anteriores que fueron leídas por profesores y amigos. La terminación de ésta no hubiera sido posible sin el respaldo académico y moral que tuve a lo largo de dicha etapa. Todo lo que se sostiene en esta tesis es, por supuesto, de mi absoluta responsabilidad, pero considero que ésta no hubiera sido posible sin el apoyo de catedráticos e instituciones.

Agradezco, en primer lugar a la Dra. María Herrera Lima por haber dirigido este trabajo. Durante mucho tiempo en que escribí éste conté con su cooperación, la cual fue para mí de enorme valor. Aún más, fue importante el interés que mostró por las ideas que mantiene la misma, y sobre todo, por las sugerencias para mejorarla. Por ello, mi invaluable agradecimiento. En todo momento tuvo la virtud de guiarme para que yo evitar cometer errores y tratara siempre de escribir con mis mejores argumentos.

Deseo dejar constancia de mi agradecimiento a la Dra. Paulette Dieterlen Struck porque sus cursos de filosofía política me estimularon para investigar el pensamiento ético político de John Rawls. Le reitero mi agradecimiento a la Dra. Dieterlen por la lectura de esta investigación, así como sus críticas y sugerencias, las cuales fueron muy constructivas. Gracias a la crítica severa de la Dra. Faviola Rivera Castro mejoré cuantiosamente mis consideraciones acerca del programa kantiano de racionalidad práctica. Las sugerencias de la Dra. Corina Yturbe fueron fructíferas para la última versión. El Dr. Jesús Rodríguez Zepeda contribuyó con sus observaciones, las cuales me ayudaron a mejorar la estructura y delimitar la extensión de esta investigación. Muy especialmente, agradezco al Dr. Juan Antonio Cruz Parceró por su disponibilidad para la revisión de este trabajo. Quiero manifestar, también, mi agradecimiento a la Dra. María Amalia Amaya Navarro por sus comentarios y sugerencias, incluyendo sus observaciones de las erratas que surgieron antes de la impresión.

Por supuesto, agradezco al Instituto de Investigaciones Filosóficas al Centro Kantiano de la Universidad Autónoma Metropolitana y al CONACYT por la beca que me otorgó.

Además del respaldo académico que recibí para la elaboración de la presente investigación, conté con el apoyo moral y jovial de Marco Antonio Fonseca. Al mismo tiempo agradezco la colaboración en la corrección de estilo a: José Luis Salas Arteaga, merecido reconocimiento por su dedicación y desempeño de dicha tarea.

Finalmente, agradezco al Prof. Héctor Armando Perea Cortés y a Yolanda Villatoro por su camarería.

ÍNDICE

Agradecimientos

Introducción

Capítulo 1

EI MODELO DEL CONTRATO SOCIAL DE JOHN RAWLS

1. Preámbulo: la reconstrucción de la razón práctica 1
2. Algunos aspectos del programa kantiano de racionalidad práctica 2
3. Interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad:
una interpretación normativa procedimental 13
4. Algunas aclaraciones previas del contrato social 16
5. Concepción neocontractualista rawlsiana 21
6. El contrato como mecanismo de representación 32

Capítulo II

DEL CONSTRUCTIVISMO MORAL AL CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO

1. El constructivismo moral: ¿un constructivismo kantiano? 40
2. Constructivismo político con base procedimentalista 54
3. Concepción de sociedad como un sistema imparcial de cooperación 60
4. Objetividad del constructivismo político de John Rawls 63

Capítulo III

LA CONCEPCIÓN DEL SUJETO Y SU INTERPRETACIÓN POLÍTICA: UN IDEAL DE CIUDADANÍA

1. La concepción política del sujeto de Rawls: un ideal de ciudadanía..... 68
2. Lo razonable y la posibilidad de alcanzar acuerdos: concepción de la razón práctica..... 74
3. La psicología moral razonable tienen un papel pedagógico del ideal político de ciudadanía..... 91

Capítulo IV

EL CONSENSO TRASLAPADO Y LA TOLERANCIA EN EL LIBERALISMO POLÍTICO: DOS VIRTUDES EN SENTIDO PRÁCTICO

1. El consenso traslapado y el problema de la estabilidad	96
2. Cuatro posibles objeciones a un consenso traslapado según John Rawls	101
3. De un <i>modus vivendi</i> a un consenso constitucional	106
4. Un consenso traslapado	108
5. La noción de tolerancia en el liberalismo político	112
6. La tolerancia como virtud pública	117
7. La aplicación del principio de tolerancia sin metafísica	119

Conclusiones	124
--------------------	-----

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

La justicia es uno de los valores clásicos relevantes para la ética, también para la filosofía política. Pero el interés sobre asuntos sobre la justicia en el plano ético, en particular en el campo de la filosofía política o en la práctica política, había sido minado por el auge de otros temas. Así, la historia de la filosofía de comienzos del siglo XX es extensa en lo que se refiere a análisis rivales sobre la utilidad, la libertad y la igualdad. Algunas disciplinas como la economía, en particular la economía del bienestar, se centró en promover la viabilidad de maximizar la utilidad a través de las instituciones del mercado. En la filosofía predominaron la filosofía del lenguaje y la filosofía analítica. El modelo de Wittgenstein-Quine estaba fincado en un modelo racionalista que sostiene que sólo es posible conocer los hechos, pero no los valores. Aunque hay que aclarar que también se desarrolló una ética analítica.

Por un lado, en la escena de los años sesenta el estudio de Kant no era central porque otros filósofos ocupaban su lugar. Hegel dominaba gran parte de la filosofía académica continental, frecuentemente de la mano de Marx, quien a su vez había logrado gran influencia como protesta social. El positivismo lógico y la filosofía analítica tenían gran predominio en el ámbito anglosajón.

A mediados del siglo XX la filosofía moral se eclipsó, pero al mismo tiempo tuvieron lugar en la filosofía y en la ciencia política algunas interesantes sacudidas. Stanley Benn y Richard Peter en 1959 mostraron la dificultad de la sistematicidad de principios regulatorios de la organización sociopolítica.¹ Brian Barry, en *Political Argument*,² dirigió la atención de los filósofos hacia lo útil que podrían ser las técnicas analíticas de la economía en la persecución disciplinada de esa tarea. Pero fue hasta 1971 con la publicación de *A Theory of Justice*³ de John Rawls, que aquellas sacudidas llegaron al asentamiento: la filosofía moral y la filosofía política cobraron dinamismo y fluidez.

¹ Stanley Benn and Richard Peter, *Social Principles and Democratic State*, London, G. Allen, 1959.

² Brian M. Barry, *Political Argument*, London, Routledge & K. Paul 1965. *Political Argument. A Reissue with a New Introduction*, University of California Press, 1990. Reprint 1991.

³ John Rawls, *A Theory of Justice*, (en adelante TJ) The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971. En la traducción del título no omitiré el artículo, por ello queda *Una teoría de la justicia*. Además, “Una” es más acorde con la propuesta de John Rawls, en el sentido que se trata de una teoría específica para una democracia liberal. No se trata de “La teoría de la justicia”, que presupondría una teoría con rasgos “universalistas” y válida para todas las regímenes.

La obra de John Rawls revitalizó el panorama de la Ética y la filosofía política contemporánea por su capacidad para articular de modo innovador los valores clásicos de la ilustración; no sólo insiste con renovados argumentos, sino que también recupera el olvidado valor de la justicia. De este modo diseña una propuesta filosófica que pretende ser aceptable desde varios puntos de vista tradicionalmente enfrentados.

La novedad de John Rawls, en esa época, consistió en construir su teoría sobre la base del pensamiento ilustrado, representada por Locke, Rousseau y Kant. Se propuso como alternativa al utilitarismo dominante tradicional y construyó una teoría de la justicia con base moral apropiada para una sociedad democrática. Pues bien, construyó su teoría de la justicia en el espacio de la razón práctica, señalando fuertes críticas al contractualismo y el utilitarismo. Con el fin de reconstruir no sólo el espacio de la razón práctica, sino también la noción de contrato social, Rawls construyó un sistema de una teoría de una sociedad más justa, tal como la presenta en *A Theory of Justice*.

La proposición rawlsiana presenta una concepción de justicia como una concepción moral general, contrapuesta al utilitarismo, justificada por la cooperación social. El objetivo de *A Theory of Justice* es diseñar una alternativa teórica al utilitarismo. La índole contractualista de la empresa de Rawls tiene lugar en el plano de los procedimientos porque de ellos se derivan los principios de justicia, propuestos por Rawls, como punto de vista que incluye el contrato social. Un contrato social muy diferente al de la tradición moderna temprana, porque su propósito no es el establecimiento de la autoridad legítima y la obligación, como en Hobbes, Locke o Rousseau, sino establecer reglas de justicia; como heredero de Kant y de la tradición contractualista.

La tesis central de Rawls es la posibilidad de alcanzar principios sólidos de justicia social si pensamos qué reglas adoptaríamos, en cuanto seres racionales, en una hipotética “posición original”. En esta situación imaginaria, las personas no conocerían su lugar en la sociedad ni sus propios talentos y habilidades: más bien tendrían que actuar como si estuvieran ocultos por un “velo de la ignorancia”. Esto debe ser así a fin de asegurar la “justicia como imparcialidad”. Porque en esa situación, como yo no sabría si soy rico o pobre, hombre o mujer, blanco o negro, inteligente o necio, debería sentirme obligado a ser prudente y por lo tanto a elegir principios que no beneficiarían a ningún grupo o individuo a expensas de otro. Además saben que ciertos bienes

primarios -algunas formas de respeto y libertades, poderes y oportunidades, un mínimo de ingreso y respeto propio- son medios necesarios para una vida decente deseable.

En esta situación, es posible que quienes pactan elegirán dos principios de justicia: 1) Todos tendrán igual derecho al máximo de libertades compatibles con lo mismo para los demás; 2) las desigualdades sociales serán toleradas sólo en la medida en que beneficien a los miembros menos aventajados de la sociedad, lo que Rawls llama “el principio de la diferencia”.

Según Rawls, los individuos situados en ese contorno social deberían elegir esos principios ya que tienen que adoptar un criterio “maximin”: como no tienen ninguna certeza respecto de las circunstancias de su elección, tratarán de minimizar el riesgo de ser perjudicados. Por lo tanto al considerar una hipótesis de máximo riesgo (en la que se define la libertad como independencia más derechos políticos) se da prioridad al primer principio sobre el segundo, a pesar del espíritu igualitario de este último. En la segunda parte de *Una teoría de la justicia*, que se ocupa de las instituciones, ese equilibrio liberal típicamente estadounidense aparece con claridad, porque Rawls contempla una democracia constitucional y una economía libre, pero al mismo tiempo prevé un régimen de estado social liberal.

Esta propuesta no tuvo una buena recepción desde la izquierda, Rawls fue acusado de un igualitarismo, muy por debajo de los verdaderos niveles de la justicia distributiva.⁴ Otros vieron en el contrato de Rawls un reflejo del espíritu del consumidor.⁵ El filósofo del derecho Ronald Dworkin fue casi el único del campo “progresista” que saludó la “posición original” de Rawls como base del derecho a “igual respeto e interés”.⁶

Tampoco faltaron las críticas del lado liberal. El sociólogo Daniel Bell escribió un comentario admirativo pero lamentaba el que Rawls, al parecer, postulaba una economía estacionaria.⁷ En general la forma de evitar riesgos en un hipotético contrato social, tal como lo propone Rawls, parecería demasiado alejada de una sociedad moderna e individualista, como para contribuir a ésta con alguna regla de justicia

⁴ Cfr. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrine*, in *A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford University Press, 1973. (Versión en español: *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

⁵ Para la acusación de “consumidor” véase C. B. Macpherson, *Democracy Theory: Essays in Retrieval*, Oxford, University Press, caps. 4 y 5.

⁶ Ronald Dworkin, *Taking Right Seriously*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1977.

⁷ Daniel Bell, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, Basic Books, New York, cap. 6 y ss.

significativa. Sería injusto acusar a Rawls por falta de realismo en su teoría, pero los sociólogos no pueden dejar de interrogarse sobre el grado de su aplicabilidad de tales principios a sociedades tan complejas como son las sociedades industriales⁸ en la actualidad.

A pesar de la controversia en torno a *Una teoría de la justicia* es indiscutible la prominencia de John Rawls. El filósofo estadounidense es un clásico del pensamiento ético y político el siglo XX. Robert Nozick asevera la relevancia de *Una teoría de la justicia* al sostener en su libro *Anarquía, estado y utopía*:

A Theory of Justice es un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía moral como no se había visto otro igual cuando menos desde los escritos de John Stuart Mill. Es una fuente de ideas esclarecedoras integradas conjuntamente con un estado perfecto. Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen. Las consideraciones y distinciones que hemos desarrollado se esclarecen por la presentación magistral de Rawls de una concepción diferente y ayudan a esclarecerla. Incluso los que aun no están convencidos después de luchar con la visión sistemática de Rawls, aprenderán mucho de un estudio cuidadoso.⁹

Si bien, es cierto que *Una teoría de la justicia* es un libro importante e innovador, también resulta desconcertante. Desde la perspectiva de Robert Paul Wolff:

Rawls pasa, repentinamente, del más elevado despliegue de los modelos formales de la economía y de la matemática a discusiones de temas antiguos, así como de materias y referencias tomadas de la escuela utilitarista, utópica, intuicionista y psicológica empírica del pensamiento inglés que floreció a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. El libro muestra todos los indicios de haber sido minuciosamente anotado, unificado y sintetizado, como si cada elemento de la exposición hubiera sido valorado en relación con los demás; pero hay muy numerosas y graves incoherencias y confusiones que producen la expresión de que Rawls no ha podido dedicarse acerca de algunas cuestiones fundamentales.¹⁰

Así, ante el éxito de *Una teoría de la justicia*, Rawls ha tenido que responder a objeciones y comentarios que la teoría ha ganado. Además, a partir de ella, se han desarrollado una serie de investigaciones y una cantidad considerable de bibliografía

⁸ Cfr. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory, en *The Journal of Philosophy*, 77, 9, September 1980, (Reimpreso en Samuel Freeman (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1999), pp.303-358) y "The Basic Liberties and Their Priority" en Sterling, M., McMurrin (ed.) *The Tanner Lectures in Human Values*, Vol. 3, University of Utah Press, 1982.

⁹ Robert Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, Trad. Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 183.

¹⁰ Robert Paul Wolff, *Para comprender a Rawls*, Trad. Marcial Suárez, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

con respecto a dicha obra. La Revista *Ethics*¹¹ ha editado el Simposio sobre la teoría de la justicia rawlsiana. En *Ethics* encontramos diversos temas. ¿Es el liberalismo kantiano de Rawls coherente y defendible?; constructivismo kantiano en ética; unidad social y pluralismo; igualdad y democracia, etc. La Revista *Social Theory and Practice*¹², también, dedica una edición al primer libro de Rawls.

Kenneth Baynes en *The Normative Grounds of Social Criticism*¹³ hace un recuento desde la perspectiva kantiana de Rawls y la contrapone con la ética discursiva habermasiana.

Por su parte, Jürgen Habermas, en *Between Facts and Norms*¹⁴ hace una crítica desde una teoría discursiva del derecho a la filosofía de la justicia. Habermas se centra, nuevamente, en la primera obra de Rawls, *Una teoría de la justicia*. Sin embargo, en *The Inclusion of The Other: Studies in Political Theory*¹⁵, el autor alemán hace una réplica y pretende clasificar las diferencias entre el liberalismo político y su interpretación del republicanismo kantiano. No obstante, hubo un intercambio entre los dos filósofos publicado en *The Journal of Philosophy*.

Por su parte, Robert Nozick, en la segunda sección de *Anarquía, estado y utopía*, toma en consideración el papel de los principios de la justicia de Rawls y discute el problema de la justicia distributiva y cooperación social que origina cuestiones de justicia, lo cual lleva a tomar como referencia el libro de John Rawls.

La mayoría de los estudiosos de diversos campos de las ciencias sociales y humanísticas que se han acercado, de una manera u otra, se refieren inevitablemente a *Una teoría de la justicia*. No obstante, algunos pensadores han realizado investigaciones, tomando como punto de partida *Una teoría de la justicia* para

¹¹ *Ethics*, Vol. 99, Núm., 4, July 1989, The University of Chicago Press. Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Development,

¹² *Social Theory and Practice*, Vol. 3 Núm., 1, Spring 1974, A Special Issue John Rawls *A Theory of Justice*.

¹³ Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*. Kant, Rawls and Habermas, State University of New York, New York, 1992

¹⁴ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1996. (Versión en castellano: *Facticidad y Validez*. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Trotta., Madrid, 1998)

¹⁵ Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other, Studies in Political Theory*, Trad Pablo De Greiff y Ciaran Cronin, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1998. (Versión en castellano: *La inclusión del otro*. *Estudios de teoría política*, Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Paidós, Barcelona, 1999.)

investigar, específicamente, *El liberalismo político*.¹⁶ La segunda obra de Rawls ha despertado también gran interés, como la primera. Autores como Habermas establecieron un intercambio de ideas con Rawls sobre *El liberalismo político*. Aquél hace un intercambio de sus teorías y toca temas como el “consenso traslapado” propuesto por Rawls en su teoría del liberalismo político.

Catriona McKinnon analiza el constructivismo político de Rawls denominándolo justificatorio. Hace un análisis de *El liberalismo político*, destacando la base social del autorrespeto dentro de la teoría del constructivismo político de Rawls.¹⁷ Samuel Freeman revisa el argumento de la estabilidad. A partir del argumento de la congruencia del bien y la justicia en la segunda mitad de *Una teoría de la justicia*, discute el argumento de la congruencia kantiana que yace en el liberalismo político rawlsiano.¹⁸ Thomas McCarthy, retomando a Kant ha escrito sobre algunas diferencias entre *El liberalismo político* y *El derecho de gentes*.¹⁹ Consideramos que el interés por la segunda obra de Rawls es evidente, la indolencia de su tercera obra, *The Law of Peoples*²⁰ es innegable, con respecto a la referencia apabullante de la primera.

Emilio Martínez Navarro, a partir de *Una teoría de la justicia* y en particular desde *El liberalismo político* propone una fórmula ética deseable y políticamente viable, destacando el valor de la “solidaridad liberal” o “liberalismo solidario”. Propuesta que sirve de inspiración para reformas sociales planteadas en el siglo XXI. Propuestas políticas cuyo referente es la obra de John Rawls.²¹

A pesar del gran número de estudios que hay acerca de la obra de Rawls, lo cual hace imposible mencionarlos, ellos son un abanico abierto de posibilidades para incursionar en el legado rawlsiano, desde la perspectiva de *El liberalismo político* y *El derecho de gentes*, cuya referencia inicial es *Una teoría de la justicia*.

¹⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

¹⁷ Catriona McKinnon, *Liberalism and the Defense of Political Constructivism*. Lectures in Political Philosophy, Palgrave, McMillan, 2002.

¹⁸ Samuel Freeman, “Congruence and the Good of Justice”, en Samuel, Freeman, (ed.), *The Cambridge Companions to Rawls, (Cambridge Companions to Philosophy)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

¹⁹ Thomas McCarthy, “On the Idea a Reasonable Law of People” en James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (eds.) *Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.

²⁰ John Rawls, *The Law of Peoples* with “The Idea of Public Reason Revisited”, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999. (Versión en castellano: *El derecho de gentes*, y “Una revisión de la idea de razón pública”, Trad. Hernando Valencia Villa, Barcelona, 2001.)

²¹ Emilio Martínez Navarro, *Solidaridad Liberal. La propuesta de John Rawls*, Comares, Granada, 1999.

El objetivo del presente trabajo es considerar algunos cambios de *Una teoría de la justicia* a *El liberalismo político*. El análisis consiste en ver los principales cambios, así como sugerir posibles alternativas de solución a los problemas planteados: ¿Se consigue sostener la teoría rawlsiana de un constructivismo ético-político con el programa de racionalidad práctica? ¿Se puede hablar de un constructivismo a partir del contractualismo que tenga como base la justicia como imparcialidad?, y ¿sí es pertinente la complementariedad de las dos grandes obras de Rawls, a saber *Una teoría de la justicia* y *El liberalismo político* para sustentar un constructivismo ético político rawlsiano?

Para contestar la interrogantes anteriores retomamos los puntos centrales de la teoría de la justicia, tales como la noción de sujeto y sociedad, nociones que quedan enlazadas por la razón práctica en el constructivismo político. Por lo anterior es esencial ver el cambio de un constructivismo kantiano a un constructivismo político, por ello el título de esta investigación reza así: *De Una teoría de la justicia a El liberalismo Político. Cambios y problemas en el pensamiento ético político de John Rawls*.

Daremos nuestra interpretación de la teoría rawlsiana con la intención de buscar los puentes que ponen de manifiesto el alejamiento de la noción de sujeto de Kant, para investigar hasta que punto es compatible con una teoría constructivista de la justicia después de las modificaciones sufridas por su teoría en *El liberalismo político*.

Mi tesis central es sostener que el programa kantiano de racionalidad práctica está presente en *Una teoría de la justicia*, cuando Rawls busca fundamentar los principios de justicia en nociones como la razón práctica, y autonomía, aunque sin apoyarse en ideas supraempíricas. La noción de razón práctica esta presente en el liberalismo político, cuyas características son lo razonable y lo racional. Pero advertimos, desde la perspectiva rawlsiana, que el contenido de lo razonable y de lo racional no se deriva de los principios de la razón práctica. Más bien, Rawls da contenido a sus propias ideas, tales como la idea de razón práctica y a sus tres partes componentes: las ideas de razonabilidad, racionalidad y decencia.²² La idea de la razón práctica, por ejemplo está caracterizada como el razonamiento acerca de qué hacer, qué instituciones son razonables y racionales y por qué. Aunque la idea de razón práctica está vinculada a Kant, el liberalismo político se distingue del idealismo trascendental kantiano. El

²² El concepto de decencia es particularmente descrito en *The Law of Peoples*.

liberalismo político especifica la idea de lo razonable. A pesar de que Rawls emplea el término “razonable” en *Una teoría de la justicia* nunca precisó su significado. Esta inadvertencia se corrige en *El liberalismo político*, donde se ofrecen los criterios relevantes para cada clase de cosa a la cual se aplica la expresión de lo “razonable”, como veremos en este trabajo.

Inicialmente, esta investigación giraba en torno al tema de la elección racional y la teoría de juegos. Pronto advertimos que tal tema quedaría relegado en sus obras posteriores. No obstante, Rawls conservó el alto nivel de racionalidad con que aborda los temas éticos y políticos. Este criterio se impuso, incluyendo *El derecho de los pueblos*.

La investigación presente la dividimos en cuatro capítulos. En el capítulo primero titulado: “El modelo del contrato social de John Rawls”, comenzamos con algunos aspectos relevantes del programa kantiano de racionalidad práctica que nos servirá de guía para señalar que el constructivismo político es consecuente con dicho programa.

La idea del contrato es el punto de partida de John Rawls, que le servirá como condición para argumentar a favor de los principios de justicia, en un primer momento. También la condición de estabilidad está reflejada en la estructura básica de la sociedad a partir del contrato. Sin embargo nuestro autor dará una nueva connotación de contrato social (posición original) que es visto, en el liberalismo político, como un mecanismo de representación que le servirá para establecer acuerdos mínimos imparciales basándose en una razón pública en una sociedad democrática, donde los ciudadanos e instituciones tendrán que plantearse los acuerdos bajo condiciones que restringen lo que puede ser considerado como buenas razones. Son buenas razones las que pudieran llegar a un acuerdo que sea aceptable para la mayoría, siempre que se realicen bajo condiciones de igualdad e imparcialidad.

El Capítulo II versa sobre el cambio del constructivismo moral al constructivismo político. En *A Theory of Justice* Rawls presenta su constructivismo moral como un constructivismo kantiano, pero da un vuelco en *Political Liberalism* para señalar que tal constructivismo forma parte de una doctrina comprensiva, recurriendo a ella para identificar el pluralismo comprensivo de una sociedad democrática liberal. Destacando la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, que es una idea de la razón práctica. El constructivismo político procede a partir de la unión de la razón

práctica, modelando la concepción de sociedad y de la persona. Así el constructivismo político es una alternativa al utilitarismo, al intuicionismo racional y al perfeccionismo. Tal constructivismo político está caracterizado por la objetividad. Esto es, se establece un marco público para que los juicios puedan aplicarse y lleguen a conclusiones fundadas en razones y en evidencias de reconocimiento. Este es el punto necesario para que haya una base de justificación pública. En esta nueva interpretación del constructivismo Rawls argumentará que las normas morales y los principios de justicia son construidos para aplicarlos a una sociedad concreta.

En el tercer capítulo, que lleva por título "La concepción moral del sujeto y su interpretación política: un ideal de ciudadanía", analizamos el concepto de persona, señalando que no se trata de sujetos trascendentales. Más bien se trata de los ciudadanos o personas políticas, quienes cuentan en el contexto político, a través de los debates en una sociedad democrática. La objetividad del constructivismo da cuenta de las razones o mejores razones, planteando el problema del disenso (cargas del juicio), con el propósito de que la sociedad permanezca estable. Lo razonable y lo racional son elementos de la razón práctica. La objetividad está provista por la racionalidad y aceptabilidad en el marco del acuerdo político.

Con un tono scanloniano propone una psicología moral que consiste en la motivación y educación de las personas políticas. Que los ciudadanos se reconozcan como libres e iguales y que las instituciones políticas garanticen los derechos y libertades. Así se obtendrá un ideal de ciudadanía.

El capítulo IV se enfoca en la congruencia entre lo razonable y lo racional; elementos fundamentales de la reconstrucción rawlsiana de la razón práctica del programa kantiano. Revisaremos y explicaremos el consenso traslapado y veremos cómo éste cambia de connotación. El consenso traslapado, en una primera instancia, avala la disidencia política y la desobediencia civil justificada en una sociedad justa. Esto ilustra la aplicación de los principios de justicia en casos concretos de la política. En el liberalismo político el consenso traslapado no es un mero *modus vivendi*, ni un consenso constitucional. Se trata de un consenso "amplio" y profundo. Amplio en el sentido que cuenta con una concepción de persona y de sociedad. Destacando que no es "abarcativa" "porque no da cuenta de concepciones comprensivas". El consenso traslapado describe una posible situación práctica, siendo una condición necesaria para la estabilidad social.

Posibilidad que se da también con la noción de tolerancia. Trataremos el concepto de tolerancia porque a partir de las cargas del juicio se llega a ella. La función de las cargas del juicio es evidenciar la posibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable. El concepto de tolerancia en una sociedad democrática liberal como la de Rawls es realmente estrecho. El concepto de la tolerancia queda restringido sólo al ámbito de lo político, enfatizando que es una virtud del liberalismo político y del régimen democrático.

Por último, señalaré algunas críticas al principio de tolerancia rawlsiano, proponiendo que la aplicación de tal principio puede verse sin metafísica.

Resumen

La tesis central de este trabajo fue que el programa kantiano de racionalidad práctica estaba presente en *Una teoría de la justicia*, cuando Rawls buscó fundamentar los principios de la justicia en nociones como la razón práctica y la autonomía, sin apoyarse en ideas supra empíricas. En su concepción política de justicia la idea de razón práctica y sus tres componentes: la idea de razonabilidad, racionalidad y decencia fueron reinterpretados, dándole un contenido político. Aunque la idea de razón práctica está vinculada a Kant, el liberalismo político se distingue del idealismo trascendental kantiano. Yo enfatiqué algunos cambios y problemas en el pensamiento ético político del autor. Destacando la idea del contrato que fue punto de partida para analizar la interpretación rawlsiana de éste como mecanismo de representación, el cual sirve para establecer acuerdos mínimos basándose en buenas razones; siempre que se realice bajo condiciones de igualdad e imparcialidad.

En el constructivismo político la razón práctica formó parte tanto de la concepción de persona como de sociedad. Esta concepción y una descripción de las virtudes políticas se afirman con razones morales, vinculándolas con el consenso traslapado, el cual se complementa con el principio de tolerancia. La concepción política no pretende resolver todas las cuestiones que puedan plantearse sobre la justicia política, sino las más urgentes. Lo anterior presentó problemas porque las demandas de los ciudadanos se ven amenazadas al no ser tomadas como urgentes. Por tanto, afirmé su insuficiencia para establecer un marco más completo dentro de las realidades políticas y sociales diferentes a las sociedades democráticas avanzadas.

Capítulo I

EL MODELO DEL CONTRATO SOCIAL DE JOHN RAWLS

1. Preámbulo: la reconstrucción de la razón práctica

John Rawls desde sus primeros escritos sobre la justicia hasta sus últimos trabajos sobre política, se preocupó por repensar los fundamentos de la justicia, apegada a una concepción democrática. Aunque se dan cambios significativos de *Una Teoría de la justicia* a *El liberalismo político*, sus ideas normativas básicas se han mantenido constantes: las ideas de posición original (contrato originario) y la idea de persona, son un ejemplo de ello. En este trabajo sostendré que la teoría rawlsiana de un constructivismo ético político es consistente con el programa kantiano de racionalidad práctica. Es decir, Rawls construyó *Una Teoría de la justicia* en el espacio de la razón práctica, señalando en ella una crítica entre el contractualismo y el utilitarismo; lo que lo llevó a reelaborar la idea del contrato social y reconstruir el espacio de la razón práctica. Así, John Rawls no renueva una teoría del conocimiento, sino trató de recuperar algunos principios y categorías fundamentales de la razón práctica. No se trata de retomar el problema de la verdad de los enunciados (sobre hechos), sino de considerar la validez o legitimidad de las normas (como implicación de valores).¹ De ahí que su teoría de la justicia se presente no sólo como una alternativa al utilitarismo e intuicionismo, sino también frente a la filosofía analítica. En palabras de Rawls: una vez conocido el punto de vista de Quine, desde la perspectiva de Burton Dreben, me persuadí de que “las nociones de significado y análisis no desempeñan un papel esencial en la teoría moral, tal como la concibo”.² El panorama de la filosofía de los años sesenta estaba dominado, por un lado por la relación Hegel-Marx, y por el otro por la filosofía analítica. “De ahí la dificultad de tomar como referencia el modelo marxista que, al reducir el problema de la praxis a mera estrategia y el del conocimiento a ciencia de la

¹ Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, p. 271. Véase Eduardo Bello, “Kant ante el espejo de la teoría de John Rawls” en *Daimon*. Revista de Filosofía, Núm. 33, Septiembre-Diciembre, Universidad de Murcia, 2004, p. 104, nota 3.

² TJ., Prefacio, p. xi. El positivismo lógico y la filosofía analítica fue un modelo de racionalidad mediante el cual sólo es posible conocer hechos, pero no valores.

historia, *había contribuido de ese modo a la crisis de la razón práctica*”.³ Por tanto, John Rawls recurre a la tradición ilustrada (Locke, Rousseau y Kant) con el propósito de construir su teoría de la justicia y por consiguiente una sociedad democrática que se justifique por sus compromisos con una justicia social. Para este propósito Rawls reconstruyó la idea de la razón práctica kantiana y la de autonomía.

Al igual que Kant, Rawls buscó fundamentar los principios de la justicia y su concepción política en las nociones de la razón práctica y de la autolegislación autónoma. No obstante, quiso hacerlo sin apoyarse en ideas “trascendentales”.

John Rawls en uno de sus últimos escritos ha señalado que Kant da primacía a la razón y que la ley moral es una idea de ella⁴. Aquí no seguiré *Las lecciones sobre la historia de la filosofía moral de Rawls*, sino que haré mi propia interpretación de algunos aspectos, creo yo, fundamentales que sirven para subrayar el carácter de la razón práctica que se encuentra, como signo distintivo, en la ética-política de John Rawls. Es pertinente dejar claro qué se entiende por filosofía, razón, imperativo categórico, razón práctica e idealismo trascendental, entre otros conceptos del programa kantiano.

2. Algunos aspectos del programa kantiano de racionalidad práctica

En principio, podemos decir que Kant entiende por filosofía el ejercicio de la razón; que no se atiende a los intereses, sino a la búsqueda de la verdad; que por tanto genera y exige libertad. En el “Proemio” de las *Lecciones de ética*⁵ divide a la filosofía en teórica y práctica. La primera es la regla del conocimiento; la segunda es la regla del comportamiento en lo que respecta al libre albedrío. Cada una se diferencia por su objetivo: “la filosofía teórica tiene por objeto a la teoría y la filosofía práctica a la praxis. En general la filosofía se divide en filosofía especulativa y filosofía práctica.”⁶ Después de estas distinciones destaca que la filosofía práctica es según su “objeto práctico”, y éste lo constituyen las acciones y la conducta libre. Lo práctico es la conducta libre. Entonces, a

³ Eduardo Bello, *op.cit.*, p. 104. Véase nota 5. (El énfasis es mío.)

⁴ Me refiero a las clases de Rawls sobre la historia de la filosofía moral, editadas por Bárbara Herman. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001.

⁵ Immanuel Kant, “Philosophia Practica universales”, Proemio en *Lecciones de ética*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Crítica, Barcelona, 2002.

⁶ Idem.

decir de Kant, “la filosofía del comportamiento es aquella que proporciona una regla del buen uso de la libertad, y este uso representa el objeto de la filosofía práctica sin consideración de los objetos.”⁷ La filosofía práctica trata del uso del libre albedrío. Contiene también reglas objetivas de la conducta libre. Kant menciona que la antropología se ocupa de las reglas prácticas subjetivas, observando únicamente la conducta efectiva de los hombres; mientras que la filosofía moral intenta regular su buena conducta, esto es lo que debe suceder.

Así como Kant distingue la filosofía en un sentido dual, teórico-práctico, en las *Lecciones de ética* podemos encontrar algunas notas y pasajes de éstas en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica*. En éstas últimas distingue de igual manera que lo hizo con la filosofía a la razón en teórica y práctica, como veremos más adelante. A partir de aquí, sólo tomaré en consideración las partes más distintivas, sin hacer un análisis sobre aquéllas.⁸ Esta parte es más bien descriptiva para luego contrastarla con la postura de John Rawls acerca de su interpretación kantiana de una justicia como imparcialidad. Posteriormente indagaré hasta qué punto el programa kantiano de la razón práctica permanece en su propuesta política.

“Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción a no ser tan sólo una *buena voluntad*.”⁹ Con estas palabras inicia Kant su *Fundamento de la Metafísica de las costumbres*. Aquí trata de fundar la Ética en lo que es absoluto y bueno, en lo que es sencillamente bueno. Lo que le da el carácter moral a un acto moral está en el interior del mismo sujeto, y en su razón práctica o buena voluntad, la cual ha de distinguirse por seguir al deber por el deber mismo. Así la buena voluntad “es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma”.¹⁰ Ahora bien, por muy estimables que sean en sentido relativo las facultades del

⁷ Idem.

⁸ Para un análisis detallado ver: Manuel García Morente, *La filosofía de Kant (Una introducción a la filosofía)*, 3ª. ed., Espasa Calpe, Madrid, 1986; Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, Vol. VI: De Wolff a Kant, Trad. Manuel Sacristán, 3a. ed., Ariel, Barcelona, 1979; Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls y Habermas*, State University of New York Press, 1992; Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986; Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo(eds): *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989. El énfasis es mío.

⁹ Emmanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Moral*, Trad. James W. Ellington, Hackett Publishing Company, 393, p. 7. En adelante *Grounding*.

¹⁰ Ibid., 394, p. 7.

espíritu y las cualidades del temperamento significan y valen muy poco como el poder, el prestigio, la salud o la fortuna en su Ética. Del mismo modo que la sabiduría se basa en una regularidad del espíritu cognoscente, así la virtud se basa en una regularidad del carácter volitivo. Las formas de intuición y las categorías tienen, a pesar de su subjetividad, una plena realidad en el mundo de los fenómenos. Así también todo lo que pertenece o tiene carácter empírico, es decir, el conjunto de nuestras inclinaciones, hábitos y estímulos, obedece al carácter inteligible y a su ley. La experiencia sólo puede proporcionar a la voluntad bienes relativos. El apriorismo es pues, no sólo el postulado de nuestro conocimiento, sino también el principio de nuestra voluntad moral. Se excluye por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de voluntad. No queda otra cosa que pueda determinar la voluntad sino la ley, y “subjetivamente el respeto puro a esa ley práctica, y por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley...”¹¹ Esta ley se encuentra en el ser racional. ¿Cuál es la ley que dirige nuestra voluntad y determina la bondad de ésta? La ley ética que regula la voluntad buena, es un imperativo categórico.¹² Éste obliga independientemente de toda condición. Esta norma absoluta (imperativo categórico) no debe contener nada empírico. Debe ser independiente de todos los motivos eventuales de nuestra voluntad, de inclinaciones y de fines especiales, porque tales contenidos de la ley moral le despojarían de la generalidad y de la necesidad. El imperativo categórico debe prescindir de todo elemento empírico, es decir, debe expresar la forma de una ley. Así, tenemos que, “[...] no queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general –que debe ser el único principio de la voluntad-; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal”.¹³ Ésta es una primera formulación del imperativo categórico. La forma de la ley es su generalidad. Este es un imperativo categórico o principio práctico con respecto a la voluntad humana. Sólo podré creer que he realizado un acto moral, cuando en un caso determinado haya precedido de suerte que la norma, seguida por mí, pueda servir para todos los otros seres racionales. Es decir, mi acción se basa en un principio general, que

¹¹ Cfr. *Grounding*, 401, p. 13.

¹² La *Fundamentación* y la *Crítica de la razón práctica* tratan del imperativo categórico como un principio universal. Véase la interpretación rawlsiana del imperativo categórico en John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001.

¹³ *Ibid.*, 402, p. 14

todos pueden aceptar y practicar. La base fundamental de la ley moral está en lo que les une, que es la razón. O bien, el imperativo moral puede formularse también de este modo: procede siempre como un ser racional. Para Kant, los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, y no pueden ser usados como medios.

Kant enuncia una segunda formulación del imperativo categórico. “La naturaleza racional existe como fin en sí mismo”.¹⁴ Este es un principio porque el fin en sí mismo constituye un principio objetivo de la voluntad y, puede servir de ley práctica universal. Esto es, es un principio objetivo “del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad.”¹⁵ El imperativo categórico práctico, en su tercera formulación, reza así: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio.” Una cuarta formulación del imperativo categórico es: “la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora”.¹⁶ Esto quiere decir, que el ser racional, como legislador universal tiene la capacidad para juzgarse a sí mismo y a sus acciones.

El concepto del reino de los fines está relacionado con ese ser racional, entendiendo por reino: “el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes.”¹⁷ ¿Cuál es el enlace que relaciona a los hombres? El enlace por el cual los seres racionales están sujetos a la ley de cada uno de ellos es el imperativo categórico: debe tratarse así mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo. En este sentido un ser racional pertenece al reino de los fines. Caracterizándose como legislador y como miembro que no está sometido a ninguna voluntad de otro. Ahora bien, surge la necesidad de la acción que se da por la relación de los seres racionales entre sí. Esa necesidad de acción, Kant la llama constricción práctica o deber. El deber se refiere a todos los miembros en igual medida. En el reino de los fines aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo es la dignidad. “La

¹⁴ Ibid., 429, p. 36.

¹⁵ Idem.

¹⁶ *Grounding*, 432, p. 38.

¹⁷ Ibid., 433, p. 39.

moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo.” Aquí, Kant señala que la humanidad que es capaz de moralidad y por tanto es la única que posee dignidad. “La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.” La autonomía, en el sistema kantiano es interna; es el sujeto en que con su razón, aplicada al deber, determina su valor moral y su dignidad.

Para Kant la autonomía de la voluntad es el principio de la moralidad. El principio de la autonomía es ella misma una ley, es decir: “que las máximas de *la elección*, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal.”¹⁸ Así, pues, la ley moral sólo expresa la autonomía de la razón práctica, es decir la libertad. Ahora bien, la materia de la voluntad, siendo el objeto de un deseo, se enlaza con la ley, e “interviene en la ley práctica como condición de su posibilidad.” En suma, tenemos que “la autonomía de la voluntad es el único principio de todas *las leyes morales* y de los *deberes* conforme a ellas.” Tenemos que las leyes de la moralidad mandan. Kant aclara que los principios materiales no sirven como suprema ley moral, pero el principio formal de la razón pura, como forma de una legislación universal, constituye el fundamento de la determinación de la voluntad, siendo el único posible para dar imperativos categóricos. Es decir, los imperativos categóricos son leyes prácticas que hacen las acciones deberes. El imperativo categórico, dice Kant, es una regla práctica por medio de la cual se hace necesaria una acción en si contingente.¹⁹ Aquél enuncia una obligación con respecto a determinadas acciones, es una ley práctico-moral. Y la personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales, de donde se desprende que una persona sólo está sometida a las leyes que se da a sí misma en relación con otras personas. Por consiguiente, el sujeto moral está obligado o necesitado a concordar con las leyes o reglas que él se ha impuesto. Dice Kant: “El principio que convierte en deber determinadas acciones, es una ley práctica. La regla del agente que él toma como principio por razones subjetivas, es su *máxima*...”²⁰ Luego, para Kant la máxima es el principio subjetivo para obrar, que el sujeto mismo toma como regla (cómo quiere obrar). Por el contrario, el principio del deber es lo que la razón le prescribe

¹⁸ Ibid, 440, p. 44. (El énfasis es mío.)

¹⁹ Kant, *La Metafísica de las costumbres*, Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1994, 223, p. 29.

²⁰ Ibid., p. 31.

(cómo debe obrar). El grado moral del hombre es el respeto a la ley moral y “la intención que le es obligada para cumplir esa ley, es: cumplirla por deber”. Las acciones hechas por deber se hacen con independencia de su relación con nuestra felicidad o desdicha, y con independencia de la felicidad o desdicha de las personas queridas por nosotros, se hacen porque la conciencia moral nos dicta que deben ser hechas.

La fundamentación de la moralidad está dada por el concepto de la libertad, en base a ella se puede explicar la autonomía de la voluntad. En palabras de Kant: “Voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad.”²¹ De ahí tenemos que todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente la idea de libertad, bajo la cual actúa. Aquí radica la idea de la razón práctica. Todos los seres racionales tienen, en un sentido práctico, tienen la idea de libertad. La idea de autonomía va relacionada con la idea de libertad. La libertad es una idea, cuya realidad objetiva no se da en la experiencia, pero también por la imposibilidad subjetiva de explicar la libertad. El concepto de libertad, también, es un concepto trascendental: no se puede dar un ejemplo adecuado de él en la experiencia. Es un concepto negativo y regulativo de la razón especulativa. El concepto positivo de la libertad, en el uso práctico de la razón, prueba su realidad mediante principios morales prácticos incondicionados: imperativos categóricos²².

Se puede conocer la necesidad de la libertad: “todo lo cual es suficiente para el uso práctico de la razón, es decir, para convencer de la validez de tal imperativo”. Kant se refiere a la posibilidad de la libertad. Y su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real; esta idea se manifiesta por medio de la ley moral. La razón práctica proporciona realidad a un objeto suprasensible como la libertad, y lo confirma por medio de un hecho que puede ser pensada.

En lo siguiente detengámonos un momento para explicar qué se entiende por idealismo trascendental.

En su primera *Crítica* Kant ha definido a la idea como un concepto de la razón que expresa la posibilidad de la experiencia. A los conceptos puros de la razón *a priori* los

²¹ Grounding, 446, p. 49.

²²Cfr. Kant, *Metafísica de las costumbres*, IV, pp. 26-27.

llama ideas trascendentales. Los conceptos trascendentales sólo son ideas trascendentales;²³ son *a priori*, necesarias y regulativas. A partir de ellas se puede ampliar el conocimiento sobre la experiencia posible, partiendo del supuesto que la razón tiene límites. Aquí el papel de la “Metafísica” es fundamental, puesto que “nos conducirá a los límites en los *ensayos dialécticos* de la razón.” Es decir, las ideas trascendentales servirán para mostrar los límites del uso puro de la razón. Y también ayudan a disolver la dialéctica de la razón. Kant se refiere a que la razón cae en un error al considerar la posibilidad de conjuntarlas con sus razonamientos: es una ilusión trascendental. No obstante la razón misma se disuade de tal ilusión. Las Ideas constituyen la materia y la tarea de la Metafísica, poseen realidad subjetiva; en tanto que el hombre quiere captar lo absoluto. En este momento las ideas trascienden a la experiencia. Los ensayos dialécticos se dan en tres formas: idea psicológica, la idea cosmológica e idea teológica. En cada una de ellas se da una dialéctica que se expresa en el paralogismo, la antinomia y la prueba de la existencia de Dios.²⁴

Antes de seguir adelante, se debe dejar claro que no se debe confundir las categorías con las Ideas. Las primeras son conceptos del entendimiento y se pueden dar en la experiencia y sus principios se pueden confirmar por medio de ella. Las segundas se refieren a los conocimientos trascendentes de la razón, sólo pueden ser confirmados por la razón misma.²⁵ Una vez que Kant distingue entre categorías e Ideas, pasa a considerar éstas por separado. Aquí, evidentemente, nos interesan las Ideas.

Recuérdese que Kant hace una fuerte crítica a la Metafísica tradicional, proponiendo desarrollar la metafísica como ciencia. Por tal razón recurre a las Ideas trascendentales de la razón y expresa su carácter dialéctico. En adelante haré, sólo, referencia a una de esas ideas: la idea teológica. Cómo se da el ensayo dialéctico en ésta. Para ello es pertinente tener claro la distinción entre fenómeno y noúmeno.

La idea teológica, como idea trascendental es materia para el uso de la razón, en su modo especulativo: es el ideal de la razón pura. Esta idea “abstracta” va a determinar la posibilidad y la realidad de las cosas “por medio de la idea de un ser primero

²³ Cfr. *Critique of Pure Reason*, Trad. J.M.D. Meiklejohn, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1990 “La Dialéctica Trascendental”, Libro I, “Ideas trascendentales” 2ª. Secc., pp. 202-208.

²⁴ Para más detalle véase *Prolegómenos*, & 43, p.75.

²⁵ Cfr. Kant, *Prolegómenos*, &42, pp. 74-75.

soberanamente perfecto.”²⁶ Se trata de la mera suposición de un ser, no concebido en la experiencia, “lo es en relación a ella para la comprensión de su enlace, orden y unidad, esto es la idea.”²⁷ Aquí la dialéctica tiene su origen en las “condiciones subjetivas de nuestro pensamiento, son consideradas como condiciones de las cosas mismas y, una hipótesis necesaria para el *aquietamiento de nuestra razón*, como un dogma.”²⁸ Kant trata de eliminar ese *aquietamiento dogmático de la razón* que no la deja avanzar y el cual está expresado en la Metafísica humiana. Hume partía de la idea de la conexión de la causa y efecto, señalando que es imposible pensar *a priori* y con nociones puras. Pensar *a priori* es una fantasía presuponía Hume. Por su parte, Kant sostiene que la Idea trascendental de Dios tiene su origen en la razón, es un ser pensado. La posibilidad del conocimiento gracias al carácter *a priori*, ideal, de las formas de la conciencia, lleva a Kant a designar a su idealismo trascendental o crítico, diferenciándolo del idealismo cartesiano²⁹ y el idealismo dogmático, de Berkeley.³⁰

El idealismo trascendental como lo denomina el propio Kant no se refiere a algo que se eleva sobre la experiencia³¹, sino lo que le precede (*a priori*), y está destinado a hacer posible el conocimiento experimental. Esto es, en tanto que los conceptos o ideas *a priori* sobrepujan la experiencia, su uso se llama trascendental. Lo trascendente es lo que está más allá de la experiencia. El idealismo trascendental o crítico trata de la comprensión del conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia.³² Veamos con detalle este idealismo.

En la parte especulativa de la razón, en su uso trascendental comprende tres objetos: la libertad de la voluntad (autolegislación), la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Estas tres proposiciones, dice Kant, quedan siempre trascendentales para la razón especulativa y no tienen un uso inmanente, no son utilizables por objetos de la experiencia. No obstante, pueden ser pensadas en un sentido práctico. Kant entiende como sentido práctico lo siguiente: “Es *práctico todo aquello que es posible por libertad*. Ahora bien, si las condiciones del ejercicio de *nuestro libre arbitrio* son empíricas, la razón no puede

²⁶ Ibid., &55, p. 87.

²⁷ Idem.

²⁸ Idem. (El énfasis es mío.)

²⁹ Véase, *Prolegómenos*, &49, pp.79-80, también &60, pp. 97-98.

³⁰ “Apéndice”, en *Prolegómenos*, pp. 105-106

³¹ Se refiere a trascendente.

³² Cfr. *Ibid.*, pp. 105-106, notas 1 y 2.

tener más que un *uso regulador*.”³³ Este uso regulador sirve para efectuar la unión de las leyes empíricas (pragmáticas). El libre arbitrio son móviles representados por la pura razón, y “todo aquello que se asegura, sea como principio, sea como consecuencia, es llamado práctico.”³⁴ La razón da leyes que son imperativas, es decir: “leyes objetivas de la *libertad* que expresan lo que debe suceder, aunque no obstante pueda quizá no suceder nunca...”³⁵ Sólo son ideas trascendentales o conceptos de la razón. En el Prólogo a *Crítica de la razón práctica*, Kant se refiere a la libertad como “libertad trascendental” refiriéndose en un sentido “absoluto”: “que requería la razón especulativa al hacer uso del concepto de *causalidad*, para zafarse de aquella antinomia donde inevitablemente se interna cuando quiere pensar en la serie del enlace causal lo *incondicionado*, un concepto que sin embargo dicha razón sólo podía establecer de un modo problemático...”³⁶ Esto quiere decir que tanto el concepto de causalidad como el de libertad trascendental en la razón especulativa “no encuentra una manera satisfactoria de acreditar su *posibilidad*.”³⁷ Es la razón práctica lo que le da a la libertad especulativa la posibilidad y confirmación “por medio de un *factum* lo que hasta entonces no podía ser sino pensado”.³⁸

Kant aclara en la introducción a su segunda *Crítica*, que ésta critica a la razón práctica en general. Así, la *Crítica de la razón práctica* tiene la tarea de “arrebatarle a la *razón empíricamente condicionada* su jactancia de pretender proporcionar con total exclusividad el fundamento que determine la voluntad.”³⁹ Ese uso empíricamente condicionado es trascendente, “pues se traduce en exigencias y mandatos que trascienden totalmente su dominio, lo cual supone justamente la relación inversa de cuanto podía decirse sobre la razón pura en el uso especulativo.”⁴⁰ Estamos ante una razón empírica práctica que toma la totalidad de las inclinaciones como dada y pretende planificar la voluntad. Y trata de administrar la satisfacción de las inclinaciones dejándose guiar por los principios del

³³ Kant, *Crítica de la razón pura*, Método de la doctrina trascendental, “El canon de la razón pura”, sec. I, p. 449. (El énfasis es mío.)

³⁴ *Ibid.*, p. 450.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Kant, *Crítica de la razón práctica*, Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, 4ª. ed., Alianza, Madrid, 2005, [A 4], pp 51-52.

³⁷ *Ibid.*, [A 8], p. 54.

³⁸ *Ibid.*, pp.55-56

³⁹ *Ibid.*, [A 31] p. 70.

⁴⁰ *Idem.*

imperativo hipotético y está sujeta a las constricciones de la razón pura práctica. En este sentido la razón empírica no es libre.

Tenemos, entonces, que Kant entiende como trascendental toda condición no empírica de los objetos, como ya lo decía en los *Prolegómenos*. Él creyó que tales condiciones *a priori* o trascendentales no dependen de las circunstancias o peculiaridades empíricas del sujeto sino que descansan en la estructura misma de la mente. Estas condiciones son universales y necesarias y no pueden dejar de darse ni modificarse ni con el desarrollo de la técnica ni con el avance de la ciencia. Estas condiciones son las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías del entendimiento.

La razón en su uso práctico se refiere a las acciones y conducta libre. El lado especulativo de la razón se refiere a lo trascendental o *a priori*. Kant sostiene que todo interés de la razón, tanto especulativo como práctico, está contenido en tres preguntas fundamentales: 1) ¿Qué puedo hacer?, 2) ¿Qué debo hacer? Y 3) ¿Qué me es permitido esperar?

La segunda pregunta, la que nos interesa aquí, se refiere propiamente a la moral. Manda la forma en que debemos comportarnos para hacernos dignos de la felicidad. El mundo moral kantiano se distingue por sus leyes morales, tal como pueden ser, según su libertad los seres razonables y tal como deben ser las leyes necesarias de la moralidad. Los seres razonables serían los autores de su propio bienestar y del de los demás. O sea, los seres razonables tendrían la facultad de desear su propia felicidad y la de los demás.

El sistema de la moralidad “se recompensa por sí misma, no es más que una idea cuya realización descansa sobre la condición de que cada uno hace lo que debe, es decir, que todas las acciones de los seres razonables suceden como si salieran de una voluntad suprema...” Tal voluntad suprema es el Ser supremo: la idea de Dios. Dicha idea es trascendental, pero tiene la posibilidad de ser pensada. La idea de Dios hace posible el bien supremo. No obstante es un problema la posibilidad del supremo bien en un sentido empírico. En la *Analítica*, Kant señala que la felicidad y la moralidad son elementos del supremo bien. No hay un enlace necesario y suficiente para el supremo bien de la felicidad con la virtud. Por tanto, no se da un enlace entre ambos bajo la observancia de las leyes morales. El supremo bien es un objeto *a priori* necesario de nuestra voluntad y está conectado con la ley moral. Hay una contradicción entre la necesidad natural y la libertad,

en la causalidad en los sucesos en el mundo. Esta antinomia, según Kant, queda resuelta si se consideran los sucesos y el mundo mismo en que ellos ocurren. Aquí, Kant señala que la disolución de la antinomia de la razón práctica se da por la distinción entre fenómeno y noúmeno. Se entiende que el fenómeno es “uno y el mismo ser agente”, quien tiene una causalidad en el mundo sensible. Pero la persona agente se considera al mismo tiempo como un noúmeno (como inteligencia). La persona agente está facultada para pensar su propia existencia como noúmeno en un mundo del entendimiento. Y tiene “en la ley moral un fundamento puramente intelectual de determinación de mi causalidad (en el mundo sensible)”.

Para fijar las limitaciones de la razón, Kant parte de la idea de que en el mundo de los sentidos hay fenómenos que no son la “cosa en sí” (noúmeno). No obstante, en la razón están ambos. En el mundo moral esta distinción es de relevancia porque pueden ser pensadas la virtud y la felicidad, quedando enlazadas por un enlace sintético “aparente”, y como enlace de la causa con el efecto. Pero este enlace es imposible por las reglas prácticas. La antinomia de la razón pura especulativa se encuentra en contradicción entre necesidad natural y libertad, en la causalidad de los sucesos del mundo. La contradicción queda resuelta en cuanto se distingue que el ser agente tiene una causalidad en el mundo sensible, como fenómeno; pero en cuanto persona agente se considera al mismo como noúmeno (como inteligencia)⁴¹ en su existencia no determinable, que esté libre de toda ley natural. Hay en la persona agente una voluntad libre que debe estar de acuerdo con las leyes que el mismo ha elaborado. Todo ser racional es fin en sí mismo y no puede ser utilizado como medio por alguien, ni siquiera por Dios. El hombre es el sujeto de la ley moral, ésta se funda en la autonomía de su libertad (voluntad libre). Tenemos que el noúmeno, la cosa en sí es la libertad como concepto pensado. La razón práctica tiene la tarea de enlazar el concepto de libertad, en su sentido especulativo, con su realidad. Esto es, la razón práctica genera la posibilidad de la idea de libertad. La posibilidad es necesaria y objetiva en tanto que nosotros queramos pensarla como posible, hallándose en nuestra elección; es meramente subjetiva.

⁴¹ Cfr. Kant, *La metafísica de las costumbres*, 226, p. 33.

3. Interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad: una interpretación normativa procedimental.

El párrafo 40 de *A Theory of Justice* es muy significativo en el sentido de que en él encontramos algunos aspectos del programa kantiano. Rawls utiliza algunos conceptos de aquél y los reformula desde su perspectiva de la justicia como imparcialidad. Tal interpretación se basa en el concepto de autonomía kantiano, que expresa un imperativo categórico o una ley moral: “que las máximas de la elección en el querer mismo sea al mismo tiempo como una ley universal.” Sin embargo, Rawls trata de despojarse del rasgo característico del imperativo categórico, de su universalidad. En sus palabras: “Es un error, creo, acentuar la situación de la generalidad y de *la universalidad* en la ética kantiana [...] Es imposible construir una teoría moral sobre una base tan débil, y por tanto, limitar la discusión de la doctrina kantiana a estas nociones, es reducirla a la trivialidad.”⁴². No obstante, mantiene la idea de que una persona actúa autónomamente en el sentido de que es un ser libre y racional. Éste se relaciona con otros seres libres y racionales en el “reino de los fines”: “la descripción de la posición original interpreta el punto de vista de los seres noumenales, de acuerdo a lo que significa ser un individuo libre y racional;”⁴³ de acuerdo a Kant, un reino que sirve de enlace sistemático entre distintos seres racionales por leyes comunes. Leyes que Rawls interpreta como los principios de justicia que son imperativos categóricos. Dicho de otra manera, el reino de los fines puede considerarse como la comunidad o sociedad donde las personas racionales se ponen de acuerdo para la elección de los principios de justicia. Más exactamente, los principios de la justicia para las instituciones y los individuos son normativos o regulativos. En cuanto a la posición original, Rawls considera que puede ser interpretada como una “interpretación procedimental” de la concepción de autonomía y del imperativo categórico kantiano.

Los principios regulativos o imperativos categóricos del reino de los fines son entendidos como el principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser libre y racional. Los principios, imperativos categóricos, son considerados por Rawls como aquellos que los seres racionales y libres pueden aceptar y

⁴² TJ., p. 251.

⁴³ Ibid., pp. 255-256.

practicar: primero, bajo el velo de la ignorancia se acordarían los principios de justicia; segundo, después dichos principios se aplicarían a las instituciones y a los individuos en una sociedad bien ordenada una vez levantado el velo de la ignorancia.

Además, el imperativo categórico nos dirige a dar ciertos pasos como un medio eficaz de conseguir un fin específico. Para Kant el imperativo categórico es universal necesario y *a priori*, pero también es práctico. Mientras que para Rawls la aplicabilidad del imperativo categórico “depende de tener un propósito que no es condición *necesaria* para ser un individuo humanamente racional”. El argumento para los principios de la justicia no supone que los grupos tengan fines particulares, sino que sólo desean ciertos bienes primarios. Esta es una diferencia con Kant, el deseo de bienes primarios. Pero al igual que en Kant la necesidad del imperativo categórico *a priori* es una necesidad práctica que viene exigida por los principios de la razón pura práctica. O sea, la exigencia del imperativo categórico es necesaria a través del procedimiento. En pocas palabras el imperativo categórico es *a priori* en cuanto está fundado en la razón pura práctica.⁴⁴ El sentido de generalidad o “universalidad” de los principios de la justicia está dado por su aplicabilidad a todos los seres racionales y libres. Y el enlace de los principios de justicia, imperativos categóricos, con la conducta humana están dados por el procedimiento de la posición original.⁴⁵

En un sentido práctico los seres racionales actúan a partir de principios de justicia en una sociedad, en tanto que se aplican cualesquiera que sean sus propósitos en particular. Esto es, la razón práctica expresada en el imperativo categórico puede verse como una interpretación procedimental por parte de Rawls. Con un tono kantiano Rawls propone: “La posición original puede ser considerada como una *interpretación procedimental* de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico, *dentro el sistema de una teoría empírica*”.⁴⁶ En tales afirmaciones demuestran su carácter práctico. El imperativo categórico y la autonomía “[...] ya no son puramente trascendentales y faltas de conexión con la conducta humana, ya que la concepción procedimental de la posición original nos permite establecer estos lazos.”⁴⁷ O sea, las ideas del imperativo categórico y la autonomía

⁴⁴ Cfr. John Rawls, *Lecciones*, p. 266.

⁴⁵ TJ., p. 256

⁴⁶ Idem. (El énfasis es mío.)

⁴⁷ Idem.

no son trascendentales en cuanto tienen una relación vinculante con los seres racionales y libres.

Ahora bien, Rawls parte de la posición original o contrato originario como punto de partida en donde las personas libres y racionales han de elegir los principios de justicia, que serán aplicables en la práctica. La posición original es una idea o ideal que es normativa en el sentido que expresa lo que debe ser. Se trata de diseñar, por acuerdo, una sociedad más justa, como alternativa a las propuestas por el utilitarismo. Rawls enfatiza la idea *a priori* del contrato, destacándolo como idea regulativa o normativa. Yo considero que la idea de contrato de Rawls, utilizando el lenguaje de Kant, es una idea con algún sentido trascendental, en tanto que tal idea no refiere a un hecho histórico concreto del pasado o del presente, y la razón práctica le da la posibilidad de su concreción: los acuerdos reales que se dan entre personas racionales y libres en una sociedad democrática. Posteriormente, en el desarrollo del constructivismo político se sugiere la necesidad de una nueva forma de contrato o acuerdo, denominado “consenso traslapado”. Un consenso que refuerza y propone la idea del contrato original.⁴⁸ Volveremos con esta idea más adelante.

En lo que sigue, trato de examinar la concepción de Rawls de la interpretación kantiana con el propósito de mostrar cómo persiste en ella un residuo metafísico de la dualidad kantiana entre el fenómeno y noúmeno. Residuo que se disuelve con el enlace sistemático entre ambos desde un punto de vista procedimental. Así, dice Rawls:

La elección del individuo como ser *noumenal* creo que es una elección colectiva. La importancia de que el ser sea igual, es que los principios elegidos han de ser aceptados por otros seres. Ya que todos son libres y racionales de modo similar, cada uno ha de tener una oportunidad para adoptar los principios públicos de la *comunidad ética*. Esto significa que, como seres *noumenales*, todos han de consistir estos principios.⁴⁹

Kant, en su acepción de la dualidad metafísica del fenómeno y noúmeno mostró que el ser agente tiene una causalidad en el mundo sensible como fenómeno, pero como persona agente se considera a sí mismo como noúmeno (como inteligencia). Hay en la persona una voluntad libre que debe estar de acuerdo con las leyes que ella elabora en el reino de los

⁴⁸ Cfr. Eduardo Bello, “Kant ante el espejo de la teoría de John Rawls” en *Daimon*, Revista de filosofía, núm. 33, septiembre-Diciembre, 2004, pp. 103-118. Véase nota 22, p. 108.

⁴⁹ TJ., p. 257.

finés. En este sentido el noumeno no es propiamente la “cosa en sí” (Dios) sino una persona libre que puede elegir los principios de justicia. El dualismo metafísico entre fenómeno y noumeno se despoja de la metafísica tradicional y asume una metafísica trascendental o crítica, como lo suponía el propio Kant. La idea trascendental de Dios tiene la posibilidad de ser pensado desde el punto de vista de la razón práctica, pero no es propiamente fenómeno. En mi opinión, Rawls no hace una lectura de dos universos separados entre el fenómeno y el noumeno, sino que hace una reinterpretación como unidad desde el punto de vista de la razón práctica. Su lectura niega la postura kantiana de la persona agente o noumeno como anterior, trascendental e independiente, quien no tiene fundamento empírico. Evidentemente, Rawls no se refiere a las ideas trascendentales de Dios o la inmortalidad del alma, entendidas como inteligencias. Dice Rawls: “La libertad de ciertas inteligencias absolutas (Dios y los ángeles), no sujeta a estos condicionamientos, va más allá del alcance de esta teoría. Kant pudo haber querido decir que su teoría se aplicaba a todos los seres racionales, como tales, y que por tanto, también a Dios y a los ángeles [...] De ser así, he aquí otra diferencia entre la teoría de Kant y la justicia como imparcialidad.”⁵⁰ Rawls se refiere a noumenos como los seres racionales (inteligentes) que están en el mundo social. Así, creo yo, la concepción moral kantiana y su dualismo del fenómeno-noumeno queda reinterpretado dentro de un campo ético normativo procedimental.

4. Algunas aclaraciones previas del contrato social

El objetivo principal de este apartado es tratar de dar respuesta a las siguientes interrogantes: ¿Cuáles son las bases contractualistas y constructivistas en la teoría de la justicia de Rawls? ¿Qué relación guarda la teoría contractualista de la justicia con el constructivismo kantiano en la teoría de la justicia rawlsiana? Para dar respuesta a lo anterior es pertinente examinar la pretensión de John Rawls de reconstruir el sentido de la teoría de la justicia de Kant y a la vez deslindarse de ella en algunos aspectos fundamentales, formando el edificio de su propia teoría. Por un lado, para cumplir lo

⁵⁰ Idem.

anterior, es necesario considerar en qué consiste la idea del contrato social en Rawls. Por el otro, entender qué se entiende por “constructivismo kantiano” y cuál es la propuesta de Rawls ante éste. En mi opinión, Rawls presenta como alternativa un constructivismo normativo procedimental, el cual es compatible con su teoría contractualista.

Antes de considerar con detenimiento la teoría del neocontractualismo de John Rawls, anotaremos algunos aspectos del contractualismo. Es pertinente comenzar con ciertas precisiones. Primero, considerar que el contractualismo puede entenderse de dos maneras distintas: a) en un sentido amplio, comprende todas las teorías que sitúan el origen de la sociedad y el fundamento del poder político en un contrato, es decir un acuerdo tácito o expreso entre individuos, acuerdo que significaría el fin de un estado de naturaleza y el inicio del estado social y político; b) en un sentido reducido, histórico, por contractualismo se entiende la escuela florecida en Europa, que durante los siglos diecisiete y dieciocho tuvo sus máximos representantes en Hobbes, Locke, Rousseau y Kant.

En segundo lugar, es necesario hacer una distinción analítica entre tres posibles niveles de discurso: 1) el de aquellas teorías que consideran que el pase del estado de la naturaleza al estado social es un hecho histórico realmente acontecido; es decir, se ocupa de problemas del origen del hombre civil; 2) unas, en cambio, consideran al estado de naturaleza una mera hipótesis lógica, con el fin de crear la idea racional o jurídica del estado. En éstas, se obtiene un fundamento para la obligación política que los representa o encarna; 3) otras, finalmente, prescindiendo por completo del problema del origen del hombre civil y del problema filosófico y jurídico del estado fundado racionalmente, ven en el contrato social un instrumento de acción política para imponer límites a quien detenta el poder.⁵¹

Para este estudio, tomaremos como punto de partida el contractualismo en sentido reducido. Además, suscribiremos la versión que entiende el estado de naturaleza como una mera hipótesis lógica que sirve de sustento a la idea racional o jurídica de estado. De ahí

⁵¹ Hay dos interpretaciones del estado de naturaleza y del contrato social. En la primera, histórica, se asume que fueron personas en el estado de naturaleza quienes establecieron el acuerdo. La segunda, más radical, abandona la idea de un contrato actual o histórico y reinterpreta el concepto en términos hipotéticos, así el contrato deriva del acuerdo establecido por personas de una cierta clase, en un cierto tipo de situación, etc. Véase, Tom Campbells, “Justice as Contract: Rawls and Welfare”, en *Justice, Issues in Political Theory*. Humanities Press International, Inc. Atlantic Highlands, NJ., 1988, pp.68-72.

debemos considerar también, el consenso como obligación política y como fundamento de la legitimidad de la autoridad política.

Por otro lado, el problema tanto para la filosofía clásica como para el mundo político, es la legitimación de los principios de la justicia política, éstos “indican de acuerdo con qué condiciones y criterios un orden jurídico y constitucional obligatorio para todos, un orden político fundamental es racional y, en este sentido justo.”⁵² De lo anterior podríamos concluir aparentemente, que un orden político es un ordenamiento justo, pero, si todo orden político es también un orden de dominación, ¿cómo conciliar estos postulados?

De acuerdo con el modelo de solución predominante en el ámbito de habla inglesa desde J. Bentham y John Stuart Mill, un orden político fundamental es justo si maximiza el bienestar de todos los afectados. Sin embargo, esta concepción utilitarista, observada más de cerca, puede conducir a resultados manifiestamente injustos. Pues según el utilitarismo, la justicia es una función del bienestar colectivo, en consecuencia, el nivel de satisfacción colectiva merece absoluta prioridad sobre la libertad individual.⁵³ Desde este punto de vista político, como filosófico, fue necesario por ello, desarrollar una alternativa sistemática a la teoría utilitarista de la justicia. Una de tales alternativas históricas se encuentra en la teoría contractualista.

A continuación daremos algunas características básicas de las teorías contractualistas clásicas, entre las que se encuentran Hobbes y Kant⁵⁴, de la siguiente manera:

1. El punto de partida de las teorías contractualistas es la necesidad de legitimación de las relaciones estatales. Las teorías se proponen satisfacer esta necesidad de legitimación, es decir, justificar un orden político fundamental: no plantean cuestiones empíricas sino normativas. Las teorías contractualistas no buscan ni una descripción histórica de ésta o aquella fundación de un estado ni una teoría empírica de la formación de un estado en general. El contrato del que hablan no es un acontecimiento histórico como, por ejemplo el

⁵² Otfried Höffe, “Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls”, en Otfried, Höffe, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Fontamara, Barcelona, 1988, pp. 9-10.

⁵³ Aquí habría un problema como mantener la libertad individual, la cual no puede ser sacrificada en aras del bienestar de toda la sociedad.

⁵⁴ Me baso en Otfried Höffe, op. cit., Puede verse, también, David Doucher y Paul Nelly (eds), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London Routledge, 1994.

“contrato” de los *Pilgrim Fathers* después de desembarcar en Nueva Inglaterra. Las teorías analizan más bien las condiciones de un orden político racional.

2. Por su comprensión básica del hombre y del mundo, las teorías contractualistas se sitúan en la tradición que parte del Renacimiento. Como origen de toda legitimidad estatal y como criterio último de todo orden político está el individuo libre: la libertad significa aquí, por lo pronto, libertad de acción y de libre albedrío y no autonomía de la razón. La carga de la prueba se encuentra del lado del orden político. Este es el que tiene que ser legitimado: el individuo libre, es en cambio, el origen de la legitimación, un presupuesto. Sólo se reflexiona sobre éste marginalmente, es decir, en cierto modo constituye un axioma. Al mismo tiempo, aquí resulta evidente la diferencia entre las teorías contractualistas y el utilitarismo: el orden político no tiene que ser justificado ante la totalidad sino frente a cada individuo. En última instancia, lo que cuenta no es el colectivo sino cada persona como individuo.

3. Por tanto, el orden político es entendido como una limitación a la libertad individual.

4. En virtud del axioma de la libertad, la limitación puede ser sólo referida a los propios afectados; es una autolimitación de los individuos. Formulado en términos modernos: el orden político puede ser justificado sólo a partir del consenso posible de todos los afectados. La cuestión que entonces se plantea reza: ¿cómo se puede legitimar frente a personas libres un orden político que, por su esencia significa una limitación justamente de esta libertad? o ¿Por qué han de prestar su consentimiento las personas a una limitación fundamental?

5. La respuesta sigue un determinado modelo: (a) La situación preestatal, el llamado estado de naturaleza, tiene en sí mismo un defecto inaceptable. Los teóricos contractualistas argumentan, por el contrario: ¿qué sucedería si no hubiese ningún orden estatal? y muestran que la situación de falta de derecho y constitución (anarquía) en la cual cada uno persigue sus fines con los medios disponibles es insostenible; (b) Esta situación insostenible es superada si cada cual, bajo las mismas condiciones, acepta una limitación de su libertad; ésta es la idea de la limitación recíproca de la libertad a la que se llama contrato. Por lo tanto, el orden político fundamental surge de un contrato originario entre personas libres. Entonces tenemos que, la idea de contrato social es una construcción teórica que ha jugado

un papel decisivo en la justificación de un orden político y social en la historia de la filosofía política. Fue la concepción rectora para justificar o criticar normativamente a las instituciones políticas, pero fue desplazada, poco a poco, por las concepciones utilitaristas, como ya vimos las cuales predominaron fuertemente en la filosofía política.⁵⁵ No obstante, la idea de contrato social se ha revitalizado en formas actualizadas.

Sin lugar a dudas, uno de los factores decisivos a esta nueva revitalización proviene de la obra de John Rawls, *A Theory of Justice*.⁵⁶ Ésta constituye un intento por desarrollar una teoría amplia de la justicia social. Después de la repercusión de la obra de Rawls, se produjeron una serie de concepciones de la justificación política que utilizan el contrato social como fundamento de su argumentación. Entre los trabajos más destacados que se basan en la idea de contrato social desde diversas perspectivas teóricas y políticas se encuentran: *Anarchy, State and Utopia* de Robert Nozick⁵⁷, siguiendo una idea contractualista lockiana; la teoría que James M. Buchanan desarrolla en su obra *The Limits of Liberty*⁵⁸, siguiendo el modelo del contrato de Hobbes; David Gauthier se inspira en Hobbes en *Morals by Agreement*⁵⁹; desde una perspectiva evolucionista Brian Sryms en *Evolution of Social Contract* intenta comprender el contrato social⁶⁰. La mayoría de los teóricos del contrato social han considerado que el contrato social no debe ser concebido como algo real y ni siquiera realmente posible, sino simplemente como una construcción hipotética a la que correspondería el papel de una idea regulativa. La obra de John Rawls *A Theory of Justice* intenta desarrollar sobre las bases de una concepción de contrato social orientada por Rousseau y Kant, una concepción ética de la justicia. Por ello, lo coloca también en la base de su propia teoría de la justicia.⁶¹ Rawls es muy claro:

⁵⁵ También hubo concepciones socialistas y socialdarwinistas. Véase Peter Koller, “Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas”, en Lucian Kern y Hans, Peter Müller, *La justicia: ¿Discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, Gedisa, Barcelona, p. 21

⁵⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, (en adelante TJ.), The Belknap Press of Harvard University Press, 28a., ed., 1994.

⁵⁷ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.

⁵⁸ James M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, University Press of Chicago, Chicago, 1975.

⁵⁹ David Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford University Press, 1986.

⁶⁰ Brian Sryms, *Evolution of The Social Contract*, Cambridge University Press, Universidad de California Irving, 1996.

⁶¹ Cfr. John Rawls, TJ, & 40, pp. 251-257.

Por ello, *la noción del contrato social* con todo lo equivocada que pueda estar como historia, pese a los excesos en que haya podido incurrir *como teoría general de la obligación social y política, adecuadamente interpretada expresa una parte esencial del concepto de justicia.*⁶²

Rawls en la cita anterior se deslinda de una postura contractual general de la obligación moral. Según Rawls Kant interpretó el contrato original como una “idea de la razón” y lo pensaba como criterio general de lo recto, que además proporcionaría una teoría general de la obligación política. Rawls aclara: “me he inspirado en la teoría contractualista no para extraer una teoría de la obligación política, sino para aclarar el concepto de justicia.”⁶³ En su trabajo “Justice as Fairness” (1958) manifiesta que desarrollará una teoría de justicia alternativa teórica al utilitarismo porque éste no es capaz de dar cuenta del tema de la justicia en su forma clásica, expresándose de una forma desorientadora mediante la idea del contrato social.⁶⁴ Además, rechaza el método utilitario de sumar ventajas y desventajas entre las personas y escoger el sistema que maximice el total. En aquel trabajo de 1958 manifiesta una primera versión del contrato social que tiene como característica una situación hipotética denominada posición original, que sirve como escenario para presentar una teoría de la justicia como imparcialidad, la cual será elaborada con gran creatividad y finura en *A Theory of Justice*.⁶⁵ En adelante, consideraré en qué consiste el contrato social en dicha obra.

5. Concepción neocontractualista rawlsiana

En el Prefacio de *A Theory of Justice* Rawls refuerza la idea de generalizar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, encumbrándolo a un nivel elevado de abstracción. Tiene por objeto contraponerlo con el utilitarismo tradicional. Su propuesta es de “naturaleza altamente kantiana”.⁶⁶ Aclara que dicho contrato es una construcción hipotética. De ahí que subraye:

⁶² John Rawls, “Justicia como equidad”, en *Justicia como equidad. Material para una teoría de la justicia*. Trad. Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 38. Véase nota a pie de página 22. (El énfasis es mío.)

⁶³ *Ibid.*, pp. 38-39. Véase nota a pie de página 23.

⁶⁴ *Ibid.*, p.1

⁶⁵ Thomas Nagel, “Rawls on Justice” en Norman Daniels, *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ A Theory of Justice*, Stanford, University Press, California, 1975, p. 1.

⁶⁶ Cfr. TJ., Prefacio, p. viii.

Esta *posición original* no es, por supuesto, pensada como un estado Histórico actual, y mucho menos como una condición primitiva de cultura. Ésta es entendida como una situación puramente hipotética de tal modo que conduce a una cierta concepción de justicia.⁶⁷

En el pasaje anterior, Rawls, metafóricamente, introduce el termino “posición original”, el cual suplirá al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato. Presenta la idea principal de la justicia como imparcialidad, como “una teoría de la justicia, y lleva a un nivel más alto de abstracción, la concepción tradicional del contrato social”.⁶⁸ De manera similar a Kant, Rawls se distancia del sentido empírico de la idea de contrato para precisar su significado *a priori*, esto es, su aceptación como idea regulativa o normativa. La idea de contrato en Kant no tiene un status histórico sino que se trata “de una idea de la razón que tiene, sin embargo, realidad práctica.”⁶⁹ La idea reflejaría la idea de imparcialidad aplicable a la vida jurídica y política que John Rawls recogería en su visión contractualista.⁷⁰

Rawls deja claro que la posición original es una situación inicial contractual hipotética, e intenta formular una concepción sólida del contrato social, en la cual se conciben las partes contractuantes como personas libres que no persiguen intereses particulares y objetivos egoístas, sino que, para sí mismos representan sólo los intereses comunes a todas las personas. Además, el pacto de la sociedad es reemplazado por una situación inicial que incorpora ciertas restricciones de procedimiento que permiten un acuerdo acerca de los principios de la justicia.

La posición original generaliza la idea del contrato social: no se trata de una forma particular de gobierno, ni un estado de cosas históricas reales y tampoco una situación primitiva de cultura. Entonces la posición original conduce hacia una concepción de justicia, correspondiéndole el estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato. La posición original se define de tal modo que establece las condiciones bajo las cuales cualquier acuerdo que se obtenga sea equitativo. “Es un estado de cosas en el cual las partes están igualmente representadas como personas morales y el resultado no está condicionado

⁶⁷ TJ., p. 12. (El énfasis es mío)

⁶⁸ Cfr. TJ., pp. 3-11.

⁶⁹ Adela Cortina Orts, Estudio Preliminar en *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994, LXI.

⁷⁰ *Ibid*, p. LXV. Ver nota a pie de página 124.

por contingencias arbitrarias o por el balance relativo de las fuerzas sociales.”⁷¹ Así, el escenario de la posición original se utiliza para determinar el contenido de la justicia y los principios que la definen. Nuestro autor caracteriza esta situación hipotética de la siguiente manera: “[...] nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o status social, nadie conoce cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc.”⁷² Rawls marca ciertas restricciones que debe tener la posición original: está desprovista de toda clase de información. O sea, se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les permiten dejarse guiar por sus prejuicios. Tales restricciones están marcadas por lo que Rawls llama el “velo de la ignorancia”. Dicho velo cubre todas las informaciones que pudieran proporcionarles a las personas algún conocimiento que les permitiera elegir los principios, teniendo en cuenta sus intereses especiales o particulares. Aunque, cuentan con información general.⁷³ Así, están obligados a elegir los principios de justicia, única y exclusivamente desde el punto de vista general. Desde una hipotética posición original de igualdad caracterizada por un “velo de la ignorancia”⁷⁴, los principios que elegirían las personas racionales, libres, iguales y desinteresadas mutuamente, son de manera provisional, los siguientes:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sean compatibles con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargas asequibles para todos.⁷⁵

La adopción de los principios de justicia, se encuentra justificada por un procedimiento, que también justifica una descripción particular de la posición original. Este procedimiento consiste en ver si los principios posibles a elegir, corresponden a las convicciones que

⁷¹ TJ, p. 120.

⁷² Ibid., p.12

⁷³ Ibid., p. 142

⁷⁴ Recuérdese que el “velo de la ignorancia” es algo momentario, o como diría Rawls es algo transitorio y artificial.

⁷⁵ Versión inicial de los principios de justicia. Ver, TJ, &11, p. 60. Para una segunda formulación de estos principios, véase & 13. La versión final de los principios se dan en el párrafo 46, p. 302.

tenemos de la justicia. En la posición original se producen acuerdos que son justos, y las partes son tratadas imparcialmente como personas morales. Además la concepción de justicia rawlsiana es la base pública de la cooperación social.⁷⁶ La concepción alternativa de la justicia implícita en la tradición contractualista es “la base moral más apropiada para una sociedad democrática”.⁷⁷ Por tanto, la justicia tiene como objeto la estructura básica de la sociedad. Entiéndase como estructura básica la manera en que las instituciones sociales, más importantes encajan unas en otras en un sistema, y cómo asignan derechos y deberes fundamentales y dan forma a la división de las ventajas que se obtienen mediante la cooperación social. Por ejemplo, la constitución política, las formas de propiedad legalmente reconocidas, la organización de la economía, la naturaleza de la familia, las iglesias, las universidades, forman parte de la estructura básica de la sociedad. En pocas palabras la estructura básica es un complejo de instituciones.⁷⁸ Por tanto, “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”⁷⁹ y sus principios asignan “derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y cargas de la cooperación social”.⁸⁰ Recordemos que el contenido del acuerdo no se trata de ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales, principios que serían escogidos por personas racionales en una posición inicial. Rawls escribe: “Estos principios son aquellos que las personas racionales interesadas en promover sus intereses aceptarían en esta posición de igualdad, estableciendo los términos básicos de su asociación”.⁸¹

Así, el contrato social es, en primera instancia, una justificación filosófica de las condiciones de la posición original, cuyo argumento se basa en la noción de imparcialidad e igualdad. La imparcialidad expresa la forma de relación entre personas que conducen a la “verdadera comunidad”.⁸² Además, es un recurso de reconocimiento de los principios de justicia. En una segunda instancia, es una justificación del contrato social, argumentando la

⁷⁶ TJ., p. 142.

⁷⁷ Cfr. Prefacio, TJ., p. viii.

⁷⁸ Véase LP., Cap. VII, p.

⁷⁹ TJ., p. 3.

⁸⁰ Ibid., p. 4.

⁸¹ Ibid, pp. 118-119. (La traducción es mía.)

⁸² Cfr. Emilio Martínez Navarro, *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*. Comares, Granada 1999, p. 9. Véase nota a pie e página no. 11.

capacidad de autonomía que nos hace iguales. En otras palabras, es considerar una concepción de persona. Esta idea la veremos en otro capítulo.

En mi opinión, el contrato social, bajo el artificio ingenioso de la posición original es un pretexto para edificar una teoría de la justicia, en sentido ético, de una sociedad democrática, usando una serie de recursos teóricos, pero que no son exclusivamente el reflejo de la filosofía kantiana. Además, este modelo contractual es “una concepción universalista de la justificación política”⁸³. Pienso que el modelo contractual de Rawls no es universalista, sino más bien atiende a supuestos generales, como el de que los principios de justicia son aplicados a todos los seres racionales y libres en una sociedad democrática. Sin embargo, la concepción rawlsiana del contrato social enfrenta una serie de objeciones. En adelante veremos algunas de ellas.

Rawls ha tenido que enfrentar una serie de objeciones con respecto a la idea del contrato social o posición original. Por ejemplo, Ronald Dworkin ha señalado:

[...] *los contratos hipotéticos* no constituyen un argumento independiente que sirva de base a la imparcialidad de la imposición de su contenido. Un contrato hipotético no es simplemente una forma desviada de un contrato real. Lisa y llanamente, no es un contrato.⁸⁴

Dworkin parte de la idea de que el contrato hipotético no es un contrato, pero admite, en *Taking Rights Seriously*, que es un recurso adecuado para razonar sobre la justicia. Sin embargo, otros autores han insistido en que el contrato carece de relevancia.

Por su parte, Kenneth Baynes en *The Normative Grounds of Social Criticism*⁸⁵ enfatiza: “La teoría de la justicia, de acuerdo a Rawls, pertenece a la tradición contractualista de la filosofía política: la estructura básica de la sociedad es justa si está regulada por principios en los cuales todos podrían estar de acuerdo [...] sin embargo, *esta pretensión ha sido desarrollada en niveles diferentes*”.⁸⁶ De acuerdo a Baynes estos niveles se dan en el plano de las objeciones, que se presentan por dos vías; a saber: 1) Primera objeción: similar a una

⁸³ Peter Koller, “Las teorías del contrato social como modelo de justificación de las instituciones políticas”, en Lucian Kern y Hans Peter Müller, *La justicia: Discurso o mercado Los enfoques de la teoría contractualista*, Gedisa, Barcelona, p. 61.

⁸⁴ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977, p. 151.

⁸⁵ Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, State University of New York Press, New York, 1992. (La traducción es mía.)

⁸⁶ *Ibid*, p. 64. (El énfasis es mío.)

interpretación kantiana, en el sentido de que si la descripción de la posición original se atiene fuertemente a un conjunto *a priori* de fuerza moral, entonces la fuerza del elemento contractual se diluye. Por ejemplo, Alistair Macleod señala que el papel de la justificación de los principios de justicia está representado por la fuerza moral y no por el carácter voluntario del acuerdo⁸⁷. Según Baynes hay algo de verdad en la objeción de Macleod, de que la justificación está representada por la fuerza moral y no por el carácter voluntario del acuerdo, ya que ningún acuerdo está justificado simplemente por que esté formado voluntariamente y sin engaño. Sin embargo, para Baynes, se necesita una estructura de trasfondo en la cual cada acuerdo tenga lugar; “No obstante, a no ser que uno acepte sólo la visión libertaria de la teoría del contrato, esta objeción no es aplicable”.⁸⁸ Como en Kant, continua Baynes, la fuerza moral está construida en la descripción de la situación inicial de la elección. Sólo los acuerdos entre personas morales libres e iguales son justos, así la descripción de la situación contractual debería en algún sentido exhibir esta característica de las partes contractuantes⁸⁹. 2) Una segunda objeción proviene de aquellos críticos que atacan la característica particular que Rawls atribuye a la posición original despejándola de un carácter contractualista. Así, por ejemplo, Sydney Alexander piensa que la imposición del velo de la ignorancia parece transformar la posición original de una situación de acuerdo entre personas separadas en una situación de decisión racional por un sujeto⁹⁰. Puntos de vista como los de Alexander señalan que el lenguaje del contrato social debería ser abandonado, y otros consideran que este lenguaje es ya obsoleto. Sandel, por su parte, sostiene que el contrato hipotético rawlsiano, haciendo una interpretación de la interpretación kantiana de Rawls, es una “apelación voluntaria del contrato”. Sandel subraya el carácter voluntario del acuerdo a la inversa de Macleod, quien sostiene que justificación de los principios está dada por la fuerza moral del contrato. Sandel supone: puesto que, por más hipotético que sea la posición original es posible establecer un vínculo

⁸⁷ Citado por Baynes, *Ibid.*, p. 196. Véase nota a pie de página No. 24. Ver también Alistair Macleod en “Distributive Justice, Contract and Equality”, *Journal of Philosophy* 81, 1984, pp. 709-718.

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ Cfr., *Idem.*

⁹⁰ Citado por Kenneth Baynes, *op. cit.*, p. 65. Véase también Sidney Stuart Alexander, “Social Evaluation Through National Choice” en *Quarterly Journal of Economics*, 88, no. 4, Noviembre 1974; Sidney Stuart Alexander y Jean Hampton, “Contracts and Choice: Does Rawls Have a Social Contract Theory?”, *Journal of Philosophy* 74, 1980, pp. 315-338.

entre la justificación de los principios de justicia y una teoría de la persona. La concepción contractual rawlsiana es una concepción voluntarista en tanto “que relacionaba el yo con sus fines como un sujeto voluntario con objetos de elección”; es decir, las partes llegan a principios a través de un acto de elección o acuerdo. El contrato debe ser producto de un acuerdo, y no objeto de conocimiento. No obstante, según Sandel, Rawls dio un viraje de una concepción voluntarista a una concepción de autoconocimiento o deliberación por las partes en la posición original. Sandel sustenta que el velo de la ignorancia prohíbe, en la posición original decidir voluntariamente tal como ocurre entre dos o más personas. Y Sandel afirma: lo que sucede en la posición original “no es un contrato después de todo, pero éste va a garantizar el autoconocimiento de un ser intersubjetivo”.⁹¹ Esto quiere decir, si es que entiendo bien a Sandel, que la posición original no es un contrato o, por lo menos, no es un contrato real entre personas sino sólo una interpretación donde los sujetos sólo contemplan, autocomprenden o tienen conocimiento de ser sujetos relacionados entre sí. En otras palabras, lo importante no es lo que se elige sino lo que se percibe; no es lo que se decide sino lo que se descubre. Para Sandel la ética rawlsiana no es una ética de la elección y del consentimiento sino una interpretación cognitivista. Esta replica de Sandel a Rawls se debe a que aquél toma la descripción de la posición original en un sentido literal cuando él descubre que en ésta no hay una pluralidad de yoes, sino un ser intersubjetivo, añade Baynes. Es verdad, dice éste, que la posición original presupone una concepción de persona, pero esta concepción no puede ser unida con la descripción de las partes. Para Baynes, la concepción de persona, como una idea intuitiva fundamental en nuestra cultura pública, es parte de la concepción de una sociedad bien ordenada y, es representada como un todo. Para Baynes, hay dos cuestiones: 1) si la concepción de la persona en la sociedad bien ordenada es aceptable y 2) si ésta es adecuadamente representada en la posición original. Pero Sandel no discute estas cuestiones y la reconstrucción del argumento de la interpretación kantiana de Rawls deforma la posición actual de Rawls.⁹² Considero que Baynes tiene razón porque Sandel toma a pie de la letra un fragmento del párrafo 40 de la

⁹¹ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press. Reprinted, 1994, Charter 3, “Contract Theory and Justification”, p. 132. Ver, Baynes, op. cit., p. 65. Más adelante trataré algunas objeciones que Sandel hace a Rawls.

⁹² Baynes, op. cit., p. 65. Ver Thomas Pogge, *Realizing Rawls*, Cap. II

interpretación kantiana, marcando los aspectos de los noumenos como si fueran las monadas contemplativas de Spinoza. El texto se refiere así:

Sugiero que concibamos la posición original como el punto de vista a través del cual los seres noumenales *contemplan* el mundo. Los grupos compuestos de seres noumenales tienen completa libertad para elegir los principios que deseen; pero también tienen un deseo de expresar su naturaleza de miembros racionales del reino inteligible donde tienen esta libertad de elección, es decir, como seres que pueden *contemplar el mundo de este modo*, y expresar esta *perspectiva* en su vida como miembros de la sociedad.⁹³

Para Sandel los noumenos sólo “contemplan el mundo”: es una interpretación cognitivista. Pero nosotros consideramos que los noumenos kantianos son interpretados por Rawls como personas libres y racionales que pueden elegir los principios de justicia como miembros de una sociedad como lo dijimos en páginas anteriores. Inclusive esta idea queda plasmada en la cita anterior por las propias palabras de Sandel.

Al igual que en Kant, la idea de contrato “no se trata de una mera idea de la razón” sino tiene una realidad práctica. El contrato es el supuesto procedimental en el que se van a materializar los principios de justicia tanto en las instituciones como en los individuos por la vía de la razón práctica, posteriormente se aplicaran en la política.

En respuesta a aquellas objeciones, Rawls insistió sobre la pertenencia del contrato, cuya terminología conserva para describir su teoría de la justicia. Contra la acusación de Alexander de que sería mejor abandonar el lenguaje del contrato en favor de la decisión racional, Rawls ha argumentado que esta decisión racional no es la misma que un acuerdo unánime.⁹⁴ La descripción de la posición original como una situación contractual y una situación racional parece redundante porque las condiciones de publicidad y estabilidad están construidas en la situación de la decisión de los principios.⁹⁵

Rawls ha argumentado tanto en *Una Teoría de la Justicia* como en la “Replica a Alexander y Musgrave” que el concepto de contrato es esencial para una concepción de la justicia como imparcialidad⁹⁶: “Alexander pone en duda que este concepto tenga papel

⁹³ Sandel, op. cit., p.131 (El énfasis es del autor). TJ., \$40, p. 255.

⁹⁴ Idem. También Cfr. John Rawls, “*Replica a Alexander y Musgrave*” en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Ed. Tecnos, p. 117.

⁹⁵ Baynes, op. cit., p. 65.

⁹⁶ John Rawls, “Justicia como equidad”, en *Justicia como equidad. Material para una teoría de la justicia*. Trad. Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 38-39. Véase nota a pie de página 23.

alguno: sostiene que el concepto de elección es todo lo que se requiere. Deseo mostrar por qué esta suposición es incorrecta”.⁹⁷

En esta réplica Rawls sostiene, para empezar, que el concepto de contrato aparece en la concepción de la justicia como imparcialidad al menos en tres lugares: 1) en primer lugar, nos recuerda la significación de las distinciones entre personas libres e iguales que se consideran así mismas como facultadas para establecer pretensiones unas frente a otras; 2) en segundo lugar, la concepción contractualista introduce las condiciones de publicidad. Este es uno de los aspectos más característicos de la teoría contractualista. Para Rawls las condiciones de publicidad son relevantes, ya que esas condiciones exigen que las partes evalúen concepciones de justicia a la luz de sus efectos. 3) En tercer lugar, el concepto de contrato (la condición contractual) introduce una restricción adicional a las partes en la posición original. La creencia de que esto no es así puede haber surgido de la forma siguiente: el acuerdo en la posición original ha de ser unánime y además todos están situados de tal modo que estén dispuestos a adoptar los mismos principios. ¿Por qué, entonces, es necesario un acuerdo cuando no hay desacuerdo que negociar? La respuesta es que alcanzar un acuerdo no es lo mismo a que todos lleguen a la misma elección o formen la misma intención.

Para Rawls el concepto del contrato es esencial en el sentido de que es una condición para argumentar en favor de los dos principios de justicia que, como se indicó antes, son: 1) La mayor libertad a cada uno, compatible con una libertad semejante para todos, y 2) Se permitirán aquellas desigualdades en la distribución de las ventajas económicas y sociales que beneficien a todos, pero principalmente a los menos favorecidos. Y además, para que un acuerdo sea válido, según Rawls, las partes tienen que ser capaces de cumplirlos. Al respecto, nuestro autor anota: “al suscribir un contrato hemos de ser capaces de cumplirlo e incluso si se diesen las peores circunstancias”.⁹⁸ Una de las características importantes del acuerdo es su carácter público, ya que en virtud de éste las partes conocen que los principios están al servicio de una concepción pública de justicia y, por tanto influye en la elección de los principios.⁹⁹ El carácter público del acuerdo tiene relevancia cuando Rawls

⁹⁷ Rawls, “Replica a Alexander ... pp. 116-117.

⁹⁸ TJ., p.176.

⁹⁹ Ibid., p.177.

apunta: “cuando públicamente se sabe que la estructura básica de la sociedad satisface sus principios por un periodo largo de tiempo, las personas que se encuentran sujetas a acuerdos tienden a desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir sus tareas en las instituciones que las ejemplifican”.¹⁰⁰

Así, se supone que las partes contractuantes son capaces de poseer un sentido de justicia y que este hecho es del conocimiento público. Es precisamente ese carácter público del acuerdo logrado en la posición original el que asegura su integridad. Esto significa para Rawls:

[...] que las partes pueden confiar mutuamente en que entenderán y actuarán conforme a los principios que finalmente hayan convenido. Una vez que los principios son reconocidos las partes pueden confiar en que todos se ajusten a ellos. Al alcanzar un acuerdo sabrán entonces que su empresa no es inútil: su sentido de la justicia les asegura que los principios escogidos serán respetados.¹⁰¹

En suma, para Rawls si aceptamos un acuerdo, tenemos que aceptar sus resultados. Y además, tenemos que respetar lo prometido, y él cree que esto se puede lograr. Por tanto, “aceptar y respetar los principios acordados significa aplicarlos de buen grado como concepción pública de la justicia, y afirmar sus implicaciones en nuestro pensamiento y conducta”.¹⁰² En otras palabras, los acuerdos conseguidos en esas condiciones poseen fuerza vinculante entre los principios de justicia y las personas morales.

Por otro lado, el concepto de contrato no sólo tiene que ver con una concepción pública de justicia y con principios de justicia convenidos, también afecta la condición de estabilidad en una sociedad bien ordenada. Los principios escogidos, similarmente, en la posición original, deberían ofrecer una concepción estable de justicia. Esto es, debería ser el caso que las partes crean que ésta puede ser sostenida por un largo periodo de tiempo y ser capaz de producir un sentido efectivo de justicia entre los ciudadanos de una sociedad bien ordenada.¹⁰³ Esto equivale a decir que no sólo la condición de publicidad es relevante sino

¹⁰⁰ Rawls, “Replica a Alexander... pp.116-117

¹⁰¹ TJ., p.145.

¹⁰² Rawls, “Replica a Alexander... p.117.

¹⁰³ Cfr. Baynes, op. cit., p. 65.

que la condición de estabilidad está reflejada en la estructura básica de la sociedad a partir del contrato.

Ahora bien, la razón que ofrece Rawls, a partir del concepto de contrato en la posición original, consiste en su correspondencia con los rasgos de una sociedad bien ordenada. Estos rasgos requieren, apunta Rawls, por ejemplo, que todo mundo acepte, y sepa que los demás aceptan, los mismos principios de justicia; por consiguiente todos los ciudadanos de tal sociedad, cualquiera que fuese su posición social encontrarían los arreglos de esa sociedad, aceptables según su concepción de justicia. Aceptar y respetar los principios acordados significa aplicarlos de buen grado como concepción pública de justicia, y afirmar sus implicaciones en nuestro pensamiento y conducta. Estos y otros aspectos de una sociedad bien ordenada están incorporados a la descripción de la posición original a través de la condición contractual.¹⁰⁴ Por tanto, una sociedad bien ordenada se define como una sociedad regulada por una concepción pública de la justicia. Esta sociedad bien ordenada es estable con respecto y en cuanto a que sus miembros se ven así mismos como personas libres e iguales: “la teoría de la justicia como imparcialidad sostiene que la concepción particular más adecuada para una sociedad bien ordenada es aquella que sería unánimemente acordada en una sociedad hipotética que fuera equitativa entre individuos libres e iguales, esto es, como miembros de una sociedad tal”.¹⁰⁵

Esta situación hipotética según Rawls, es la posición original. La equidad de las circunstancias en las que se alcanza el acuerdo se transfiere a la equidad de los principios acordados. Hasta aquí, hemos visto como Rawls es más que insistente en un acuerdo contractual. Y aquellas objeciones como las de Alexander y Sandel de querer descartar el lenguaje contractual de una teoría de la justicia resultan inaceptables para él. A continuación, me detendré en las aclaraciones que plantea Rawls con respecto al contrato y la nueva concepción de la justicia como equidad entendida como política.

¹⁰⁴ Rawls, “Replica... p.117.

¹⁰⁵ Ibid., p.105.

6. El contrato como mecanismo de representación

Rawls en publicaciones posteriores *A Theory of Justice* atenderá las críticas de Ronald Dworkin, también, sobre el tema: qué entiende por contrato y cuál es el papel que juega en un contexto político.¹⁰⁶ En “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”¹⁰⁷ parte de la dificultad de considerar a los acuerdos hipotéticos abstractos, punto neurálgico para los críticos de Rawls. Según ellos, tales acuerdos evaden el contexto social e histórico.¹⁰⁸ Para subsanar esa dificultad sostiene que la posición original debe ser entendida como un “mecanismo de representación.”¹⁰⁹ Así, la importancia de los acuerdos hipotéticos “reside en la función que desempeñan los diversos aspectos de la posición original como mecanismo de representación”.¹¹⁰ Esto es, una posición que define las condiciones equitativas para que los representantes de ciudadanos libres e iguales definan los términos de cooperación social rectores de la estructura básica de la sociedad (instituciones sociales).

Así, la posición original sirve como medio de reflexión pública y autoesclarecimiento para la elección de los principios de justicia. Nos ayuda a precisar y a formular lo que pensamos, una vez que estamos en condiciones de ver claramente qué es lo que requiere la justicia cuando la sociedad es concebida como un esquema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales.¹¹¹ Sirve de idea unificadora gracias a la cual todas nuestras convicciones, cualesquiera que sea su nivel de generalidad, son articuladas de modo que se alcance un acuerdo más amplio y un mayor autoesclarecimiento.¹¹² El velo de la ignorancia es una característica de esta posición y no tiene implicaciones metafísicas y garantiza la imparcialidad. Rawls rechaza la idea metafísica de un yo ontológicamente anterior a los

¹⁰⁶ Véase, John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Trad. Andrés de Francisco. Edición a cargo de Erin Nelly, Barcelona, Paidós, 2000, p. 41, nota a pie de página 17.

¹⁰⁷ John Rawls, “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical” en John Arthur y William H. Shaw, *Justice and Economic Distribution*, 2a ed. Prentice-Hall, New Jersey, 1991, pp. 320-339. Ver también en Samuel Freeman (ed), *Collected Paper*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, pp. 388-414.

¹⁰⁸ Una de las críticas al respecto es la de Michael Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982. Ver Stephen Mulhall, y Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1986.

¹⁰⁹ John Rawls, “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, p. 329.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Los ciudadanos tienen la capacidad de reflexionar y elaborar juicios razonados en base a lo que Rawls llama “equilibrio reflexivo”. En la justicia como imparcialidad hay dos clases: El equilibrio reflexivo pleno que se caracteriza por su objetivo práctico y por su reflexión razonada. Un equilibrio amplio y general es el que exige el objetivo práctico de alcanzar un acuerdo razonable en cuestiones de justicia política. Véase, Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 58.

¹¹² John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, p. 330.

hechos acerca de las personas que las partes no deben conocer ni tomar en cuenta. Las partes como representantes racionales especifican los términos justos de la cooperación social, en un sentido mínimo, poniéndose de acuerdo sobre principios de justicia en la posición original. La distinción de tres puntos de vista es fundamental para entender la posición original como mecanismo de representación: 1) el de las partes en la posición original, 2) el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada, 3) “el de nosotros mismos, el de usted y el mío, el de los que estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de justicia”. Rawls aclara que en tanto que la posición original, “la establecemos usted y yo al elaborar la justicia como imparcialidad y, por ello, la naturaleza de las partes de la posición original depende de nosotros: son simplemente creaturas artificiales que habitan en nuestro recurso, en nuestro recurso de representación.” Dado el tercer punto de vista, el de usted y el mío, es aquel desde el cual la justicia como imparcialidad va a ser valorada basándose en un equilibrio reflexivo. Esto es, estamos ante deliberaciones reales el propio Rawls.

Podríamos decir, también, que el recurso de representación nos permite modelar la idea de lo racional, como contraste con lo razonable.¹¹³ O como apunta Rawls: “la autonomía racional no es de ninguna manera, como tal, un ideal, sino una manera de modelar la idea de lo racional (en oposición a lo razonable) en la posición original”. Esto es, la autonomía racional no es más que la idea de libertad que permite la posibilidad de razonar (“yo pensante”). Kant sostiene que los sujetos son racionales y razonables, pero no hace una distinción propiamente de esos adjetivos. Kant sólo dice que los seres razonables serían por sí mismos, guiados por los principios morales, los autores de su propio bienestar y el de los demás. Esta idea descansa sobre la condición de que cada uno hace lo que debe, en su sentido práctico. Para Rawls lo racional es condición necesaria de las personas morales, al igual que Kant. Mientras lo razonable, a diferencia de Kant, toma una trayectoria diferente. Rawls hace suya la distinción entre lo racional y lo razonable redefiniéndola como una concepción política. Por otro lado, Rawls toma como referencia la distinción entre lo racional y lo razonable de W.M. Sibley; distinción que le permite diferenciar entre lo racional y lo razonable como parte de su construcción de una concepción política de la

¹¹³ Tal distinción la retomaremos en el capítulo “La congruencia entre lo razonable y lo racional” de este trabajo.

justicia. Lo razonable tiene un sentido restringido y lo asocia, en primer lugar, con la disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación, y en segundo lugar, con la disposición de reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias.¹¹⁴ La versión de W.M. Sibley, según Rawls:

Sabiendo que las personas son racionales, no sabemos que fines persiguen; sólo sabemos que persiguen sus fines inteligentemente. Sabiendo que *las personas son razonables en lo que se refiere a las demás personas sabemos que, están dispuestas a regir su conducta por un principio a partir del cual ellas y las demás personas están dispuestas a regir su conducta por un principio a partir del cual ellas y las demás personas pueden razonar unas con otras, y las personas razonables toman en cuenta las consecuencias de sus actos en el bienestar de las demás.* La disposición a ser razonable no se deriva de lo racional, ni se opone a lo racional, sino que es incompatible con el egoísmo, así como se relaciona con la disposición de actuar moralmente. La explicación de Sibley acerca de lo razonable es más amplia, pero concuerda con los dos aspectos básicos relacionados con el ser razonable que yo utilizo en mi texto.¹¹⁵

En una primera instancia, de aquí, podemos decir que los la personas son racionales en tanto su capacidad de reflexión o deliberación. En este sentido el hombre es racional.

Por su parte, Rawls piensa que lo racional es una idea que se aplica a un solo agente unificador poseedor de capacidades de juicio y deliberación, que persiguen fines e intereses sólo en su propio beneficio. Lo racional se aplica a cómo se adoptan y afirman esos fines e intereses, así como la manera de darles prioridad. También se aplica a la elección de medios, en cuyo caso lo racional está guiado por tan conocidos principios: adoptar los medios más eficaces para lograr los fines propuestos, o seleccionar la opción más probable si todos los elementos son iguales. La aceptabilidad de las normas está dada, más bien, por la deliberación racional (lo racional) de los sujetos en cuanto son ciudadanos libres e iguales en sociedades morales plurales. A pesar de tal pluralidad Rawls sostiene que se puede llegar a un acuerdo mínimo en base a la participación de los ciudadanos bajo una serie de circunstancias y restricciones a partir de su representación en la posición original, la cual junto con el velo de la ignorancia se delinea la imparcialidad.

¹¹⁴ La idea de las cargas del juicio y sus consecuencias la trataremos en el capítulo sobre “La congruencia entre lo razonable y lo racional” de este trabajo

¹¹⁵ LP., Cap. II, &1, nota a pie de página 1, p. 67.

Entonces tenemos que la posición original como mecanismo de representación es pertinente: "[...] porque aparentemente no existe un camino mejor para elaborar una concepción política de la justicia a ser aplicada a la estructura básica, si partimos de la idea intuitiva fundamental de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales."¹¹⁶ Rawls da la siguiente argumentación para la justificación de la posición original:

La razón por la cual la posición original debe abstraerse de, y no ser afectada por, las contingencias del mundo social es que *las condiciones para un acuerdo equitativo* acerca de los principios de justicia política entre personas libres e iguales deben eliminar las ventajas de negociación que inevitablemente surgen dentro del marco institucional de cualquier sociedad como producto de tendencias sociales, históricas y naturales acumulativas. *Estas ventajas contingentes e influencias accidentales del pasado no deberán afectar el acuerdo relativo a los principios que regularán las instituciones de la estructura básica*¹¹⁷.

Así, John Rawls parte de la idea de contrato social para desarrollar una teoría de la justicia. También es la base para la conformación de una concepción política de justicia, entendiendo que dicha concepción cambia la connotación de la posición original: la posición original debe entenderse como un mecanismo de representación, el cual modela las convicciones de las personas razonables, entendidas como ciudadanos libres e iguales en una situación imparcial donde se alcanzan un acuerdo restrictivo adecuado sobre las razones que respaldan los principios de la justicia política.¹¹⁸ Lo razonable es una característica de las personas vistas como ciudadanos. Una concepción política se basa en una concepción política de la persona. Esto es, Rawls da por un lado las condiciones de imparcialidad, y por el otro la valoración de las personas en un sentido político (ciudadanos). Esto es, Rawls establece una serie de valores ético-políticos en una sociedad democrática.

Por otro lado, el contrato social es el “mecanismo de representación” que sirve para establecer acuerdos mínimos imparciales basándose en una razón pública en una sociedad democrática, donde los ciudadanos e instituciones tendrán que plantearse los acuerdos en

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Ibid. p. 329.

¹¹⁸ Cfr. John Rawls, *La justicia como equidad*, p. 43.

base a una justicia social. Me parece que la reelaboración del contrato social por parte de John Rawls es pertinente, y que sobrevive a las críticas que vimos en páginas anteriores.

Tratando de aclarar qué entiende Rawls por mecanismo de representación nos detendremos en el punto sobre la importancia de los acuerdos hipotéticos que radica en que la posición original debe ser entendida como un mecanismo de representación. En principio, las partes en la posición original representan a los ciudadanos, para ello se requiere que las partes se encuentren simétricamente situadas para que sean representativas de ciudadanos libres e iguales que alcanzaran un acuerdo bajo condiciones equitativas. Por tanto, “las partes son responsables de los intereses de personas libres e iguales, que se hallan equitativamente situadas, y que realizan *acuerdos bajo condiciones que restringen lo que puede ser considerado buenas razones.*”¹¹⁹ Esto es, la posición original define las condiciones que se consideran equitativas para que los representantes de los ciudadanos libres e iguales definan los términos de cooperación social rectores de la estructura básica de la sociedad. La posición original como mecanismo de representación establece las restricciones a las razones de tal manera que las partes lleguen a un acuerdo identificándose con su teoría de la justicia equitativa apoyada en las mejores razones. Esto es la posición original como mecanismo de representación sirve como medio de reflexión pública o deliberación, orientado a establecer los principios de la justicia que permitirán a los ciudadanos ejercer su libertad e igualdad en una sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libre e iguales. En palabras de Rawls:

Así, la posición original es simplemente un recurso de representación: describe a las partes, responsable cada una de defender los intereses de un ciudadano libre e igual, *como situadas imparcialmente para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que limitan apropiadamente lo que puede esgrimir como buenas razones.*¹²⁰

Ahora bien para determinar una buena razón para proponer una concepción de la justicia que favorezcan a quienes están en la misma situación, aquellas deben ser reflexionadas o analizadas porque no todas las razones son aceptadas por los demás. Por ejemplo, el hecho de ocupar una posición social no es una buena razón para que esperemos que los demás la acepten. Otro ejemplo, el hecho que profesemos una determinada doctrina religiosa no es

¹¹⁹ PL., p.25.

¹²⁰ Idem.

una razón suficiente para que los demás la acepten como tal. No son buenas razones porque es difícil llegar a un acuerdo.

Una de las restricciones de la posición original es que a las partes no se les permite conocer la posición social de aquellos a quienes representan; tienen límites a la información acerca de la raza y al grupo étnico al que pertenecen, el sexo y género de las personas, a la fuerza e inteligencia, etc. Además, las partes son responsables cada una de defender los intereses de los ciudadanos libres e iguales. La posición original como mecanismo de representación modela las condiciones o circunstancias de la justicia como ya dijimos anteriormente. Aquí, valdría la pena aclarar en qué consisten tales condiciones o circunstancias. En principio, Rawls las dividen, para su esclarecimiento, en: 1) circunstancias objetivas son aquellas que reflejan las condiciones históricas bajo las que existen las sociedades democráticas modernas. Un ejemplo podrían ser la escasez moderada y la necesidad de la cooperación social para que todos podamos tener un nivel de vida decente; 2) Las circunstancias subjetivas son aquellas que reflejan el hecho de que los ciudadanos de una sociedad democrática profesan doctrinas comprensivas diferentes.

Las doctrinas comprensivas son el conjunto de doctrinas religiosas, filosóficas, que resultan incompatibles entre sí. Ellas no cuentan con el consenso de los ciudadanos en general. Ni podrán ser suscritas por todos o casi todos los ciudadanos en un régimen constitucional democrático. Las doctrinas comprensivas, religiosas, filosóficas y morales, pertenecen a lo que Rawls llama “cultura de trasfondo” (background culture) de la sociedad civil. Ésta es la cultura de lo social, no de lo político. Constituye la cultura de la vida diaria, la de muchas asociaciones: iglesias y universidades, sociedades culturales y científicas, clubes y equipos deportivos entre otros. Las doctrinas comprensivas son las que contienen un valor en la vida humana, e ideales de amistad y de relaciones familiares y de asociación, y otros elementos que conforman nuestra conducta, y en última instancia nuestra vida en su totalidad. Es más, son totalmente comprensivas si abarcan todos los valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado.¹²¹ Esto es, uno de los rasgos característicos de toda sociedad democrática es el pluralismo de ideas y concepciones, siendo una característica de las condiciones subjetivas de la justicia. Dado el pluralismo en

¹²¹ PL., Introducción, p. xxviii. Ver también pp. 13-14

una sociedad democrática no se puede alcanzar un acuerdo político factible, por tal razón es necesario encontrar un punto de vista adecuado. Rawls aduce que el punto de vista, a partir del cual es posible llegar a un acuerdo justo entre personas consideradas como personas libres e iguales es la posición como mecanismo de representación. Rawls intenta a partir de la posición original como mecanismo de representación establecer pautas de convergencia o acuerdos que sean aceptables para la mayoría, aunque no para todos, siempre que se realicen bajo condiciones de igualdad e imparcialidad.

La posición original como mecanismo de representación es, también, un mecanismo de selección para encontrar una concepción de la justicia política que pueda establecer una base moral adecuada para las instituciones democráticas y pueda defenderlas frente a otras alternativas existentes. Para hallar tal concepción política Rawls introduce la idea de una lista de principios, en la cual estén las concepciones políticas, junto con otras alternativas. Ésta se encuentra en la tradición de la filosofía política o más bien en la tradición de una sociedad democrática. Para evitar una serie de problemas al escoger entre una serie de alternativas Rawls introduce la idea de bienes primarios, enumerando una lista reducida de elementos esenciales bajo esa rúbrica. Extiéndase, aquí, que los bienes primarios son cosas que las personas necesitan en su calidad de ciudadanos. La lista de los bienes primarios es: las principales características de las instituciones, los derechos y las libertades básicas, las oportunidades institucionales, las prerrogativas de los puestos y cargos, junto con el derecho a los ingresos monetarios y a la riqueza. Las bases sociales de respeto de sí mismo se explican mediante la estructura y el contenido de instituciones justas, junto con las características de la cultura política pública, tales como el reconocimiento público y la aceptación de los principios de justicia.¹²² Estos bienes primarios deben estar garantizados por la estructura básica de la sociedad (instituciones).

Así la propuesta de una concepción de justicia política es la que ayudará a especificar esas necesidades y requisitos, partiendo de los dos principios de justicia: principios que los ciudadanos han seleccionado y han reconocido públicamente. Los principios de la justicia y los bienes primarios serán la guía reguladora de la estructura básica de la sociedad. Dado el hecho del pluralismo razonable, ¿cómo es posible el entendimiento o el acuerdo público

¹²² LP., p. 178.

que debe considerarse como ventajoso en materia de justicia política? La respuesta está en la naturaleza práctica de la estructura básica de la sociedad.

También hay que señalar que la posición original modela la distinción entre lo razonable y lo racional, característica básica del constructivismo político. Distinción que veremos en otro capítulo después de clarificar qué se entiende por una concepción de persona, y en particular el cambio de tal concepción donde las personas son vistas como ciudadano en una concepción política de justicia.

Capítulo IV

EL CONSENSO TRASLAPADO Y LA TOLERANCIA EN EL LIBERALISMO POLÍTICO: DOS VIRTUDES EN SENTIDO PRÁCTICO

1. El consenso traslapado y el problema de la estabilidad

Por un lado, mi propósito en este capítulo es señalar el papel que juega el consenso traslapado en una concepción política de justicia en relación con el problema de la estabilidad. Por el otro señalar algunas objeciones a la tesis rawlsiana: la concepción de justicia es independiente de las doctrinas comprensivas.

En principio partamos de la idea de que el consenso traslapado trata de resolver un problema práctico: el problema de la disidencia o desacuerdo político. Esta es la idea que se manifiesta por primera vez en *Una teoría de la justicia* cuando Rawls se refiere al papel de la desobediencia civil justificada. En una sociedad casi justa hay una aceptación pública de los principios de la justicia. Puede haber diferencias considerables entre concepciones de justicia de los ciudadanos, siempre que sus concepciones conduzcan a juicios políticos similares; ello es posible si de premisas diferentes pueden producirse la misma conclusión. Para solucionar esta diferencia, Rawls introduce la distinción entre consenso traslapado (overlapping consensus) y un consenso estricto (strict consensus). El consenso traslapado “entre concepciones de justicia profesadas justifica el que la desobediencia sea una forma razonable y prudente de la disidencia política.”¹²³ El traslape sólo satisface la condición de la reciprocidad. Rawls refiere al consenso traslapado en una situación política concreta; avala la disidencia política justificada en una sociedad justa. El consenso traslapado surge porque el consenso estricto es insuficiente. Esto es, la sociedad se divide en partes diferentes, que mantienen diversas opiniones acerca de las cuestiones políticamente

¹²³ TJ., p. 388.

fundamentales. Pero hay un punto tras el cual el acuerdo sobre el juicio de concepciones de la justicia se rompe, lo cual hace imposible una base para la desobediencia civil. O mejor dicho, el acuerdo sobre una sociedad donde se mantienen diversas opiniones se rompe, y la inestabilidad social se hace patente. El consenso traslapado se hace necesario puesto que permite la condición de la reciprocidad.

Al referirse a la desobediencia civil justificada, Rawls pretende aplicar los principios de justicia en una teoría del deber y la obligación política en un marco constitucional. La desobediencia civil sirve para destacar el papel en la estabilización de un régimen democrático justo. El ejemplo de la desobediencia civil es un suceso público y más concretamente un hecho político. Acto político, el cual está justificado por principios políticos; por principios de justicia, los cuales regulan la constitución y, en general, las instituciones sociales. La justificación de la desobediencia civil no apela a principios de moralidad personal, ni a doctrinas religiosas, tampoco puede basarse en el interés individual o colectivo. La concepción de justicia comúnmente compartida que subyace bajo el orden político está regulada por una concepción general de justicia, mediante la cual los ciudadanos regulan sus asuntos políticos e interpretan la constitución, basándose en los principios de justicia. Esto es, la teoría de la justicia es “práctica”, en un sentido general, porque se ocupa reestablecer criterios o principios para guiar la conducta de los ciudadanos. Las instituciones, también, tienen que satisfacer los principios de justicia para evitar que aquellas sean injustas.

Rawls ilustra con el ejemplo de la desobediencia civil la aplicación de los principios de justicia, en casos concretos de la política. En este sentido, considero que Rawls empezó a enfatizar la naturaleza práctica de la filosofía política, desde *Una teoría de la justicia*. Podría observarse el argumento del consenso traslapado y la desobediencia civil como un intento de enfatizar tal naturaleza. No obstante, Rawls no explicó ni profundizó en ello en aquella obra. Rawls al considerar una interpretación política de la justicia le dará una interpretación diferente a dicho concepto, pero sin abandonar su, creo yo, sentido práctico.

En “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical” (1985) Rawls hace referencia al consenso traslapado en un sentido propiamente político. Él se centra en dos preguntas

básicas: 1) qué principios de justicia deben regir las instituciones sociales básicas en una sociedad democrática, y 2) cómo se llega a acuerdos políticos a pesar del pluralismo.

Parte de la idea que en una sociedad democrática existe un pluralismo razonable o proliferan concepciones del bien conflictiva e inconmensurables. Un ejemplo son: los liberalismos de Kant y Mill. Ellas son también doctrinas comprensivas participantes del consenso traslapado. Por ejemplo, la doctrina de Kant es comprensiva porque se basa en la idea de autonomía individual que tiene un papel regulador para toda la vida. En este sentido, según Rawls, no es apropiada para promover una base de justificación pública. En aquel texto Rawls sostuvo la tesis de que una concepción pública de justicia debe ser independiente de las doctrinas comprensivas¹²⁴, las cuales no son aceptadas por todos los ciudadanos de una sociedad democrática. La concepción pública de la justicia resulta ser política y no metafísica en el sentido de que dicha concepción no se presentará como parte de alguna doctrina comprensiva que se tienen como verdadera. Por ello Rawls aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma.¹²⁵ Ahora bien Rawls trata de presentar su teoría como una concepción política y moral de la justicia, la cual no es metafísica sino práctica.

En *El liberalismo político* los ciudadanos tienen una visión general que está formada por dos partes. Una parte puede ser vista como coincidiendo con una concepción política de justicia. La otra parte es una doctrina plena o parcialmente “abarcante”¹²⁶ respecto de la cual la concepción política se encuentra, de algún modo, vinculada.¹²⁷ Los individuos son los que determinan de qué modo su concepción política se vincula con una visión “abarcante” o más amplia (doctrina comprensiva). En suma se trata de una concepción política de justicia que es una concepción moral, pero “elaborada en relación con un sujeto más específico: las instituciones políticas, sociales y económicas”. Se trata de una concepción que se refiere a la estructura básica de la sociedad, y no se extiende, por ejemplo, a normas acerca de nuestra conducta personal o ideales de vida.

¹²⁴ Rawls, “Justice as a Fairness: Political Not Metaphysical”, p. 320.

¹²⁵ Regresaremos con esta idea .V. *Infra*, p. 119.

¹²⁶ Rawls considera que una cierta concepción es “abarcante” cuando ella “incluye concepciones acerca de lo que es valioso dentro de la vida humana, así como ideales de virtud y carácter personal”, como suelen hacerlo, por ejemplo, las doctrinas religiosas y filosóficas. *PL.*, p. 175. Utilizo la palabra “abarcante” para diferenciarlo del concepto “amplio”

¹²⁷ John Rawls, “The Domain...”, p. 249.

La idea cardinal de una concepción política de justicia es la de un consenso traslapado. Porque dicha concepción llevará el compromiso de resolver el problema de la estabilidad. Esta se dará en base a posibles acuerdos entre ciudadanos.

Considero que la concepción política de justicia en un sentido práctico intentará resolver dos problemas: 1) el de la estabilidad y 2) presentar los principios de justicia como base para la posibilidad de acuerdos.

Veremos a continuación cómo Rawls intenta resolver el problema de la estabilidad vía el consenso traslapado.

En la conferencia IV de *El liberalismo Político*, perteneciente a un segundo estadio de explicación, encontramos el objetivo central del liberalismo político, el cual consiste en preservar la estabilidad, y más específicamente el “modo en el cual la sociedad democrática bien ordenada de la justicia como imparcialidad puede establecer la unidad y la estabilidad dado el pluralismo razonable que lo caracteriza”.¹²⁸ La idea del consenso traslapado no sólo preservará la unidad y la estabilidad social, sino también tal concepto puede “dotar de mayor realismo a la idea de una sociedad bien ordenada y para ajustarla a las condiciones históricas y sociales de las sociedades democráticas, condiciones que incluyen el hecho del pluralismo razonable”.¹²⁹

El objetivo de Rawls es corregir el irrealismo de la estabilidad en *Una teoría de la justicia*; reforzar la unidad y estabilidad en una sociedad democrática dado un pluralismo razonable.

Rawls ha señalado la posibilidad de un consenso traslapado; representa por su parte la razonabilidad de la teoría que para los propósitos políticos es suficiente en el establecimiento de una base de justificación. De lo que se trata es de establecer un consenso entre doctrinas razonables. Dice Rawls,

En tal consenso, las doctrinas razonables aceptan la concepción política, cada una desde su propio punto de vista. La unidad social se basa en un consenso en torno a la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas partícipes en el consenso son abrazadas por los ciudadanos políticamente activos de la sociedad y las exigencias de la sociedad no entren en conflicto excesivo

¹²⁸ LP., pp. 133-134.

¹²⁹ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*. Trad. Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002, p. 58.

con los intereses esenciales de los ciudadanos, intereses formados y estimulados por sus organizaciones sociales.¹³⁰

Por un lado, en la nota anterior Rawls da cuenta de la posibilidad del liberalismo político en tanto que en éste se respetan las concepciones del bien de cada ciudadano; y por el otro logra la unidad vía el consenso traslapado.

La concepción política tiene dos características distintivas. En primer lugar, deberá ser capaz de mostrarse como independiente de cualquier doctrina comprensiva particular. Y además, su contenido deberá expresarse en términos que sean familiares a la ciudadanía, en el sentido de estar basado en ideas implícitas en la cultura política de una sociedad democrática. En segundo lugar Rawls apela al consenso traslapado, el cual está destinado a hacer posible que concepciones comprensivas razonables y opuestas concluyan en ciertos acuerdos básicos.¹³¹

El consenso traslapado hace referencia a un acuerdo entre personas razonables, que sólo aceptan doctrinas comprensivas razonables. En tal sentido, dicho consenso aparece como la única forma de permitir en un contexto pluralista, a cada individuo, adherirse a la concepción pública de la justicia: el consenso traslapado sólo puede ser alcanzado una vez que la concepción pública aparece como razonable a los ojos de todos los ciudadanos.

En suma, considero que la concepción política de Rawls está vinculada con lo que el considera el significado pleno de la concepción de un constructivismo político. Puesto que éste tiene conexión con el hecho del pluralismo razonable y con la necesidad de tener una sociedad democrática para asegurar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de sus valores políticos fundamentales. La razón de que tal concepción pueda ser el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas es que desarrolla los principios de la justicia a partir de ideas públicas y compartidas de la sociedad en tanto que un sistema justo de cooperación y de ciudadanos libres e iguales, utilizando los principios de su razón práctica. Al acatar esos principios de justicia, los ciudadanos demuestran ser autónomos, en términos políticos, y así en cierto sentido, compatibles con doctrinas comprensivas razonables. La idea de lo razonable establece un consenso traslapado de doctrinas comprensivas. Esto es

¹³⁰ PL., p. 134.

¹³¹ En *Una teoría de la justicia* el acuerdo se dificultaba por estar basada en una concepción comprensiva particular.

importante para Rawls porque el concepto de verdad no puede establecer un consenso traslapado. Consenso que conjunta los elementos que son comunes entre esas doctrinas comprensivas para llegar a un acuerdo en asuntos políticos. Para Rawls los argumentos que apelan a la verdad de una doctrina comprensiva no establece el consenso traslapado, por ello él propondrá que la filosofía política deba concebirse en términos práctico. A continuación, consideremos las características del consenso traslapado y sus posibles objeciones.

2. Cuatro posibles objeciones a un consenso traslapado según John Rawls

Rawls considera cuatro posibles objeciones a la idea de unidad social fundada en un consenso traslapado de la siguiente manera:

1.- La primera objeción: sostener que un consenso traslapado implica una situación de *modus vivendi*. Esta objeción lleva a Rawls a distinguir entre un consenso traslapado y un *modus vivendi*. Los acuerdos entre personas razonables pertenecen al ámbito, en algún sentido, moral y no a “[...] un consenso social fundado en intereses egoístas o de grupo, o en el resultado de una negociación política: la unidad social es sólo aparente, lo mismo que su estabilidad depende contingentemente de circunstancias las cuales mantengan una afortunada convergencia de intereses.”¹³² El tipo de acuerdos sociales señalados en la cita anterior o “acuerdos firmados por personas o grupos no comprometidos en absoluto con la suerte de los demás”, distan de un consenso traslapado por las siguientes razones: a) en primer lugar, el objetivo del consenso, la concepción política de la justicia, es ella misma una concepción moral; b) en segundo lugar, las concepciones de la sociedad y de persona, los principios de justicia, y una descripción de las virtudes políticas se afirman con razones morales. A estos dos puntos, el objeto moral y las razones morales están vinculados con un tercer aspecto de la estabilidad del consenso traslapado; c) quienes afirman los varios puntos de vista que dan soporte a la concepción política, no retirarían su apoyo si el peso social relativo de su punto de vista creciera hasta convertirse en dominante.¹³³

La estabilidad del consenso traslapado es esencial, porque a pesar de los “cambios en la distribución del poder entre los puntos de vista distintos”, la concepción política seguirá

¹³² PL., p. 147.

¹³³ Ibid., p. 148. Véase también, pp. 115-18.

siendo apoyada. En suma, “el rasgo de la estabilidad ilumina un contraste básico entre un consenso traslapado y un *modus vivendi*, pues la estabilidad de este último depende de situaciones circunstanciales y de un balance de fuerzas relativas.”¹³⁴

Ahora bien, el consenso traslapado se caracteriza también, por su referencia a la profundidad, el alcance y la especificidad. El consenso traslapado llega hasta las ideas fundamentales, con las que se elabora la justicia como imparcialidad. Supone un acuerdo lo suficientemente profundo para afectar las ideas de una sociedad, como un sistema equitativo de cooperación y la de los ciudadanos como razonables y racionales, libres e iguales. En cuanto a su alcance o amplitud, el consenso abarca los principios y valores de una concepción política (en este caso, los de la justicia como imparcialidad), y se aplican a la justicia básica como un todo.¹³⁵ La especificidad del consenso traslapado consiste en que se encuentra concentrado sobre una concepción política de justicia con posibilidades de ser o no la concepción rawlsiana de la justicia como imparcialidad.¹³⁶

2. La segunda objeción consiste en sostener la implicación de una visión escéptica frente a la posibilidad de verdad de una concepción política de la justicia, no sea “razonable en el sentido constructivista.”¹³⁷ De acuerdo a esta objeción, Rawls trata de evitar la afirmación o la negación de cualquier doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral particular o de su correspondiente teoría de la verdad y del estatus de los valores. Parte del supuesto: cada ciudadano que afirma una concepción de este tipo, espera la aceptación de todos de la concepción política como verdadera o como razonable, desde el punto de vista de su propia doctrina comprensiva, cualquiera que sea. Sin embargo, algunos creen lo contrario, piensan “una concepción política de la justicia debe expresar indiferencia o escepticismo”. De otro modo no podría dejar de un lado cuestiones fundamentales religiosas, filosóficas y morales porque son políticamente difíciles de dirimir. Inclusive, si algunas verdades afectan a cosas tan importantes, las diferencias acerca de ellas serán resueltas. De acuerdo a Rawls, las cuestiones no se eliminan de la agenda política porque sean fuente de conflicto. Apelamos,

¹³⁴ Ibid., p. 148.

¹³⁵ Cf. PL., p. 149.

¹³⁶ Cfr. Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, 1999, p. 199. Véase también nota a pie de página número 31. Rawls considera que el foco del consenso traslapado es una serie de concepciones liberales diferentes a la visión de la justicia como imparcialidad. Véase, PL., p. 164 y 167.

¹³⁷ PL., pp. 150-151.

dice este autor, a una concepción política de la justicia para distinguir entre las cuestiones que pueden eliminarse, razonablemente, de la agenda política, y las cuestiones que no pueden eliminarse razonablemente, de dicha agenda política. Algunas cuestiones permanentes en la agenda pueden aún resultar controvertidas, al menos hasta cierto punto, para la agencia normal de asuntos políticos. Por ejemplo, cuestiones de política gubernamental, tales como el uso de misiles militares. Esto no puede eliminarse de la política. No obstante, al evitar las doctrinas comprensivas, tratamos de eludir las controversias religiosas y filosóficas más profundas, con objeto de no perder la esperanza de conseguir una base para un consenso traslapado estable. Pero, hay casos como la contienda civil que niega la verdad de la concepción política y nos compromete con el tipo de cosas que esperábamos evitar.

Rawls da otro ejemplo: supóngase a unos fieles racionalistas empeñados en que sus creencias están abiertas a todos y pueden demostrarse haciendo uso de la razón. Este grupo de fieles racionalistas niega el hecho del pluralismo razonable. Evidentemente, el grupo está equivocado al negarlo. Y concluye: “más, no necesitamos que las creencias religiosas puedan ser públicas y plenamente demostradas por la razón, no es lo mismo que decir que no son verdaderas. En realidad, lo interesante aquí, no es sostener “nuestro punto de vista comprensivo sino lo que resulta necesario o útil para el objetivo político del consenso”. En pocas palabras, la concepción política de justicia tiene estrategia de inclusión; esto es, la concepción política incluye el principio de tolerancia, busca una base acordada de justificación pública en asuntos de justicia. Se trata de elaborar una concepción política de la justicia tras la debida deliberación. El consenso traslapado para llegar a ser tal se complementa y se extiende con el principio de tolerancia. Porque, según Rawls, dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática, un acuerdo en torno a una concepción política de la justicia requiere de esa extensión y complementación.

3. La tercera objeción señala: una concepción política viable debe ser general y comprensiva y, sostener una visión “abarcante”. La objeción señala en primera instancia de que no se dispone de una doctrina “abarcante”, y que no hay forma de poner en orden los conflictos de la vida pública. Además, esta objeción consiste en: “la inutilidad de la elaboración de una concepción política de justicia pensada para la estructura básica

independientemente de cualquier doctrina comprensiva.”¹³⁸ Conforme a nuestro autor, la tercera objeción proporciona parte de la respuesta a la pregunta: ¿De qué otra manera podría resolverse esos conflictos exhibidos en la vida pública? La respuesta es que la concepción política no es “abarcante” porque no pretende resolver ni todas ni la mayoría de las cuestiones que pueden plantearse sobre la justicia política, sino unas pocas, y entre ellas las más urgente.¹³⁹ En este sentido, la concepción viene a representar un marco de la reflexión y la deliberación, que nos ayuda a alcanzar acuerdos acerca de las cuestiones constitucionales básicas y las preguntas fundamentales acerca de la justicia.¹⁴⁰ La concepción política de la justicia “aparta de su agenda política las cuestiones más divisorias”, dado que la disputa en torno de éstas puede llegar a socavar las mismas bases de la cooperación social.¹⁴¹ También él sostiene que la concepción política de justicia puede entenderse como parte de una doctrina comprensiva, pero no es una consecuencia de valores no políticos de esa doctrina. Los valores políticos son preponderantes frente a cualesquiera otros valores en conflicto, al menos en las condiciones razonables favorables que posibilitan una democracia constitucional.¹⁴²

En consecuencia, las instituciones de la estructura básica serán constituidas de modo tal que se reduzca la posibilidad del surgimiento de conflictos inabordables. Una concepción política no es sino una guía orientativa de deliberación y reflexión. Una regla, la cual nos ayuda a conseguir un acuerdo político en torno a las esencias constitucionales y las cuestiones básicas de la justicia. Es más, los ciudadanos afirman la concepción política y han crecido en el marco de las ideas fundamentales de la cultura política pública, por consiguiente se familiarizan con ellas. Encuentran una vez adoptado ese marco de deliberación, sus juicios lo bastante convergentes para mantener la cooperación política, y con eso les basta.

Rawls pregunta: ¿cómo puede una concepción política de justicia expresar valores en condiciones razonablemente favorables en los cuales se hace posible la democracia, si son predominantes ante cualesquiera otros valores, y pueden entrar en conflicto con ellos? La

¹³⁸ PL., p. 154.

¹³⁹ Ibid., p. 156.

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ PL., p. 157.

¹⁴² Ibid., p. 155.

concepción de justicia más asequible es la liberal. Esto significa, la concepción política liberal protege los derechos básicos y típicos y les confiere una primacía especial; todos los ciudadanos tienen las garantías y los medios materiales para hacer uso efectivo de esos derechos básicos. Enfrentada al hecho del pluralismo, una concepción liberal sostiene, al margen de los asuntos capaces de generar conflictos pugnases, los cuales socavarían la base de la cooperación social.

Para Rawls, las virtudes de la cooperación social que hacen posible la existencia de un régimen constitucional, son virtudes de primera magnitud. Pueden ser, por ejemplo: la tolerancia, la razonabilidad, el sentido de imparcialidad y equidad. Esas virtudes gozan de una amplia difusión en la sociedad y dan sostén a su concepción de justicia; por tanto constituyen un bien público de primera dimensión, una parte del capital político de la sociedad. Los valores conflictivos con la concepción política de la justicia y con las virtudes, en las cuales ésta se apoya, no son relevantes, ya que están en conflicto con las condiciones mismas de posibilidad de una cooperación social equitativa fundada en el respeto.

El consenso traslapado busca coincidencias entre los valores políticos como preponderancia; por tanto, el conflicto con otros valores se reduce. Cuando una concepción política está apoyada en un consenso traslapado, esa concepción no parece incompatible con valores religiosos, filosóficos o morales básicos. No es necesario señalar, según Rawls, los valores políticos como intrínsecamente más importante entre otros valores, ni hay motivo por el cual estos últimos sean anulados por los primeros.

Por último, este autor concluye: dado el pluralismo razonable dos cosas consigue la conciliación de la razón pública. Primero identifica el papel fundamental desempeñado por los valores políticos al expresar los términos de cooperación social equitativa, consecuente con el respeto mutuo entre ciudadanos libres e iguales, y segundo consigue un ajuste entre valores políticos y otros valores en un consenso traslapado.

4. La cuarta objeción consiste en considerar el consenso traslapado como utópico. Esto es, no hay fuerzas políticas o sociales o psicológicas suficientes para dar lugar a un consenso traslapado, con el fin de conseguir la estabilidad. Rawls rechaza la objeción anterior porque él sustenta la posibilidad de llegar a un consenso traslapado y garantizar su

estabilidad. Para ello, el primer paso es la aquiescencia inicial a una concepción liberal de la justicia como mero *modus vivendi*. Éste podría evolucionar gradualmente hasta desembocar con el transcurso del tiempo, en un consenso constitucional, y lograr un consenso traslapado posteriormente. En principio, el autor supone, en este proceso paulatino: las doctrinas comprensivas de la mayoría de la gente no son plenamente comprensivas; esto contribuye a una adhesión independiente a la concepción política que ha contribuido a generar el consenso. En el proceso progresivo los ciudadanos “ganan en confianza mutua”, a medida que se mantienen el éxito de la cooperación política. De ahí, es plausible la pertinencia del consenso traslapado.¹⁴³

3. De un *modus vivendi* a un consenso constitucional

Rawls nos presenta un pasaje gradual a partir de una situación de mero *modus vivendi*, pasando por un consenso constitucional para llegar finalmente al consenso traslapado.

El esbozo de esa vía progresiva hasta alcanzar un consenso traslapado consiste en dos etapas. La primera etapa, culmina con un consenso constitucional; y la segunda, con un consenso traslapado. En la primera etapa, la constitución ciertos principios liberales de justicia política. Basados, afirma Rawls, en un consenso constitucional, esos principios son aceptados simplemente como principios, y no se fundan en determinadas ideas de la sociedad y de la persona de una concepción política y mucho menos de fundarlos en una concepción pública compartida. Por tanto, el consenso no es profundo. El consenso constitucional establece ciertos procedimientos electorales democráticos, orientados a moderar los enfrentamientos políticos dentro de la sociedad. Además este consenso garantiza ciertos derechos y libertades políticas básicas (Ejemplo el derecho de sufragio, libertad de expresión y de asociaciones políticas, y de los derechos necesarios para los procedimientos electorales y legislativos de la democracia). No obstante, hay un desacuerdo interno, dice Rawls: “entre quienes sostienen que los principio liberales fijan del modo más exacto el contenido y los límites de esos derechos y libertades; así, como qué ulteriores derechos y libertades habrán de contar como básicos; y por tato, como

¹⁴³ Cfr. PL., p. 168.

acreedores de protección jurídica, si no constitucional.”¹⁴⁴ De tal modo, el consenso constitucional no es profundo ni amplio, es de “corto alcance” porque no incluye la estructura básica, sino sólo los procedimientos políticos de un gobierno democrático.

Esto es, un consenso constitucional no es aún lo suficientemente profundo y amplio: no alcanza principios sustantivos, ni se basa en ideas acerca de la sociedad y la persona. No se funda en una concepción política compartida y mucho menos incluye la estructura básica de los derechos subjetivos.

Para llegar a un consenso constitucional se inicia con el asentimiento de un mero *modus vivendi*. Esta aprobación, Rawls la compara con los acontecimientos históricos de las guerras de religión. Y tienen como consecuencia el advenimiento de la tolerancia religiosa, tras la Reforma. En este ejemplo de *modus vivendi* se aceptan principios liberales, en el sentido “de que era la única alternativa viable a la contienda civil indefinida y destructiva”. Pero hay otro momento significativo: tanto una cierta relajación de nuestros puntos de vista comprensivos, cuando el hecho de que estos no sean completamente comprensivos. En primera instancia, los principios de justicia pueden llegar a concordar laxamente con esas doctrinas comprensivas. Esto es, hay una relación endeble entre una concepción política y las doctrinas comprensivas. Dice Rawls:

Este hecho sugiere que muchos ciudadanos –si no la mayoría de ellos- llegan a afirmar los principios de justicia incorporados a su constitución y a su práctica sin ver la conexión particular alguna entre esos principios y sus propias doctrinas. A los ciudadanos les resulta perfectamente posible empezar apreciando la bondad de esos principios para sí mismos y para sus allegados, así como para el grueso de la sociedad, y acabar afirmándolos sobre esa base.

Con esta preliminar adhesión entre una concepción política y doctrinas comprensivas, nos acercamos a lo que este autor llama “consenso constitucional estable”. Surge, entonces, la pregunta de Rawls: “¿en virtud de qué valores políticos podrían los principios liberales de justicia atraer adhesión?” Él responde que dichos principios tendrían que constar con tres exigencias, partiendo de la idea de que los principios de justicia liberales regulan efectivamente las instituciones políticas básicas. La primera exigencia: dado el hecho del pluralismo razonable, los principios liberales satisfacen la imperiosa exigencia política de

¹⁴⁴ Ibid., p. 159.

fijar, de una vez por todas, el contenido de determinados derechos y libertades básicos y de conferirles una primacía especial. Al proceder así, continua Rawls se retira de la agenda política la necesidad de esas garantías y deviene inaccesible al cálculo de los intereses sociales, estableciéndose clara y firmemente las reglas de la contienda política.

La segunda exigencia de un consenso constitucional estable tiene que ver con el tipo de razón pública, la cual requiere la aplicación de los principios liberales de justicia. Dado el contenido de esos principios, se hace referencia a hechos institucionales acerca de procedimientos políticos y de los derechos y libertades básicos que van con ellos, así como la disponibilidad de oportunidades y de medios de uso universal. Los principios liberales pueden aplicarse siguiendo las líneas orientativas usuales de averiguación pública y de las usuales reglas de evaluación de la evidencia. Esas líneas orientadoras y reglas de evaluación contribuyen a certificar la presencia del razonamiento público como correcto y fiable.

La tercera exigencia establece el asentimiento de las dos condiciones anteriores. Las instituciones políticas básicas incorporan los principios liberales y la forma de razón pública revelada en su aplicación. Estos principios y razones tienden a estimular las virtudes cooperativas de la vida política: la virtud de la razonabilidad y de un sentido de equidad, un espíritu de compromiso y la disposición a entenderse con los demás. Virtudes vinculadas con la disposición a cooperar con los demás en términos políticos, discutibles y aceptadas públicamente.

El pasaje de una mera situación de *modus vivendi* a un consenso constitucional, y en particular un consenso constitucional estable donde se estimulan las virtudes, descansa en una concepción de psicología moral razonable a los largo del *El liberalismo Político*.¹⁴⁵

4. Un consenso traslapado

Una vez que los ciudadanos hallan tomando confianza mutua, dado que sus derechos y libertades políticas básicas están garantizadas; se llega a la última etapa. En ésta el consenso se muestra como a) más profundo, al basarse en ciertas ideas particulares de la persona y la sociedad, b) más amplio en tanto que abarca principios relativos a toda la

¹⁴⁵ V. Supra, p. 91.

estructura básica de la sociedad –incluyendo, así, ciertos derechos sustantivos como los de una equitativa igualdad de oportunidades y principios relativos a la satisfacción de las necesidades básicas de cada uno-; y c) más específico, encontrándose en una peculiar concepción de justicia. Este consenso más amplio, con respecto al consenso constitucional, es forzado, paulatinamente por varias razones. Esto es, hay fuerzas que empujan a un consenso constitucional hacia un consenso traslapado. Esos ímpetus tienen relación con la profundidad, la amplitud y el grado de especificidad o de restricción, de la clase de concepciones definitorias del foco de un consenso traslapado. Para Rawls su consenso traslapado es amplio en el sentido de que ya cuenta con una concepción de persona y de sociedad y abarca los principios de la estructura básica de la sociedad. Pero no es “abarcante” en tanto que Rawls considera que una cierta concepción “abarcante” incluye concepciones acerca de lo que es valioso dentro de la vida humana, así como ideales de la virtud y carácter personal, como suelen hacerlo, por ejemplo, las doctrinas religiosas y filosóficas (doctrinas comprensivas).

En cuanto a su profundidad, una vez dado el consenso constitucional, los grupos políticos entran en el foro público de la discusión política y apelan a otros grupos que no comparten su doctrina comprensiva. Esto es, los distintos grupos conformados como parte de la sociedad se ven forzados a trascender su propia concepción de bien, y apelan –en el foro público- a razones que pueden resultar atractivas para quienes no comparten su visión más “abarcante” (comprensiva). Por tanto, es racional salir del restringido círculo de sus propios puntos de vista y desarrollar concepciones políticas en cuyos términos puedan explicar y justificar sus políticas a un público más amplio, con el propósito de reunir a una mayoría.

En cuanto a la amplitud, un consenso constitucional es demasiado restringido. Ahora se trata de dar un peso considerable a la idea de sociedad, como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Esto es, los derechos, las libertades, y los procedimientos incluidos en un proceso constitucional sólo cubren una parte limitada de las cuestiones políticas. En otras palabras, los grupos tienden a desarrollar concepciones políticas amplias; esto es cubrir el conjunto de la estructura básica, con objeto de explicar su punto de vista, de un modo políticamente consistente y coherente.

Hay dos observaciones en cuanto a la especificidad del consenso traslapado. La primera se refiere al espectro, dice Rawls, de concepciones que pueden ser elaboradas partiendo de las ideas fundamentales de la sociedad y de la persona, las cuales se hallan en la cultura pública de un régimen constitucional. La segunda consideración, se refiere a la estabilidad de los intereses que la apoyan y a los cuales estimula. Estas consideraciones son esenciales, porque si no se dan, entonces un consenso traslapado no podrá darse. El consenso traslapado sirve para dar estabilidad a la sociedad bien ordenada, no tiene porque permanecer el conflicto. Dice Rawls,

Así, si las concepciones liberales correctamente formuladas a partir de ideas fundamentales para una cultura pública democrática están apoyadas por intereses políticos y económicos conflictivos que ellos mismos estimulan profundamente, y si no hay modo de diseñar un régimen constitucional capaz de superar esta situación, parece que no puede lograrse un consenso plenamente traslapado.¹⁴⁶

El consenso constitucional es insuficiente, es menester insistir en otras ideas centrales fundamentales, “sería ciertamente típica de la clase focal de un consenso traslapado”. Se trata de cubrir la estructura básica con concepciones políticas amplias surgen de las ideas fundamentales de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y de la idea de persona libre e igual. Rawls no se refiere a una concepción política más amplia en cuanto ha estar de acuerdo con todo, sino a los requisitos que él ha establecido anteriormente.

Por otro lado, Rawls hace notar que en vía de explicar la verosimilitud del liberalismo político, es mostrar la posibilidad de un consenso traslapado en una sociedad democrática caracterizada por el pluralismo razonable. Por ello, es primordial ver cómo es posible el liberalismo político.

Rawls interpela: “¿cómo es posible el liberalismo político?” La respuesta a esta pregunta Rawls las discute en dos partes complementarias. La primera parte afirma que los valores de lo político con valores muy importantes, y por consecuencia, no fácilmente anulables: esos valores gobiernan el armazón de la vida social –el verdadero basamento de nuestra existencia- y determinan los términos fundamentales de la cooperación política y social. Algunos de los valores importantes en la justicia como imparcialidad y los valores

¹⁴⁶ PL., p. 168.

expresados mediante los principios de justicia para la estructura básica son; los valores de igual libertad política y civil; la igualdad equitativa de oportunidades: los valores de reciprocidad económica; las bases sociales del respeto mutuo entre ciudadanos. A este conjunto de valores se añade el valor político de la razón pública. Por consiguiente, Rawls asume:

Los valores de la razón pública no sólo incluyen el uso apropiado de los conceptos fundamentales de juicio, inferencia y evidencia, sino también las virtudes de la razonabilidad y disposición a la equidad plasmada en el respeto a los criterios y procedimientos del conocimiento del sentido común y en la aceptación, cuando no resultan controvertidos, de métodos y los resultados de la ciencia.¹⁴⁷

Dicho conjunto de valores expresa el ideal político liberal. En otras palabras, el liberalismo político intenta una descripción de esos valores en el ámbito de lo político y de aquí, este contorno político se presenta como independiente de concepciones comprensivas.

En la segunda parte complementaria dice Rawls:

Esa parte afirma que la historia de la religión y la filosofía enseña que hay varias maneras razonables de entender el reino de los valores y de presentarlo, ya como congruentes con los valores adecuados para el ámbito de lo político, ya como fundadores de ellos, o bien sin entrar en conflicto con esos valores, tal como lo determina una concepción de justicia.¹⁴⁸

La cita anterior nos señala que la historia nos habla de una pluralidad de doctrinas comprensivas y ese hecho hace posible un consenso traslapado, reduciendo el conflicto entre los valores político y otros valores. La reducción del conflicto lo consigue a través del consenso traslapado y de la tolerancia. Aunque algunos autores han rechazado la posibilidad práctica del consenso. Brian Barry, por ejemplo, no estaría de acuerdo con Rawls. Aquél rechaza las pretensiones de éste último. Barry piensa que la estabilidad de la justicia como imparcialidad no requiere de un consenso traslapado entre puntos de vista comprensivos razonables.¹⁴⁹ No obstante, para Rawls, el consenso traslapado surge como una propuesta a la pluralidad razonable de una sociedad democrática, donde están garantizados ciertos derechos y libertades políticas básicas. El consenso describe una

¹⁴⁷ Ibid., p. 139,

¹⁴⁸ Ibid., p. 140.

¹⁴⁹ Cfr. Brian Barry, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, 105, July 1995, pp. 874-915.

situación posible práctica: es una condición necesaria para la estabilidad social. Posibilidad que está dada también en la noción de tolerancia.

5. La noción de tolerancia en el liberalismo político

John Rawls en una de sus trabajos ha señalado:

[...] la concepción política debería incluir una idea razonable de tolerancia enteramente derivada de ideas procedentes de la categoría de lo político...*la concepción política se fortalecerá si contiene una idea razonable de tolerancia pues así mostrará la razonabilidad de la tolerancia por la razón pública.*¹⁵⁰

Por la importancia que Rawls le da a la noción de tolerancia y por su vinculación con razonable, noción característica de su liberalismo político; nosotros intentaremos en éste último párrafo indagar en qué consiste tal noción para Rawls, y cuales son sus implicaciones prácticas.

En *El liberalismo Político* Rawls hace un recuento histórico, filosófico y moral, en particular de tres momentos históricos: 1) La reforma del siglo XVI fragmentó la unidad religiosa y condujo al liberalismo religioso, 2) el desarrollo del estado moderno con su administración central, dirigida por monarcas con posesión de poder, cedieron sólo una pequeña porción de éste a las clases medias cuando les convenía, 3) el siglo XVII y el desarrollo de la ciencia influyó para dar un nuevo contenido a la noción de tolerancia y a su aplicación. Estos tres momentos históricos le sirven para explicar la noción de tolerancia, noción que funciona como engranaje, junto con otras nociones, en la maquinaria de su concepción política de justicia.

En *El liberalismo político* encontramos por lo menos cuatro nociones de tolerancia: 1) como tolerancia religiosa, 2) como origen del liberalismo político, 3) como principio que se aplica a la filosofía misma, 4) cómo las cargas del juicio dan lugar a la tolerancia y 5) como virtud política.

¹⁵⁰ John Rawls, *The Law of Peoples*, with "The Idea of Public Reason Revisited", Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p. 16

Rawls hace alusión a la tolerancia, como punto de partida, cuestionándose: “¿cómo podría la filosofía política hallar una base compartida con qué establecer la familia de instituciones más adecuadas para garantizar la libertad y la igualdad democrática?”¹⁵¹

Para responder a su cuestionamiento, depura las convicciones, como la creencia en la tolerancia religiosa y el rechazo a la esclavitud. (Estas condiciones han cambiado gradualmente, ahora ya se acepta la tolerancia religiosa y no se dan abiertamente los argumentos a favor de la persecución). La noción decantada de la tolerancia, junto con otros principios básicos en ella, se organiza hasta convertirlos en una concepción política de justicia razonable. Además una concepción política, para ser aceptable, tiene que estar de acuerdo con las convicciones que consideramos nuestras, en todos los niveles de generalidad, después de la reflexión debida.¹⁵²

Así, el principio de tolerancia logra establecer como solución a las guerras de religión y a los conflictos sociales derivados de la acumulación del poder de una de las religiones rivales. En el ámbito de la cultura democrática, en una esfera pública, han de dirimirse los conflictos religiosos, filosóficos y morales en base a acuerdos de una concepción de justicia; con ello, se daría pauta al goce de la igual libertad y estabilidad social. En este sentido Rawls ofrece una respuesta a los problemas que surgen en el debate político, como la beligerancia política de numerosas agrupaciones religiosas. No se trata ya de un debate sobre los criterios sociales permitidos para tolerar las propuestas iniciales de justicia distributiva. En *Una teoría de la justicia* Rawls especifica los dos principios de justicia, los cuales regulan los valores de la libertad y la igualdad a través de las instituciones básicas de la sociedad. Se refiere a la tolerancia en relación a la libertad de conciencia como argumento a favor de la igualdad. Además ejemplifica la tolerancia de los intolerantes para anotar que no se debe estar por encima de las libertades. En contraste, en *El liberalismo político* se refiere a la tolerancia como principio y virtud de una democracia liberal justa. Esto es la tolerancia es una virtud democrática. La tolerancia juega un papel importante en relación con otros conceptos como el pluralismo de doctrinas comprensivas, la noción de la justificación de la razón, lo razonable y el de cooperación que ya estaban presentes en *Una teoría de la justicia*, bajo un viso de justicia moral. Se tratan ahora bajo el matiz de una

¹⁵¹ PL., p. 38.

¹⁵² Cfr. Ibid., p. 8

concepción política. Así en el caso de la tolerancia como virtud se remite a señalar que guarda relación con el pluralismo de doctrinas comprensivas y que es menester consenso entre ellas. También el concepto de tolerancia tiene su carácter fundador del liberalismo político en la Reforma, con largas controversias acerca de la tolerancia religiosa. Se abrieron canales para la comprensión moderna de la libertad de culto y pensamiento; la controversia sobre la limitación de poderes, la defensa de las libertades y derechos básicos. Sin embargo, la división religiosa da al liberalismo la posibilidad de un pluralismo y un marco de derecho constitucional. El constitucionalismo liberal da la posibilidad de una sociedad pluralista armoniosa y estable. Añade Rawls: “Antes del triunfo de la pacífica práctica de la tolerancia en sociedades articuladas por instituciones liberales no podría ni sospecharse esa posibilidad.”¹⁵³ Así, el derecho constitucional de una sociedad liberal como la de Rawls, brinda la posibilidad de que se ejerza la tolerancia.

La intolerancia fue aceptada, según Rawls, como condiciones de orden y estabilidad sociales. Pero pronto se despejó esta convicción y se abrió el camino para los nuevos planteamientos con el cimiento de las instituciones liberales. Estos diseños serán sobre la justicia política y no de doctrinas religiosas, filosóficas y morales. Esta será una diferencia entre *Una teoría de la justicia* y *El liberalismo político*. Él advierte:

Podría parecer que mi énfasis en la Reforma y en la larga disputa acerca de la tolerancia como orígenes del liberalismo resulta anacrónico a la vida de los problemas de la vida política contemporánea. *Entre nuestros problemas más básicos están los raciales, étnicos y de género. Y podría parecer que estos son problemas de naturaleza muy distinta que requieren principios de justicia distintos de los discutidos en Teoría.*¹⁵⁴

Otra connotación asumida del concepto de tolerancia en *El liberalismo político* es cómo las cargas del juicio dan lugar a la tolerancia; puesto que las cargas del juicio revisten una importancia primordial para una idea democrática de la tolerancia. Las cargas del juicio, como ya vimos en el capítulo anterior, se limitan a enumerar algunas circunstancias, caracterizando el conflicto o desacuerdo entre personas razonables. Es importante destacar el desacuerdo o las fuentes de donde surgen las dificultades para llegar posteriormente, a un acuerdo político en el juicio. Esto es, la función de las cargas del juicio es evidenciar la

¹⁵³ PL., p. 20.

¹⁵⁴ Ibid., p. 24. (El énfasis es mío).

posibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo en el juicio acerca de la verdad de las doctrinas comprensivas. En una primera etapa, las cargas del juicio sugieren la posibilidad del desacuerdo razonable entre doctrinas comprensivas. En base a un acuerdo, se irán mitigando las diferencias, y alcanzarán un consenso traslapado; vendrá posteriormente, una base pública de justificación.¹⁵⁵ Está ahí el papel fundamental de la tolerancia. No obstante, Rawls no realiza un examen detallado de la tolerancia, hacia el interior de las doctrinas comprensivas. Esto se debe porque tales doctrinas son un obstáculo para la articulación de posibles acuerdos entre ciudadanos. Por tal razón hay que evitarlas, en esto consiste la aplicación del principio de tolerancia a la filosofía misma.¹⁵⁶ Esta aplicación constituye un avance en la comprensión de la tolerancia liberal: una concepción pública debe dejar a los ciudadanos la libertad de determinar ellos mismos a qué doctrinas comprensivas se adhieren presentándolas como verdaderas. Pero para Rawls las doctrinas comprensivas son aquellas que presentan los principios de justicia como principios verdaderos en una jerarquía metafísica independiente. En este sentido la doctrina política de la justicia no es una doctrina metafísica. En otras palabras, Rawls propone una concepción política de la justicia como independiente de toda doctrina comprensiva porque éstas no pueden resolver el problema de la justicia en sociedades modernas. El problema práctico es un desacuerdo (cargas del juicio) sobre los principios deberán de regir la estructura básica. La solución a tal problema Rawls la presenta sobre la base de las ideas morales y políticas que todos los ciudadanos aceptan a pesar de la diversidad de las doctrinas comprensivas. Estas ideas morales y políticas son: los ciudadanos como personas libres e iguales, y la concepción de sociedad como un sistema equitativo de cooperación. De acuerdo a Rawls estamos ante la posibilidad de conseguir acuerdos en tanto que el consenso es amplio y profundo como lo mencionamos en páginas anteriores.

Por otro lado, Rawls asume la noción de tolerancia como una virtud, sin cuestionarla en su liberalismo político. Cuando describe una noción de las virtudes políticas incluye en ella

¹⁵⁵ Rawls señala que el aspecto de la razonabilidad es el reconocimiento y la disposición de sostener las consecuencias de las cargas del juicio. Piensa: “hasta qué punto este aspecto limita el alcance de lo que las personas razonables piensan que puede ser justificado ante otros y hasta qué punto lleva a una forma de tolerancia y da crédito a la idea de razón pública.” Ibid., pp. 58-59.

¹⁵⁶ Retomaré esta idea más adelante. V. *Infra*, párrafo 7, p. 119.

dicho concepto conjuntamente con las virtudes de la cooperación social equitativa, la de civilidad, de razonabilidad y el sentido de la imparcialidad.¹⁵⁷

Los ideales vinculados a las virtudes políticas van ligados a los principios de la justicia política y a las formas de juicio y de conducta esenciales para mantener una cooperación social duradera, esos ideales y virtudes son compatibles con el liberalismo político: perfilan el ideal de un buen ciudadano, de un estado democrático (un papel determinado por sus instituciones políticas). Las instituciones toman ciertas medidas tendientes a robustecer las virtudes de la tolerancia y la confianza mutua.

La idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como libres e iguales, se relaciona con las virtudes políticas, armonizando las doctrinas comprensivas en base a un consenso, pero no cualquier consenso, sino un consenso traslapado. Rawls equipara las virtudes con valores políticos. Por ejemplo, la razón pública, a su vez tiene valores. Invocando sólo a valores políticos como el modo directo en que los ciudadanos respeten el ideal de la razón pública y cumplan con su deber de civilidad.¹⁵⁸

El concepto de tolerancia se aplica tanto a instituciones como a los ciudadanos en una sociedad democrática justa basada en principios de justicia.

En el ámbito del liberalismo político, el concepto de tolerancia es un dispositivo cultural, valórico o virtuoso, conductual de los ciudadanos, y está estrechamente ligado a un mecanismo institucional de negociación justa, la cual está conformada por las principales instituciones políticas, económicas y sociales. Las instituciones básicas de la sociedad deben ser ellas mismas justas, y han de cumplir la función social de educar a los ciudadanos en la justicia. Así en una democracia el Estado deber ser justo, está encargado de señalar las virtudes, entre ellas la de la tolerancia, para una coexistencia pacífica y para la prevención de un sistema político.

En suma, la tolerancia está relacionada con el liberalismo: es un ideal de un buen ciudadano en un estado democrático en un sentido ético, sobre todo con sentido de justicia. Por tanto, constituye una virtud cívica y representa un valor ético de la democracia. Pero

¹⁵⁷ Cfr. PL., pp. 38-39.

¹⁵⁸ Cfr. PL., p. 248.

también es un criterio práctico para resolver desacuerdos en el ámbito político que es caracterizado por el pluralismo de doctrinas comprensivas.

6. La tolerancia como virtud pública

La tolerancia es una virtud indiscutible de la democracia o un valor ético de ésta. En una democracia, la tolerancia es aceptada como un deber ético y no sólo como un mal menor, no sólo la adopción de un método de coexistencia por encima de otro. La tolerancia, como dice Norberto Bobbio, no es deseable por su utilidad social o su eficiencia política, sino por su deber ético.¹⁵⁹ Por tanto, la democracia debe apelar a los valores éticos. Constantemente, el mundo está amenazado: “Si hoy existe la amenaza contra la paz del mundo, ésta proviene, una vez más, del fanatismo, o sea, de la creencia ciega en la propia verdad y en la fuerza capaz de imponerla”. Al igual que Bobbio, Rawls no está de acuerdo con la defensa de cada individuo de profesar “su verdad”, por tal razón formaría parte de una doctrina comprensiva que son toleradas mientras no causen daño a la estabilidad social. Así, la tolerancia se basa en el principio de la reciprocidad. O como dice Victoria Camps, [...] la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absoluta, son el fundamento de esa apertura y generosidad que supone ser tolerante.”¹⁶⁰

En mi opinión Rawls no argumenta cuáles podrían ser los límites de la tolerancia (virtud), por lo menos en *El liberalismo político*, ni tampoco cuáles son los vicios como contraparte de las virtudes democráticas. Para señalar cuáles podrían ser los límites de la tolerancia y sobre todo cuáles son los vicios me referiré, en adelante, a la propuesta de Victoria Camps.

Victoria Camps destaca cinco vicios inherentes tanto en los ciudadanos como en los políticos. Ella propone corregir una serie de actitudes que ponen entre dicho la realidad de la democracia. En primer lugar, al ciudadano hay que pedirles compromisos con los asuntos públicos. Los ciudadanos deben tener “más participación, menos abstención, más compromiso y más iniciativa colectiva.” En pocas palabras, “que eduque su sensibilidad social”. En esta vía me parece que Rawls estaría de acuerdo en una formación educativa.

¹⁵⁹ Cfr. “Para la tolerancia”, en José Fernández Santillán (ed), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, Antología, Fondo de cultura Económica, México, 1996, p. 220.

¹⁶⁰ Victoria Camps, *Virtudes Públicas*, Espasa-Calpe, Colección Austral, 3ª. Ed., Madrid, 1996, p. 73.

De hecho las personas libres e iguales, razonables y racionales poseen la sensibilidad de la justicia social y de la cooperación social. El segundo vicio del ciudadano es la intolerancia. Es preciso reparar el “rechazo e incompreensión del otro”. Debe haber solidaridad, por ejemplo con: los enfermos de sida, indígenas, sudamericanos, con los otros. Un tercer vicio del ciudadano es la falta de civismo. El civismo para Camps radica en, “el cuidado de las formas, el modo externo de manifestarse al otro el respeto que merece. Respetar la diferencia hacia las personas o hacia el medio en que esas personas deben vivir”. Camps propone cuidar el entorno, por ello es preciso modelar la sensibilidad: “en contra del ruido, de la suciedad, del caos urbanístico, de la agresión a los espacios y pertenencias públicas...”¹⁶¹

La indiferencia, la intolerancia y la falta de civismo son vicios de los ciudadanos contra los que Victoria Camps propone las virtudes públicas. En mi opinión la propuesta de Victoria Camps no es pertinente para Rawls porque no se trata de abarcar todas las virtudes sino sólo unas cuantas que puedan ser compartidas por todos los ciudadanos, por ejemplo el sentido de imparcialidad y el de la razonabilidad.

Los vicios de los políticos son la intolerancia, pero ésta se manifiesta en racismo, xenofobia: muestra de insensibilidad política. Pero, los vicios propios, dice Camps, de los políticos, de las sociedades avanzadas y democráticas de este fin de siglo son: en primer lugar, la partidocracia, el corporativismo político. Otros vicios de la política son la falta de transparencia y corrupción. Para esta autora, los vicios públicos, tanto de los ciudadanos como de los políticos “son acciones u omisiones que impiden o no ayudan a la reconstrucción de la vida pública. Camps está de acuerdo con Rawls cuando señala: “la cooperación es imprescindible para describir y construir una moral pública,”¹⁶² lo que Rawls llama concepción pública de justicia.

Políticamente hablando la acepción de Rawls de que la tolerancia es una virtud, lo lleva a enfatizar que la tolerancia es la virtud del liberalismo político y del régimen democrático. En ello esta de acuerdo Victoria Camps. Pero, ella advierte: “sin la virtud de la tolerancia, la democracia es un engaño, pues la intolerancia conduce al totalitarismo”. Para Victoria Camps la tolerancia es una virtud entre otros valores propios de la democracia, tales como

¹⁶¹ Ibid., p. 193.

¹⁶² Ibid., p. 196.

la solidaridad, la responsabilidad, etc. Para Rawls las virtudes son las virtudes de la cooperación social equitativa, la de civilidad, de razonabilidad y el sentido de la imparcialidad. A diferencia de Camps, Rawls no atiende a los vicios de las sociedades democráticas, pero la tolerancia se podría caracterizar para Rawls como la virtud estructural de lo político. Esto es la tolerancia es un pilar que apuntala el orden político. Así que, para Rawls la tolerancia no es una virtud que abarca todo el campo de la moral y de la política. Su espacio público se acota, sólo da cabida a las personas que son racionales y razonables, libres e iguales. Su dinámica es reflexiva y no atiende a ampliar el marco de lo que es públicamente relevante: no busca comprender las formas de vida, ni las doctrinas comprensivas. Sólo intenta establecer un acuerdo, dado las cargas del juicio, y establecer un consenso traslapado donde coincidan en algunos puntos los ciudadanos para convivir sin violencia. Este es el uso público de la razón: que cada uno pueda presentar, en el debate público, sus argumentos de forma que no requieran para ser comprendidos, ponderados, acudir a las creencias comprensivas o filosóficas. Cuando discutimos sobre un tema político, por ejemplo la pena de muerte, no podemos acudir a ideas religiosas sobre el valor de la vida humana, que por muy arraigadas que estén en nuestras mentes y en nuestra cultura, chocan con las concepciones religiosas o filosóficas distintas. No es esta forma del debate político, pues tal forma de argumentación incrementaría los conflictos sin poder evitarlos. Para Rawls se trata de llegar a acuerdos partiendo de una forma de deliberación. En cuanto a la tolerancia el concepto se queda restringido al ámbito de lo político.

7. La aplicación del principio de tolerancia sin metafísica

La filosofía política contemporánea tiene el propósito de evitar la metafísica, entre otros objetivos. Un ejemplo de este propósito se puede ver en la tesis de Thomas Scanlon, quien anota que la base normativa de la moralidad de lo correcto e incorrecto de lo que nos debemos unos a otros no es metafísica sino práctica.¹⁶³ Claramente hay un rechazo a la metafísica. Por su parte Habermas sostiene que el papel de la filosofía debe ser “modesto” en comparación con los proyectos fundacionales de Kant y de Hegel, y que dicha modestia

¹⁶³ V. Thomas Scanlon, *In What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998. (Versión en castellano: *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?* Trad. Ernest Weikert García, Paidós, Barcelona, 2003.)

conlleva un “adiós a la metafísica.”¹⁶⁴ Rawls sostuvo que los objetivos de la filosofía política no son metafísicos sino prácticos, como hemos visto en este trabajo. Tenemos entonces que la filosofía política contemporánea se ve marcada por la evitación de la metafísica encaminándose hacia problemas práctico. Otros autores sostienen que el carácter práctico no tiene por qué excluir la metafísica.¹⁶⁵

En este último párrafo trataré de destacar hasta qué punto el argumento de Rawls sobre evitación las doctrinas comprensivas (metafísica) como independiente de su concepción política de la justicia es coherente con su teoría de la justicia.

En este capítulo hemos señalado que Rawls presenta la tesis: la aplicación del principio de tolerancia a la filosofía misma consiste en presentar una concepción pública (política) de justicia que no aparezca como parte o derivada de alguna doctrina comprensiva que se tiene como verdadera. Es decir, Rawls presenta su concepción política como independiente de las doctrinas comprensivas. Por un lado, algunos autores han sugerido que tal propuesta no llega a buen término y acaba presuponiendo la verdad de una doctrina metafísica particular.¹⁶⁶ Por el otro, otros piensan que no es pertinente que Rawls atribuya errores a *Una Teoría de la justicia a la luz de El liberalismo político*.¹⁶⁷ Aquí comentaré en la primera postura y señalaré cual es mi posición al respecto.

Por un lado, Faviola Rivera Castro¹⁶⁸ en uno de sus artículos señala que la innovación de Rawls es considerar que una tarea de la justicia como práctica de búsqueda de una solución al problema de la justicia que sea aceptable desde el punto de vista de los ciudadanos que se los plantean. Ella parte de la siguiente idea rawlsiana: la concepción de la justicia política sea como objetiva en la medida que satisfaga los elementos esenciales de la objetividad,¹⁶⁹ sin sostener que se trata de una concepción verdadera. Para esta autora la dificultad estriba, como Leif Wenar ha señalado, en que al presentar Rawls “el procedimiento de la elección en la posición original en términos del constructivismo kantiano, Rawls se compromete a la concepción de la justicia como equidad con alguna

¹⁶⁴ Jürgen Habermas, Habermas citado por Faviola Rivera Castro, en “¿Ética sin metafísica? El contractualismo moral de Thomas Scanlon” en *Diánoia*, Vol. LII, No. 59, noviembre 2007, p. 43.

¹⁶⁵ V. Cfr. *Ibid.*, pp. 43-65

¹⁶⁶ V. Faviola Rivera Castro, “Rawls, filosofía y tolerancia”, *Isonomía*, No. 19, Octubre 2003, pp. 19-45.

¹⁶⁷ Brian Barry, “John Rawls and Search for Stability”, *Ethics*, 105, July 1995, pp. 874-915.

¹⁶⁸ Me refiero a “Rawls, filosofía y tolerancia”.

¹⁶⁹ Cfr. Faviola Rivera Castro, *op. cit.*, p. 40-41.

tesis metafísica sobre el origen del valor moral.”¹⁷⁰ En este sentido el constructivismo político rawlsiano “[...] estaría comprometido con la verdad sobre los principios morales es que son construcciones humanas y que el papel de la posición original es representar este hecho.”¹⁷¹ Esto es, que la teoría política rawlsiana no es suficientemente política porque presupone el compromiso con la verdad de una teoría moral particular. De tras de aquel hecho asegura Rivera Castro estaría “la aplicación del procedimiento de universalización kantiano a la justificación de los principios de justicia”. Esto es, “los principios de justicia deben verse como construcciones de la razón práctica porque, de acuerdo con la teoría kantiana, eso es lo que son en tanto que principios morales.” Y sostiene: “Rawls mismo ha trazado un paralelismo entre el acuerdo en tanto que criterio de justificación con la exigencia de universalización contenida en el imperativo categórico kantiano”. Interpretación sugerida en la sección 40 de *Una teoría de la justicia*. Así Rivera Castro sostiene que el constructivismo de Rawls sería una aplicación de una teoría metafísica a la teoría de la justicia, y la concepción de la justicia no sería política. Esto es, el constructivismo político se compromete con una tesis metafísica: “recurre al constructivismo kantiano de acuerdo con el cual los valores morales no son entidades metafísicas independientes sino producto de la razón humana”¹⁷² Para la autora se trata de una metafísica no en el sentido dogmático sino de una metafísica crítica que rastrea el origen de los valores en las capacidades morales humanas. Al comprometerse con la verdad de la tesis kantiana sobre la naturaleza y el origen del valor moral, según Rivera Castro: “Rawls rebasa los límites establecidos a su teoría por la tarea práctica que el mismo le asigna a la filosofía política y, en esta medida, fracasa en su intento de presentar a la justicia como equidad como una concepción independiente de tesis metafísicas, es decir como una concepción política”. Sin embargo, en defensa de Rawls, ella sostiene que el constructivismo político no tiene por qué implicar el compromiso con una tesis sobre el origen del valor moral siempre y cuando se le considere una estrategia motivada por las circunstancias en las que surge el problema de la justicia. Rawls sugiere esta posibilidad al

¹⁷⁰ Ibid., p. 41. Faviola Rivera Castro se refiere a Leif Wenar “Political Liberalism; An Internal Critique”, *Ethics* 106, 1995, pp. 32-62.

¹⁷¹ Faviola Rivera Castro, op. cit., p. 42

¹⁷² Ibid., p. 44.

sostener que la concepción política constructivista descansa en su relación con el hecho del pluralismo razonable y con la necesidad que una sociedad democrática tiene de garantizar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de los valores políticos.¹⁷³ Entonces, Rawls presenta los principios de justicia no como verdaderos sino como el resultado de un proceso de construcción que tienen lugar en la posición original. Además, no cabe la posibilidad de que los principios presentados como verdaderos derivados de una doctrina moral verdadera sean aceptados por todos los ciudadanos. En suma, según esta autora: “El papel de la posición original en tanto que procedimiento de construcción de los principios se limita a representar las condiciones que deben cumplir una respuesta al problema de la justicia para ser tanto aceptables como moralmente correcta.”¹⁷⁴ Por tanto tenemos que el compromiso con la metafísica moral kantiana no es en modo alguno necesario. La autora deja abierta la pregunta: qué tan conveniente resulta como estrategia “el método de la evasión” de la verdad.

En mi opinión, Rawls también ha dicho que la concepción política de la justicia es una concepción moral. Las concepciones de la sociedad y la persona, los principios de justicia y una descripción de las virtudes políticas se afirman por razones morales. No obstante éstas se vinculan con la estabilidad del consenso traslapado. Éste se extiende y se compromete con el principio de tolerancia. Rawls sostiene que la concepción política de justicia puede entenderse como parte de una doctrina comprensiva pero no es una consecuencia de valores no políticos de esa doctrina. Los valores políticos son preponderantes frente a valores en conflicto, pero no los anula. Esa doctrina comprensiva es evidentemente la kantiana. Me parece que Rawls quiere decir que una teoría política alcanza acuerdos con doctrinas comprensivas (metafísicas, religiosas, etc.) siempre y cuando no sean “peligrosas” para la estabilidad. Entonces el vínculo de la concepción política con una doctrina con puntos de vista comprensivos se hace relevante. En el sentido de que los valores conflictivos con la concepción política y con sus virtudes no son relevantes, puesto que están en conflicto con

¹⁷³ Brian Barry no estaría de acuerdo con esta postura, puesto que él rechaza las pretensiones de Rawls de suponer que la estabilidad de la justicia como imparcialidad requiere de un consenso traslapado entre puntos de vista comprensivos razonables. V. Cfr. Brian Barry, “John Rawls and the Search for Stability, *Ethics*, 105, July 1995, pp. 874-915.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 45.

la posibilidad de una cooperación social equitativa fundada en el respeto mutuo entre ciudadanos

Considero que Rawls opone las doctrinas comprensivas (metafísica) en tanto que éstas son opuestas a lo político; si éstas son muy conflictivas entonces son un impedimento para la estabilidad social. Efectivamente él recurre al sentido práctico de origen kantiano sin metafísica. La concepción política está afianzada por ciertas ideas latentes de la cultura democrática. Pero también es cierto que la concepción rawlsiana debe basarse en varias ideas de los bien permisibles, la cuales son ideas políticas. El liberalismo político busca algunas ideas permisibles de las ventajas racionales dentro de una concepción política independiente de cualquier doctrina comprensiva, y que por tanto puede ser el foco del consenso traslapado. Las ideas permisibles de la concepción comprensible permisible del bien son: 1) que los ciudadanos profesen la misma concepción política de sí mismos como personas libres e iguales, y 2) que sus concepciones del bien (permisibles) necesitan para su promoción más o menos los mismos bienes primarios; esto es, los mismos derechos y libertades básicas. Los bienes son esenciales en tanto que se refieren al problema político de orden práctico. Esta idea del bien la comparten todos los ciudadanos. En este sentido si es una gran diferencia con el programa kantiano.

En suma la concepción política de justicia reformula y hace suyos algunos conceptos kantianos, pero efectivamente se despoja de la metafísica como Kant la concebía e inclusive de su contenido. No obstante, Rawls recurre al sentido de la racionalidad práctica, de la cual es heredero de Kant. No se trata de que el constructivismo kantiano sea eliminado sino que se puede aplicar al campo de la política reformulándolo en un sentido práctico.

Capítulo II

DEL CONSTRUCTIVISMO MORAL AL CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO

1. El constructivismo moral: ¿Un constructivismo kantiano?

Según Brian Barry, el término constructivismo fue usado por primera vez por Rawls en la publicación de sus Conferencias Dewey sobre “El constructivismo kantiano en la teoría moral” que dictó en 1980. Aunque de acuerdo con Barry, “curiosamente, en esta conferencia Rawls no reconoce la innovación del término constructivismo”.¹ Sin embargo, a decir de Barry, Ronald Dworkin fue quien “realmente introdujo la noción de que Rawls es un constructivista”.² Además, el propio Rawls reconoce que Ronald Dworkin “fue el primero en sugerir que la justicia como imparcialidad es constructivista, aunque entendió este concepto en forma diferente como yo la presento aquí”.³

Rawls en sus Conferencias Dewey utiliza los términos “constructivista”, “constructivismo” y “constructivismo kantiano”. Entendiendo como constructivismo kantiano una concepción moral que la contrapone a otras concepciones morales tradicionales como el utilitarismo, el perfeccionismo, y el intuicionismo.⁴ Antes de seguir adelante con el tema del constructivismo es fundamental señalar en qué consisten aquellas concepciones morales con las que contrastará su constructivismo político. Rawls identificó en *Una teoría de la justicia* a tres grandes rivales para la justicia como imparcialidad:

1) Intuicionismo. El intuicionismo a menudo es entendido como una teoría del conocimiento moral. De acuerdo a ella, la intuición es un modo de aprehender una realidad moral.⁵ Se la vincula con la percepción sensorial, pero su objeto son las verdades morales. Por su parte, Rawls advierte que hay muchas clases de intuicionismo.

¹ Brian Barry, *Theories of Justice. A Treatise on Social Justice*, vol. 1, University of California Press, 1989, p. 265.

² Barry, op. cit., p. 275. Cfr. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cap. 6 “Justice and Rights”, pp. 150-183, Harvard University Press, 1977. Ver también el mismo capítulo en Norman Daniels, (comp.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’*. Stanford University Press, 1989, pp. 16-53.

³ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, Véase nota 1, Lecture III, 1, pp. 90-91.

⁴ En *A Theory of Justice*, Rawls contrasta estas tres concepciones morales con su propuesta de justicia como imparcialidad. En un segundo momento, en *Political Liberalism* señala que tales concepciones son teorías comprensivas. Esta idea la veremos más adelante.

⁵ Cfr. Brian Barry, *Theories of Justice*. University of California Press, 1989, p.260.

El intuicionismo en sentido tradicional incluye ciertas tesis epistemológicas como aquellas relacionadas con la autoevidencia y la necesidad de principios morales. En este punto, el trabajo más representativo es el de G. E. Moore, *Principia Ethica*.⁶

Rawls considera aquello que llama “intuicionismo” como la aproximación filosóficamente respetable más cerca del “sentido común”, y piensa que puede ser trascendido por algo más global y riguroso. Él considera el intuicionismo de un modo más general, esto es, como la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros, preguntándonos qué balance es el más justo según nuestro juicio. El autor señala que el intuicionista sostiene que “no existen criterios constructivos de orden más elevado”⁷ que sirven para determinar lo correcto de los principios competitivos de la justicia. Además las teorías intuicionistas no incluyen un “método” explícito, ni reglas de prioridad para valorar principios entre sí. Sólo se basan en un balance intuitivo para averiguar lo correcto.

Otras tesis, según Rawls, se asocian con el intuicionismo; por ejemplo, que los conceptos de lo correcto y lo bueno no son analizables; lo que indica que los principios morales, cuando son apropiadamente formulados, expresan proposiciones autoevidentes acerca de pretensiones morales legítimas y otras. Así, para Rawls, el signo de un intuicionista está dado por su creencia en la pluralidad de “valores últimos” que no pueden ser clasificados inequívocamente pues tienen que ser cotejados entre sí mediante acciones judicativas, instituciones, etc.⁸ Rawls afirma que esta postura podría ser llamada “pluralismo”.

Rawls sugiere, sin embargo, que en la doctrina intuicionista pluralista “no hay nada intrínsecamente irracional”.⁹ Inclusive puede “De hecho ser verdadera”.¹⁰ Sin embargo, Rawls sostiene que para impugnar el intuicionismo es proponer “criterios éticos reconocibles que respaldan los valores que, a nuestro juicio, pensamos que es correcto dar a la pluralidad de principios. Una refutación, del intuicionismo, consiste también en presentar el tipo de criterios constructivos que según sus tesis no existen”.¹¹ Así, Rawls fija reglas de prioridad entre principios. De esta manera, si hay dos principios, sólo uno

⁶ TJ., nota 18, p. 34. Véase también, George Edward Moore, *Principia Ethica*. Cambridge University Press, 1965. (Versión en español, G.E. Moore, *Principia Ethica*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.)

⁷ TJ., p.34.

⁸ Brian Barry, *La teoría liberal de la justicia*., Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 15.

⁹ TJ., p. 39.

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

de ellos entra en juego para dirimir la nivelación en caso de que dos o más opciones sean igualmente buenas en arreglo al otro nivel ubicado arriba en la jerarquía.

2) Utilitarismo: es una doctrina que determina la dirección del pensamiento ético, político y económico inglés de los siglos XVIII y XIX. Los puntos fundamentales del utilitarismo pueden resumirse de modo siguiente: 1) es la tentativa de transformar la ética en una ciencia positiva de la conducta humana; 2) se identifica con el hedonismo, que busca en el placer al único móvil al que el hombre y, en general, el ser viviente obedece, y 3) el reconocimiento del carácter superindividual o intersubjetivo del placer como móvil, de donde el fin de toda actividad humana es “la máxima de la felicidad compartida entre el mayor número posible de personas” fórmula aceptada por Bentham y por todos los utilitaristas ingleses. La aceptación de esta fórmula supone la coincidencia admitida por la dirección del liberalismo. La obra de James Mill y la Stuart Mill se dirigió a la justificación de tal coincidencia. Por ejemplo James Mill la confiaba a la ley de asociación psicológica: se desea la felicidad de los demás porque está directamente asociada a la propia felicidad. Stuart Mill confiaba esta misma conexión al sentimiento de la unidad humana.¹²

En el ámbito de la ética, la doctrina según la cual lo que es útil es bueno, y por lo tanto, el valor ético de la conducta está determinado por el carácter práctico de sus resultados. El término utilitarismo se aplica con mayor propiedad al planteamiento que sostiene que el objetivo supremo de la acción moral es el logro de la mayor felicidad para el más amplio número de personas. Este objetivo fue también considerado como fin de toda legislación y como criterio último de toda institución social. En general, la teoría utilitarista de la ética se opone a otras doctrinas éticas en las que algún sentido interno o facultad, a menudo denominada conciencia, actúa como árbitro absoluto de lo correcto y lo incorrecto. El utilitarismo está asimismo en desacuerdo con la opinión que afirma que las distinciones morales dependen de la voluntad de Dios (deísmo) y que el placer que proporciona un acto al individuo que lo lleva a cabo es la prueba decisiva del bien y del mal.

2.1. El utilitarismo según Rawls

¹²Véase Nicola Abagnano, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 1974, México, p. 1145.

Rawls deja claro, desde sus primeros escritos, no sólo la idea de que la imparcialidad es la idea rectora de la justicia sino que el utilitarismo ético clásico era incapaz de dar cuenta de la justicia satisfactoriamente.¹³ Entendiendo como utilitarismo clásico inglés a un grupo de autores como: David Hume, James Mill, John Stuart Mill, y los moralistas “ilustrados” como Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, Francis Hutcheson; y autores como Jeremy Bentham y Adam Smith.¹⁴

Algunos utilitaristas como Hume y Mill, según Rawls, han empleado sus discusiones sobre la justicia sin, al parecer, darse cuenta de su significación o al menos sin tomar la atención en ella. Por ello elaboró *Una Teoría de la justicia* como una alternativa al pensamiento utilitarista en general y, por tanto, a todas sus diferentes versiones. No obstante, Rawls aclara que existen muchas versiones del utilitarismo y desarrollos de sus teorías, las cuales se encuentran en discusiones contemporáneas. Por ello, desde el punto de vista de Henry Sidgwick contrasta y contrapone su propia teoría de la justicia con el utilitarismo clásico inglés del siglo dieciocho. Por ejemplo Shaftesbury, influenciado por John Locke, trata de dar a la ética un fundamento psicológico; la virtud, el amor a lo bueno es algo autónomo: tiene su propia fuente y su propio objeto. Hay inclinaciones egoístas, “idiopáticas”, dirigidas al yo y a su vida, e inclinaciones sociales, simpáticas, dirigidas a la comunidad, al bien general. Por otro lado, según Rawls, Hutcheson, parece haber sido el primero en definir claramente el principio de utilidad., y dice: “*la mejor acción es aquella que procura la mayor felicidad al mayor número* y la peor acción la que del mismo modo, otorga miseria”.¹⁵ Así la cláusula anterior de la felicidad compartida entre el mayor número posible de personas, queda resumida como el principio de la mayor felicidad. Esto, es se trata de abreviar “el principio que sostiene la *mayor felicidad* de todos aquellos de cuya felicidad se trata como *el fin correcto y conveniente, y el único correcto y conveniente y universalmente deseable, de la acción humana...*” La cantidad o número de felicidad se refiere a lo correcto e incorrecto, por la cual se puede aprobar convenientemente la corrección de la conducta humana. Idea que comparte Bertham: “Si el principio de *la utilidad es un principio correcto* para guiarse en todos los casos, se deduce...que cualquier principio

¹³ Cfr. John Rawls, “Justice as Fairness”, en *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 47-72.

¹⁴ Cfr. John Rawls, TJ, nota a pie de página 9, pp. 22-23.

¹⁵ Idem. (El énfasis es mío).

que difiera de éste en cualquier caso será necesariamente un principio *incorrecto*.”¹⁶ De manera semejante Sidgwick anota:

La idea principal es que cuando las instituciones más importantes de la sociedad están estructuradas de modo que *obtienen el mayor balance neto de satisfacción* distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces *la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto justa*.¹⁷

De la idea anterior de Sidgwick, Rawls sugiere que es fácil suponer que la concepción de la justicia más racional es la utilitarista, dado que: “Una persona actúa de manera *correcta*, al menos cuando otros no resultan afectados, cuando trata de obtener *el mayor beneficio* posible y de promover sus fines racionales.”¹⁸ Así, de la anterior reflexión Rawls sostiene que una sociedad está correctamente ordenada cuando sus instituciones maximizan el balance neto de satisfacción. Por tanto, las ideas rectoras de la ética utilitarista son lo bueno y lo correcto en relación con el balance neto de su satisfacción. En otras palabras, para Rawls, la visión utilitarista de la justicia es la distribución de satisfacciones entre los individuos. Se trata de una distribución correcta en la que se produce la máxima satisfacción. El principio de utilidad en su forma clásica no es otra cosa que la satisfacción del deseo.¹⁹ La justicia se deriva del único fin de obtener el mayor balance de satisfacción. Esta es una diferencia con su teoría de la justicia: “Desde el punto de vista de las personas en la posición original, parecería más racional ponerse de acuerdo en algún valor límite para mantener por encima de él el promedio del bienestar. Dado que las partes pretenden promover sus propios intereses en ningún caso tienen el deseo de maximizar la suma total de satisfacción.”²⁰ Es decir, las partes en la posición original rechazan el principio clásico de la utilidad, “no tienen ningún deseo de maximizar el total (o el balance neto) de satisfacciones.”²¹ Rawls objeta esta forma de utilitarismo, en tanto que plantea un serio obstáculo para la consagración de los derechos individuales, y opta por retomar la teoría del contrato social, como ya vimos en el capítulo anterior.

La justicia, según Rawls, determina que los beneficios y cargas de la sociedad sean repartidos entre sus individuos, atendiendo al principio de imparcialidad. El problema sería definir qué es justo o, mejor, equitativo, en una sociedad como la contemporánea,

¹⁶ “Introducción a los principios de la moral y la legislación”, & II, en *Bentham*, Joseph M. Colomer (ed), Textos Cardinales/Ediciones Península, Barcelona 1991, p. 49. (El énfasis es mío)

¹⁷ TJ, &5, p. 22. (El énfasis es mío).

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹ TJ, & 5 pp. 25-26.

²⁰ *Ibid.*, p. 163.

²¹ *Ibid.*, &30, p. 184.

caracterizada por las desigualdades y las diversas interpretaciones acerca de los objetivos de las vidas particulares. Rawls sugiere que los principios de justicia e imparcialidad serían aquellos que unánimemente aceptarían todos los hombres en una hipotética situación a la que denominó posición original, en la cual todos los individuos coincidirían a la hora de señalar dos bienes primarios. En primer lugar, los derechos y libertades básicas; la libertad del individuo se debería extender hasta un límite marcado por el disfrute de similares libertades por los demás individuos. En segundo lugar, las desigualdades económicas y sociales deberían modificarse para proveer mayores beneficios a los menos favorecidos (lo que denomina “principio de diferencia”).

2.2. El espectador imparcial simpático

Rawls parte de la idea del “espectador imparcial” de Hume y Adam Smith para señalar las desventajas de una postura utilitarista, identificándola con la simpatía y la benevolencia de tal manera que se aplique a la sociedad. Es decir, este tipo de utilitarismo identifica a la benevolencia con la justicia y aquélla a su vez al diseño eficaz para promover el bienestar social. En este sentido, según Rawls, la justicia es entendida como una forma de eficiencia. Esta idea queda clara cuando, en primera instancia, Rawls introduce la idea de un “espectador ideal”²²: es concebido como el que lleva a cabo la organización de los deseos de todas las personas en un sistema coherente de deseos. Pero este sistema de muchas personas se funde en una sola. El espectador ideal está dotado de ideales de simpatía e imaginación: es el individuo perfectamente racional que identifica y tiene la experiencia de los deseos de otros como si fueran los propios. Estos deseos serán maximizados por el espectador ideal ajustándolos al sistema social. Aquí sólo cuenta la decisión tomada por un legislador ideal. Es semejante a un empresario que decide cómo maximizar su ganancia mediante la producción de sus mercancías o de la adquisición de bienes. Es una administración eficiente. Aquí, Rawls objeta este modo de concebir la justicia como una forma de eficiencia porque se toma el principio de elección racional como principio de elección social. Detengámonos en la idea de espectador ideal.

A pesar de que Hume señala que la simpatía no es un sentimiento muy fuerte, Rawls retoma la idea humiana del espectador ideal y la caracterización del “espectador simpático” de Adam Smith. De este modo Rawls plantea lo siguiente: “un observador

²² Cfr. TJ., &30, pp.183-192.

simpático, racional e imparcial es una persona que asume una perspectiva general: asume una posición en la que sus propios intereses no están en juego y posee toda la información necesaria así como poder de razonamiento.”²³ Dadas estas condiciones el observador se muestra simpático, en un sentido humano, “ante los deseos y satisfacciones de todos los deseos y satisfacciones de todos los afectados por el sistema social.”²⁴ Esto es, tal observador se identifica simpáticamente con las personas, viendo la situación de cada persona: es decir se pone en el lugar de la otra persona para identificarse con ella. Una vez, dice Rawls, que se ha puesto en el lugar de todas y cada una de las partes afectadas su aprobación expresará el resultado total. El observador simpático tiene como características el poseer el conocimiento relevante y poderes de identificación que le proporciona el sentimiento de simpatía. Rawls contrasta esta idea del sentimiento de la simpatía con su propuesta: en la posición original más que tener un sentimiento de simpatía, las partes tienen un desinterés mutuo y carecen del conocimiento de dones naturales o situación social. El desinterés mutuo está cubierto por el velo de la ignorancia, recurso que conducirá a la elección, por medio de un acuerdo o contrato, a los dos principios de justicia.

Al considerar al espectador simpático el utilitarismo lo adopta como patrón de la justicia. Consideración que no es aceptada por Rawls. Porque no considera la distinción entre personas y con ello “conduce a la despersonalización, a la fusión de todos los deseos en un solo sistema de deseos.”²⁵, dejando las decisiones al espectador ideal.²⁶ El espectador juzgará lo que es correcto en un sistema social dado que tiene el conocimiento de las condiciones relevantes, y aprobará lo correcto desde un punto de vista general. Por tanto, una sociedad ordenada es aquella que recibe la aprobación de tal observador ideal. La decisión de dicho legislador tratará de maximizar el valor de la función de la utilidad social. Rawls rechaza este sistema social utilitarista que conduce a la “despersonalización” y al individualismo dado que el utilitarismo clásico concibe a los individuos sin ningún tipo de relación entre ellos.²⁷

²³ TJ., p. 186.

²⁴ Idem.

²⁵ Ibid., p.188.

²⁶ La idea de que una serie de personas están incluidas en una sola (espectador ideal) la toma por un lado Roderick Firth, ver TJ, nota a pie de página No. 34, y de C.I. Lewis, ver TJ, nota 37.

²⁷ La crítica de Rawls al utilitarismo clásico sobre la idea de la “despersonalización” dado por la idea del observador simpático, señalando que no hay relación entre los individuos resulta paradójica porque, también, sería el punto que da origen a la fuerte crítica de Michael Sandel, crítica que queda plasmada en *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press 1982. Véase capítulo. I, “Justice and Moral Subject”, pp. 15-64.

Otra diferencia, según Rawls: es el observador simpático el que realiza una “interpretación correcta de la imparcialidad.” Por el contrario, desde el punto de vista de la imparcialidad, en la posición original, son las partes los que tienen que definir y escoger su concepción de justicia. Esto es tienen que decidir bajo qué principios se resolverán sus demandas. Además, en esta concepción utilitarista de la sociedad habrá de considerarse la asignación de derechos y deberes, distribuyendo igualmente los medios escasos de satisfacción de acuerdo a reglas que proporcione la mayor satisfacción de deseos. De aquí, según Rawls, la noción de derechos naturales no tiene sino un valor subordinado como reglas secundarias. En este sentido, el utilitarismo clásico difiere de su postura porque en una sociedad justa, “las libertades básicas se dan por garantizadas, y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político ni al cálculo de intereses sociales.”²⁸ Y es más, los principios de la justicia social asignan los derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social mientras que, en el utilitarismo clásico ve nuestras convicciones como una ilusión socialmente útil.

3) Perfeccionismo. Hay dos maneras de concebir el perfeccionismo. Rawls parte, en primer lugar de que el principio de la perfección puede verse de dos formas: 1) es el único principio de una teoría teleológica, que dirige a la sociedad de tal manera que pueda maximizar los resultados de la excelencia humana, por ejemplo en el arte, la ciencia y la cultura. Nietzsche, según Rawls, da valor absoluto a la vida de los grandes hombres como Sócrates y Goethe, bajo la máxima nietzschiana: “La humanidad debe esforzarse continuamente para producir individuos extraordinarios, ésta, y no otra, es la tarea... porque la cuestión se plantea así: ¿Cómo puede la vida, la vida individual, conservar los valores superiores, los significados más profundos?... Sólo viviendo en provecho de los más raros y preciosos especímenes”.²⁹ Aunque hay una versión más moderada de la excelencia humana que se encuentra en Aristóteles. 2) Es la doctrina que acepta el principio de perfección. El intuicionismo es una concepción perfeccionista porque depende del valor dado a las exigencias de excelencia y cultura. Supóngase que si se mantiene que los resultados obtenidos por los griegos en la filosofía, la ciencia y el arte, justificaban por sí mismos la antigua práctica de la esclavitud, entonces tal concepción es perfeccionista. Rawls rechaza esta idea porque

²⁸ TJ., p.28.

²⁹ TJ., p 325, nota a pie de página 51.

“la necesidad de perfección anula la exigencia de la libertad”.³⁰ Sin embargo, Rawls identifica al perfeccionista bajo una forma intuicionista. Nuestro autor utiliza dicho criterio para limitar la redistribución de riqueza y de renta, bajo un régimen constitucional. Se trata de que la distribución sea más justa: “si ello es esencial para afrontar las necesidades básicas de los menos favorecidos”.³¹ Hay que tener en cuenta que no se trata de justificar la “mayor felicidad de los menos afortunados” en base a la restricción de los gastos necesarios para preservar los valores culturales. Se debe mantener un cierto mínimo de recursos sociales para conseguir fines perfeccionistas. Pero se restringe el criterio perfeccionista cuando interfiere con las demandas básicas. Así el principio de perfección “adquiere un valor creciente relativo a una mayor satisfacción de deseos.”

Técnicamente, las personas en la posición original, rechazan un principio perfeccionista porque ellos están comprometidos en compartir o distribuir los bienes primarios. Ellos prefieren tener una igual libertad consistente con una libertad similar para todos. Ahora bien, “los valores, tienen un lugar importante en los sucesos humanos”, pero el perfeccionismo en su enfoque intuicionista no es capaz de reconocer “una base para reconocer un principio de perfección como modelo de justicia social”. Rawls rechaza no sólo por no definir una base factible de justicia social sino también porque “los criterios de excelencia son imprecisos como principios políticos”, y su aplicación a problemas públicos no son satisfactorios. Por último, creemos que Rawls piensa que el valor de la excelencia o perfección humana podría ser reconocido, como lo señala Alan Brown: “la justicia como imparcialidad permite que en una sociedad bien ordenada los valores de la excelencia sean reconocidos, *la perfección humana a de buscarse entre los límites de la libre asociación*”.³² De aquí entiendo que la perfección humana se encuentra en los límites de la libre asociación o, en términos rawlsianos, en aquellas doctrinas comprensibles que se encuentran en la estructura básica de la sociedad.

Ahora, retomamos la idea del constructivismo. En las Conferencias Dewey Rawls anota que intentara superar los dualismos de la doctrina kantiana. Por esta razón él ofrece una visión del constructivismo kantiano. Él trató de enmendar la concepción de la justicia como imparcialidad, evitando que tal concepción dependa de pretensiones filosóficas,

³⁰ Ibid., p. 325.

³¹ Idem.

³² Idem. Cfr. Alan Brown, *Modern Political Philosophy*, Ed. Penguin Book, New York, 1986, pp. 83-86.

como: pretensiones de validez universal o pretensiones en cuanto a la identidad y la naturaleza esencial de las personas. Para evitar dichas pretensiones filosóficas parte de la idea de que en una democracia constitucional la concepción pública de justicia debe ser independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas (doctrinas comprensivas). Se trata, más bien, de la aplicación del principio de tolerancia; esto es, la concepción pública de justicia es pública no metafísica. La idea de la justificación es una tarea social práctica y no un problema epistemológico o metafísico. Aunque, Rawls no dice que entiende exactamente por metafísica, sostenemos que él eliminó el lenguaje metafísico utilizado en una interpretación kantiana. En su constructivismo kantiano ya no hace referencia a la dualidad metafísica fenómeno-noúmeno como lo hacía en *Una Teoría de la Justicia*, como vimos en el capítulo anterior. Me parece que no apela a un ideal kantiano de la autonomía de la razón y ni a un sujeto meramente cognitivo como suponían algunos críticos.

Nuestro autor trata de eliminar el idealismo trascendental kantiano de su propuesta constructivista política. Dando un primer significado a la autonomía kantiana: 1) el ideal de autonomía kantiano tiene un papel regulador para toda la vida y no es capaz de proveer una base pública de justificación, 2) la autonomía prescribe que el orden de los valores morales y políticos debe hacerse, o constituirse, mediante los principios y las concepciones de la razón práctica. Rawls entiende como autonomía constitutiva el orden de los valores morales que forma parte del idealismo trascendental. Rawls acepta del punto de vista kantiano que los principios de la razón práctica se originan en nuestra conciencia moral informada por la razón práctica. Pero no acepta que la razón práctica constitutiva: el orden de los valores (morales y políticos). Rawls renuncia al idealismo trascendental kantiano como vimos en el capítulo primero de este trabajo, pero también renuncia a una idea trascendente en sentido kantiano (lo que está más allá), cuando dice: “[...] todos tenemos un punto de vista comprensivo que *se extiende mucho más allá del dominio de lo político...*” No se trata de una idea general válida para toda la vida sino para una sociedad específica: un régimen democrático constitucional justo.

Rawls trató de presentar el constructivismo kantiano como si no perteneciera a Kant: no debe ser entendidas como similitudes de la perspectiva kantiana en cuestiones epistemológicas y metafísicas. Por ejemplo, no se trata de una concepción de la justicia en un sentido general o universal sino de una concepción política de justicia mucho más específica, aplicándola a la estructura de una sociedad democrática. Pero, me parece que no se deslindó de la razón práctica heredada del programa kantiano de racionalidad.

Dado que hay diferentes tipos de constructivismo, Rawls propone dos ejemplos de éste. Por un lado, el intuicionismo racional, y por el otro el constructivismo kantiano. Éstos los contrastó y a partir de ello formó su constructivismo político, eliminando aquéllos al conjunto de doctrinas comprensivas. Veamos cada uno de ellos con detalle.

En principio, Rawls introduce el concepto de “constructivismo” relacionándolo con una concepción kantiana, el cual lo lleva a esbozar la idea de un “constructivismo kantiano” consistente en:

[...] establecer una conexión entre los primeros principios de justicia y la concepción de personas morales e iguales. *La conexión requerida la proporciona un procedimiento de construcción*, en el que los agentes racionalmente autónomos sujetos a condiciones razonables se ponen de acuerdo sobre los principios públicos de justicia.³³

De aquí que Rawls entiende el constructivismo moral de Kant como un procedimiento constructivista. Es decir, que la forma y la estructura del procedimiento constructivista “se entiende como representación procedimental de *todas las exigencias de la razón práctica, tanto puras como empíricas.*” Las exigencias de la razón práctica son los rasgos distintivos de las personas: lo racional y lo razonable, la condición de personas morales libres e iguales. Rawls supone que Kant considera esos rasgos implícitos en la conciencia moral.

Rawls sostiene que el constructivismo kantiano espera invocar una concepción de la persona dirigida a la cultura pública de una sociedad democrática, “o más bien, una concepción de persona que resultaría aceptable a los ciudadanos, una vez que se les presentara y explicara de forma apropiada”³⁴ De aquí, para Rawls, el constructivismo kantiano: “sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos pueden aceptar.”³⁵

Ahora bien, Rawls reconoce sus raíces kantianas, en cuanto a su contractualismo, como una justicia de imparcialidad, pero también deja claramente marcada la distinción con Kant. La justicia como imparcialidad se separa en muchos puntos, “expresa analogía, no identidad”. Esto es, su concepción se asemeja a la de Kant pero está lejos de otras visiones morales tradicionales, las cuales emplea como punto contrastante.³⁶

³³ John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVII, No. 9, Septiembre, 1980, p. 171. (En adelante CK.) La traducción es mía. Véase también en *Collected Papers*, pp. 303-358. (El énfasis es mío.)

³⁴ Idem.

³⁵ Idem.

³⁶ Cfr. CK., p. 517.

Rawls se deslinda del programa kantiano al señalar que su concepción de la justicia como imparcialidad concede gran importancia a la estructura básica de la sociedad, a lo primacía de lo social. La construcción de dicha concepción es en algunos aspectos opuesta a Kant, porque “procede de un acuerdo colectivo unánime regulador de la estructura básica de la sociedad, dentro de la cual todas las decisiones personales y asociativas han de hacerse en conformidad con este compromiso previo.”³⁷ Esto quiere decir, que Rawls le da importancia al acuerdo inicial en la posición original, pero cobra relevancia el acuerdo o contrato entre personas que viven en una sociedad democrática en sentido práctico.

En sus *Lecciones* Rawls ofrece algunos rasgos distintivos del constructivismo kantiano. Ahí sostiene que aunque el constructivismo kantiano se inscribe en la filosofía moral, también tienen cierta afinidad con sus ideas constructivistas en la filosofía de las matemáticas. Él piensa que hay una similitud entre ellas. En ambos casos, la idea consiste en formular una representación procedimental, donde se exhiban “todos los criterios relevantes del razonamiento correcto, moral o matemático.” Según Rawls, el procedimiento abarca hasta donde sea posible todos los criterios relevantes que definen o determinan un ideal. Por ejemplo, el ideal matemático, el ideal de una persona razonable y racional que entiende y aplica correctamente el procedimiento del imperativo categórico; o el ideal de un dominio de los fines, una comunidad de ese tipo de personas ideales. La idea del constructivismo kantiano: “es que los juicios son válidos y atinados si resultan de haber superado correctamente el procedimiento correcto y descansan sólo en premisas verdaderas.” En esta visión constructivista, la representación procedimental viene dada por el procedimiento del imperativo categórico, que incorpora las exigencias que la razón pura práctica impone a nuestras máximas racionales.

Para Rawls, falta por definir con más puntualidad el constructivismo moral de Kant: cómo está relacionado con los temas de la supremacía y la unidad de la razón y con la ley moral como ley de la libertad. Para este fin propone tres cuestiones: 1) ¿Qué es lo que se construye? El contenido de la ley moral, la cual esta siempre sujeta a error y corrección. La ley moral o imperativos categóricos son elaborados por agentes racionales sujetos a constricciones razonables, además son guiados por la razón empírica práctica o por la deliberación racional que cae bajo el imperativo hipotético. 2)

³⁷ CK., VI., p. 553.

El procedimiento del imperativo categórico no es construido, sólo es expuesto. O mejor dicho, Kant incorpora todas las condiciones o criterios relevantes de la razón práctica a dicho procedimiento. De tal manera que los juicios que resulten de un correcto uso del procedimiento sean ellos mismos correctos. Estos juicios son correctos porque satisfacen todas las exigencias de la razón práctica, tanto pura como empírica, y 3) Qué quiere decir que la forma y la estructura del procedimiento refleja nuestra libre personalidad moral como razonable y racional. Aquí, Rawls sostiene que no todo puede ser construido y que la construcción tiene algún material que se toma como base. La concepción de las personas libres e iguales como razonables y racionales, queda como base del procedimiento. Una concepción de sociedad junto a la concepción de persona constituye la base del constructivismo kantiano. Según Rawls estas concepciones se obtienen a partir de nuestras experiencias y reflexiones morales y a partir de lo que implica que seamos capaces de aplicar el procedimiento del imperativo categórico y de obrar de acuerdo con la ley moral tal cual se nos aplica.

En el constructivismo kantiano no todo puede ser construido, sino que parte de una base: lo racional y lo razonable. Estos son principios de la razón práctica y ellos son preceptos de la moralidad. Este constructivismo considera que los principios sustantivos que expresan el orden de los valores morales son construidos por un procedimiento cuyas formas y estructuras se toman de las concepciones y los principios implícitos en nuestro razonamiento práctico. Además, el constructivismo kantiano tiene que someterse a la reflexión o la deliberación de los juicios para determinarlos como correctos, usando premisas verdaderas. El procedimiento correcto del constructivismo es la deliberación, usando la facultad de la razón.

En la doctrina kantiana, tal como la entiende Rawls, un juicio moral correcto es aquel que satisface todos los criterios relevantes de razonabilidad y racionalidad, cuya fuerza total vienen expresadas por el modo en el que se combinan en el procedimiento las exigencias de la razón práctica. Éste es un aspecto de la unidad de la razón. Según Rawls, la forma de dicho procedimiento es a priori y arraiga en nuestra razón pura práctica, por lo que es prácticamente necesaria para nosotros. Un juicio que esté respaldado por esos principios y preceptos será reconocido por un juicio correcto por todas las personas razonables y racionales.

Una vez definido el papel del constructivismo kantiano en su teoría, distingue entre éste y su propia concepción de justicia. Su distinción es: 1) una doctrina moral constructivista requiere un procedimiento de construcción para identificar los primeros

principios de justicia, 2) se distingue de una doctrina moral kantiana por no tener un enfoque constructivista de la verdad. La propuesta de Rawls es presentar un constructivismo que se abstenga de presentar una concepción pública de justicia como parte de una doctrina comprensiva que se tiene como verdadera. La concepción de la justicia como imparcialidad sólo “pretende mantener la estructura global de su concepción moral separada de este trasfondo”³⁸ Rawls se refiere al trasfondo de la verdad.

En suma, la propuesta válida, según Rawls, es la de elaborar un procedimiento por el cual los principios de la justicia sean conformados por los seres humanos en la posición original, resultando de este modo, principios autónomos, que supongan la noción de personas libres e iguales y que resulten adecuados a la tradición democrática. Rawls intentará modificar el constructivismo kantiano, dando como resultado un constructivismo político.

2. Constructivismo político con base procedimentalista

A partir de 1980³⁹, Rawls considera que el objetivo de la filosofía política, cuando se presenta en la cultura pública de una sociedad democrática, consiste en:

[...] articular y hacer explícitas aquellas nociones y principios que se espera están incorporadas al sentido común, o incluso, producir y diseñar puntos de partida para el entendimiento común por medio de la expresión, en forma nueva, de las convicciones halladas en la tradición histórica conectándolas como una gama amplia de las convicciones meditadas de la gente: aquellas que resisten a las reflexiones críticas.⁴⁰

De esta manera Rawls propone un “nuevo constructivismo” que consiste en hacer explícitas una serie de nociones básicas de la justicia como imparcialidad que están inmersas en la cultura democrática. Aunque aún Rawls insiste en su referencia al constructivismo kantiano, ya que éste jugará un papel esencial como punto de partida:

Al dirigirse a *la cultura pública de una sociedad democrática*, el constructivismo kantiano espera *invocar una concepción de persona implícitamente afirmada en esta cultura*, o más bien *una concepción de persona que resultaría aceptable a los ciudadanos, una vez que se le presentara y explicara de forma apropiada*.⁴¹

³⁸ Ibid., pp. 565-566.

³⁹ John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVII, No. 9, Septiembre 1980. También en Samuel Freeman (ed), *Collected Papers*, pp. 303-358.

⁴⁰ CK., p. 518

⁴¹ Idem. (El énfasis es mío.)

Pero, presentará una “nueva concepción” de constructivismo, en el cual introducirá nuevos planteamientos. Por ejemplo, Rawls deja ver aquí que es pertinente enriquecer su concepción de persona. Otra de las características de este nuevo constructivismo es la noción central de la sociedad como sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales. La justicia como imparcialidad parte de esta idea que supone implícita en la cultura pública de una sociedad democrática. También la idea de contrato o posición original es vista bajo una nueva óptica, como vimos en el capítulo anterior.

Otro de los cambios sustanciales, se encuentra en la distinción de la idea de la justificación de una concepción de la justicia, marcándola por su carácter social práctico y no como un problema epistemológico o metafísico. La nueva reformulación de la concepción de justicia es una concepción política, como una alternativa del liberalismo político frente a doctrinas comprensivas. Por ello, el filósofo estadounidense llega a decir que un mejor título habría sido “Constructivismo kantiano en filosofía política”. Para 1985⁴² Rawls reafirmaría la tesis de una concepción política, distinguiéndola de las doctrinas comprensivas, en particular del intuicionismo y del perfeccionismo. Pero también desligándose del constructivismo kantiano. A estas ideas mencionadas se unió “The Idea an Overlapping Consensus”⁴³ entre otras, y Rawls las sistematizó para publicar su segundo libro, con ello su segunda teoría de justicia política.

En *Political Liberalism*⁴⁴, encontramos la conferencia titulada “Constructivismo político”, donde Rawls contrasta su “nuevo” constructivismo con otros constructivismos. Rawls diferencia el constructivismo moral de Kant por un lado, y del intuicionismo racional como forma del realismo moral, por el otro. Esta oposición lo presenta en tres pasos. Primero, representa el significado del constructivismo y proporciona una descripción general de su procedimiento de construcción; segundo, considera el modo en que los dos tipos de constructivismo son objetivos, y tercero, como parte del liberalismo político, el constructivismo político se limita a lo político. El constructivismo político proporciona al liberalismo político una concepción adecuada de la objetividad. Rawls describe el constructivismo político de la siguiente manera:

⁴² John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en Samuel, Freeman (ed), *Collected Papers*, pp-388-414.

⁴³ John Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus”, en Samuel, Freeman (ed), *Collected Paper*, pp. 421-448.

⁴⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993. (En adelante PL.)

El constructivismo político es una forma de ver la estructura y el contenido de una concepción política. Sostienen que una vez alcanzado el equilibrio reflexivo –si es que llega a alcanzarse-, los principios de la justicia política (el contenido) puede representarse como el resultado de *un determinado procedimiento de construcción (estructura)*. En ese procedimiento, según lo capta conceptualmente la posición original, *los agentes racionales, como representantes de los ciudadanos, y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios públicos de justicia que habrán de regular la estructura básica de la sociedad*. Conjeturamos que *ese procedimiento incorpora todas las exigencias relevantes de la razón práctica*, y muestra el modo en que los principios de justicia se siguen de los principios de la razón práctica *y de ciertas concepciones de la sociedad y de la persona, ellas mismas de la razón práctica.*⁴⁵

De la cita anterior podemos deducir claramente cómo Rawls le concede importancia a la razón práctica. Así, los principios de la justicia, concepciones de la persona y la sociedad se siguen de la idea de la razón práctica. Ahora, en el constructivismo político los principios de la justicia política (el contenido) pueden representarse como el resultado del procedimiento de construcción (estructura). El significado de una concepción política constructivista –dice Rawls- descansa en su vínculo con el hecho del pluralismo razonable y con la necesidad de una sociedad democrática tienen de garantizar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de sus valores políticos fundamentales. La razón por la cual tal concepción puede llegar a convertirse en el foco de un consenso traslapado, en el que convergen las doctrinas comprensivas, es que desarrolla los principios de la justicia a partir de las ideas públicas compartidas, acerca de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, y que las desarrolla usando los principios de la razón práctica común a esos ciudadanos; al respetar aquellos principios de la justicia, los ciudadanos se descubren así mismos como autónomos en el sentido político de la palabra, y por ello de un modo compatible con sus doctrinas comprensibles razonables.

En adelante, Rawls opone a su adversario el realismo moral en la forma ilustrada por el intuicionismo racional. Éste es ilustrado por Rawls mediante la tradición inglesa de autores como: Clarke, Price, Sidgwick y Ross, entre otros.

Caracteriza el intuicionismo racional por cuatro rasgos básicos que lo distinguen del constructivismo político: El primero, es según Rawls, que “los principios y juicios morales, si son correctos, son enunciados verdaderos acerca de un orden independiente de valores morales; además ese orden no depende de la actividad de ninguna mente

⁴⁵ PL., pp. 89-90. (El énfasis es mío.)

(humana) real, incluida la actividad de la razón, ni puede ser explicada por ella.”⁴⁶ El segundo de los rasgos establece: “los primeros principios morales primero son conocidos por la razón teórica. Ese rasgo viene sugerido por la idea de que el conocimiento moral se adquiere en parte, merced a una especie de percepción e intuición y se organiza a través de principios que parecen aceptables tras la debida reflexión.”⁴⁷ El tercer rasgo se caracteriza por: “una concepción rala de la persona, y no tiene necesidad de concepciones más complejas de persona y de la sociedad. La motivación moral se define en relación con deseos que tienen un origen especial, un conjunto intuitivo de los primeros principios.”⁴⁸ Por su parte el cuarto rasgo se caracteriza por: concebir “la verdad de un modo tradicional al entender como verdaderos los juicios morales que versan sobre el orden independiente de valores morales y se ajustan a él. En caso contrario son falsas.”⁴⁹

Los cuatro rasgos correspondientes al constructivismo político se formulan de la siguiente manera: El primero de ellos sostiene: “los principios de la justicia política (contenido) pueden presentarse como el resultado de un procedimiento de construcción (estructura). En ese procedimiento, agentes racionales que actúan como representantes de los ciudadanos, y que están sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios que han de regular la estructura básica de la sociedad.”⁵⁰ El segundo rasgo consiste en que el procedimiento de construcción se basa en la razón práctica y no en la razón teórica, pero no quiere decir que la razón no desempeñe un papel. Así Rawls distingue entre razón práctica y razón teórica: “La razón práctica se ocupa de la producción de objetos, de acuerdo con una concepción de esos objetos –por ejemplo la concepción de un régimen constitucional justo considerado como el objetivo del empeño político-”⁵¹ Mientras que la razón teórica, dice Rawls, “modela las creencias y el conocimiento de las personas razonables que participan en la construcción; y esas personas hacen uso de su capacidad general de razonamiento, inferencia y juicio a la hora de seleccionar los principios de justicia”.⁵² Por último, el cuarto consiste en: “El constructivismo político define una idea de lo razonable y la aplica a varios objetivos: concepciones y principios, juicios y razones, personas e instituciones [...] pero no usa

⁴⁶ Ibid., p. 91.

⁴⁷ Ibid., p. 92.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ PL., p. 93.

⁵¹ Idem.

⁵² Idem.

como el intuicionismo racional, ni niega el concepto de verdad [...] el constructivismo político prescinde, en su formulación de la concepción política, del concepto de la verdad [...] Me limito a sugerir ahora que la idea de lo razonable posibilita el consenso traslapado de las doctrinas razonables de un modo que le esta vedado el concepto de verdad.”⁵³

A continuación, Rawls ofrece un contraste entre el constructivismo político y el intuicionismo racional. Relaciona ambos puntos de vista, así como los cuatro rasgos de cada uno de la manera siguiente: en primer lugar, el intuicionismo racional es una doctrina comprensible y como tal hay que evitar enfrentamientos con el. Se trata de evitar enfrentamientos con cualquier doctrina comprensiva. El constructivismo político no contradice al intuicionismo racional porque tenga una verdad que lo respalde o que difiera de un orden de valores morales. Esto no le interesa a Rawls. Se trata, más bien, de reconocer las doctrinas comprensivas, en este caso el intuicionismo racional, que es una de ellas. El constructivismo político trata de lograr acuerdos (vía el consenso traslapado) con esa doctrina comprensiva y rescatar la idea del pluralismo razonable en una sociedad democrática. Esas doctrinas comprensivas tendrán la oportunidad de reflexionar (equilibrio reflexivo), acerca de sus acuerdos. Rawls da un ejemplo claro:

Pues dado el hecho del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden ponerse de acuerdo en torno de ninguna autoridad moral, ya sea un texto sagrado o una institución. Ni puede llegar a un acuerdo respecto al orden de los valores morales, o de los dictados de los que algunos consideran como la ley natural.⁵⁴

En virtud del desacuerdo, el constructivismo político permite a Rawls apelar a los principios de justicia como elementos comunes, acordados y aceptados por los ciudadanos. Esto es, invoca al valor político de una vida pública, conducida en términos que todos los ciudadanos razonables, en una sociedad democrática, puedan aceptar como equitativas. Eso lleva al ideal de ciudadanos democráticos que establecen sus diferencias fundamentales de acuerdo con la razón pública.

Así, “La concepción política de la justicia puede entonces servir como un foco de un consenso traslapado.”⁵⁵ Y por tanto, “[...] los ciudadanos deberían ser capaces de aceptar sus principios y concepciones junto con sus doctrinas comprensibles.”⁵⁶ Rawls precisa, con respecto al concepto de autonomía en su concepción política de la justicia.

⁵³ PL., p. 94.

⁵⁴ Ibid., p. 97.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Idem.

Ésta es, una doctrina política autónoma que representa o exhibe, los principios políticos de la justicia –los términos equitativos de cooperación como principios alcanzados mediante el uso de la razón práctica junto con las concepciones apropiadas de las personas como libres e iguales y de la sociedad como sistema equitativo de cooperación. La autonomía, según Rawls, concierne al modo en que la concepción presenta valores políticos cual valores ordenados. La concepción es autónoma, porque en el orden por ella presentado, los valores políticos de justicia y de la razón pública no se presentan como exigencia morales impuestas externamente. Rawls dice que al afirmar la doctrina política, los ciudadanos son autónomos políticamente hablando y concluye: “Una concepción política autónoma proporciona, pues, una base y una ordenación de los valores políticos para un régimen constitucional caracterizado por el pluralismo razonable”.⁵⁷ Es importante subrayar el énfasis que pone Rawls sobre la autonomía, porque ésta será una diferencia con el constructivismo moral de Kant, como enunciamos en páginas anteriores.

El filósofo de Maryland, destaca cuatro diferencias entre el constructivismo moral de Kant y el constructivismo político de la justicia como imparcialidad. Estas diferencias se resumen de la siguiente manera: 1) La primera diferencia consiste en que la doctrina de Kant es una concepción moral comprensiva en la que el ideal de autonomía desempeña un papel regulativo para toda la vida. El constructivismo político entiende la autonomía de los individuos, en tanto sean ciudadanos que aceptan una concepción política y proporcionan una base pública de justificación. 2) Hay un segundo significado de autonomía. Una concepción política es autónoma en cuanto ordena los valores políticos fundados en principios de la razón práctica. A diferencia, del intuicionismo racional, Kant se refiere a una autonomía constitutiva: “[...] La autonomía viene a decir que el orden de los valores morales y políticos deben alcanzarse, o estar él mismo constituido, por los principios y las concepciones de la razón práctica. El liberalismo político, advierte Rawls, rechaza la autonomía constitutiva de Kant. Pero sostiene que el liberalismo político acepta el punto de vista kantiano que hace surgir los principios de la razón práctica de la conciencia moral informada por la razón práctica. 3) La justicia como imparcialidad rechaza el idealismo trascendental y otras doctrinas metafísicas, como ideas organizadoras básicas, constitutivas del constructivismo político. 4) Por último, la justicia como imparcialidad

⁵⁷ PL., pp. 98-99.

se propone suministrar una base pública de justificación para las cuestiones de la justicia política, partiendo del hecho del pluralismo político y de ideas fundamentales compartidas, implícitas en la cultura pública. De tal manera que las doctrinas comprensibles se basan en una concepción razonable de la justicia.⁵⁸

Hasta aquí, hemos visto una visión filosófica-política, la cual es compatible con un pluralismo razonable y con la posibilidad de asegurar un consenso traslapado en una sociedad democrática en torno a sus valores políticos. Propuesta que hace frente al intuicionismo racional y el “constructivismo kantiano”. La teoría de la justicia como imparcialidad, es entendida políticamente, no como una concepción verdadera, ni metafísica o epistemológica sino como una concepción que puede convertirse en la base para un acuerdo político informado y conciente entre ciudadanos, considerados como personas libres e iguales.⁵⁹ Esta es una versión de la justicia como imparcialidad, como una concepción política.

3. Concepción de sociedad como un sistema imparcial de cooperación

Una de las características del constructivismo político es tener en cuenta una sociedad como un sistema imparcial de cooperación. Aquí, nos resta considerar en qué consiste ésta.

En opinión de Rawls, la idea de sociedad constituye un sistema imparcial de cooperación a lo largo del tiempo, desde una generación a otra, idea implícita en la cultura pública de una sociedad democrática. Esta idea es caracterizada bajo tres elementos:

- 1) La cooperación se orienta mediante reglas y procedimientos públicamente reconocidos, los cuales son aceptados por los cooperantes y concebidos por ellos como efectivamente reguladores de conducta.
- 2) Los términos equitativos o imparciales de la cooperación definen una idea de reciprocidad: todos quienes estén comprometidos con la cooperación y cumplan con ella según exigen las reglas y los procedimientos tienen que resultar beneficiados del modo convenientemente fijado por un adecuado punto de referencia comparativo. Así, una concepción política de la justicia caracteriza los términos equitativos de la cooperación. Puesto que el objetivo principal de la

⁵⁸ Cfr. PL., pp. 100-101.

⁵⁹ Cfr. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, p. 324. Véase también *Collected Papers*, p. 388.

justicia es la estructura básica de la sociedad, esos términos equitativos son expresados por principios que definen los derechos y deberes básicos en el seno de las instituciones sociales fundamentales y que regulan los reajustes de la justicia a lo largo del tiempo, de manera que los beneficios generados por el esfuerzo de cada cual sean equitativamente distribuidos y compartidos desde una generación hasta la siguiente.

La idea de reciprocidad en la justicia como imparcialidad es una relación entre ciudadanos expresada por principios de justicia que regulan un mundo social del que cada uno saca beneficio de acuerdo con los criterios proporcionados por un punto de referencia igualitario para ese mundo.

- 3) La idea de cooperación social requiere una noción de la ventaja racional o del bien para cada participante. Esta idea del bien define lo que cada uno de los miembros comprometidos con la cooperación –ya sea individuos, familias, asociaciones, o incluso pueblos enteros constituidos- trata de conseguir, viendo el esquema cooperativo desde su propio punto de vista.⁶⁰

Con los tres elementos anteriores Rawls describe la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación. En el constructivismo político, la idea básica de la sociedad es la de una sociedad cuyos miembros se comprometen, no meramente en actividades coordinadas por medio de órdenes emanadas de una autoridad central, sino en actividades guiadas por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que los cooperantes consideran como propiamente reguladores de su conducta. Estamos ante una idea de sociedad política, añadiendo que las actividades cooperativas bastan para todos los propósitos fundamentales de la vida y que sus miembros habitan cierto territorio bien definido a lo largo de generaciones.⁶¹ Así, Rawls subraya: “esa idea pertenece a la razón práctica e implica la idea de conducta correcta, apropiada o justa.”⁶²

En suma, las concepciones de sociedad y de persona, así como el papel público desempeñado por los principios de justicia, son ideas de la razón práctica. El constructivismo político procede a partir de la unión de la razón práctica con aquellas concepciones (sociedad y de persona). Se trata de un constructivismo político que no sólo procede de la razón práctica, sino que requiere de un procedimiento que modele la

⁶⁰ Véase, Los elementos de la cooperación social, PL, pp.16-17.

⁶¹ Ibid., p. 108.

⁶² Idem.

concepción de sociedad y de la persona. Las personas están representadas sólo como personas morales: la única característica relevante para establecer los términos de la cooperación es la posesión de la personalidad moral. Es entonces en la concepción de persona moral donde descansa la distinción entre lo razonable y lo racional que a su vez se articulan el concepto de autonomía. Para explicar la autonomía plena se recurre a los elementos básicos de la idea de cooperación social que son: 1) términos de cooperación equitativos (idea de reciprocidad en beneficios y cargas), que representan lo razonable; 2) concepción del beneficio que cada uno busca promover (lo racional: promover los propios fines).⁶³

Para Rawls, el modo como lo razonable encuadra a lo racional en la posición original representa un rasgo de unidad de la razón práctica. En otras palabras concluye Rawls: “No sólo asumen una forma que la razón práctica exige para su aplicación, sino que suministran el contexto en el que se plantean las cuestiones y los problemas prácticos.”⁶⁴

4. Objetividad del constructivismo político de John Rawls

En la última parte de la conferencia “Constructivismo político”, Rawls contrapone la objetividad del constructivismo político a la objetividad tanto del constructivismo kantiano como la del intuicionismo racional. Sostiene que una concepción moral y política es objetiva si consigue armar un marco de pensamiento y de juicio capaz de satisfacer cinco condiciones esenciales. Estas condiciones van acompañadas por sus respectivos corolarios, y así como una sexta condición o corolario que se deduce de las cinco primeras condiciones. Éstas son: 1) La primera condición esencial debe establecer un sistema de pensamiento suficiente aplicable a un concepto de juicio y que llegue a conclusiones basadas en razones y pruebas después de una discusión y una reflexión conveniente. 2) La segunda conclusión es corolario de la primera. Especificar un concepto de un juicio correcto desde un punto de vista y de sus normas. 3) Especifica un orden de razones como dadas por los principios y criterios y asigna esas razones a los agentes (individuales o colectivos) como razones que se han de ponderar y por las

⁶³ Cfr. Lía Berisso, “Rawls y el siglo XXI”, en *Tributos*, pp. 1-6.

⁶⁴ PL., p. 110.

que se han de orientar en determinadas circunstancias. 4) La cuarta condición es también un corolario que distingue entre el punto de vista objetivo y el punto de vista de cualquier agente particular o de cualquier grupo particular de agentes en cualquier momento, y 5) La quinta condición de la objetividad tienen en cuenta un acuerdo entre los agentes razonables. Las personas razonables son capaces de aprender y dominar los conceptos y principios de la razón práctica, así como los principios de lo justo y de la justicia que resulten del procedimiento de la construcción. Esto es, “esto no implica que no conozcamos este procedimiento; sino se usen los principios que surgen del procedimiento de construcción.”⁶⁵ Una sexta condición que se deriva de las cinco anteriores como corolario, exige que seamos capaces de dar cuenta de los desacuerdos.⁶⁶

Las cinco condiciones y su corolario marcan la pauta para los agentes razonables distinguan entre razonamiento y juicio, y lo que es verdadero y razonable según la concepción de que se trate; de tal manera que debido a una reflexión se produzca un acuerdo entre las concepciones comprensivas en el marco del pluralismo en una democracia constitucional. El constructivismo kantiano y el intuicionismo racional son ejemplo de esas concepciones comprensivas conformando un pluralismo que son capaces de estar de acuerdo acerca de la objetividad del contenido de ciertos principios de justicia con el constructivismo político, aun cuando lo hagan por diferentes razones; a la inversa el constructivismo político no las rechaza sino que da cuenta de los desacuerdos para que en un momento dado esas concepciones comprensivas alcancen un consenso traslapado.⁶⁷ Rawls, a manera de ejemplo de cómo se llega a los acuerdos acerca de la objetividad con el intuicionismo racional con sus diferencias implícitas, sostiene:

La diferencia está en que el intuicionismo racional añadiría que un juicio razonable es una verdad, o una probable verdad (según las fuerzas de las razones), acerca de un orden de valores independiente. *El constructivismo político ni afirma ni niega eso. Para sus propósitos [...] basta el concepto de lo razonable.*⁶⁸

Más adelante, Rawls agrega cuatro elementos esenciales de la objetividad del constructivismo político. El primer elemento esencial sostiene que una concepción de la objetividad tiene que establecer un marco público suficiente para que el concepto de juicio pueda aplicarse y llegue a conclusiones fundadas en razones y evidencias

⁶⁵ Véase nota 17, PL., p. 112.

⁶⁶ Estas condiciones esenciales elementos esenciales se encuentran en PL., pp. 110-112.

⁶⁷ Cfr. Jesús Rodríguez Zepeda, op. cit., p. 157.

⁶⁸ PL. p. 113

comúnmente reconocidas. El segundo elemento esencial añade que, en el caso del constructivismo resulta definitorio el que nos proponemos hacen un juicio razonable, esto es, un juicio apoyado en la preponderancia de razones resultantes de un procedimiento adecuado. El tercer elemento esencial exige que el orden de razones proporcionadas por sus principios sea asignado a los agentes como razones ponderadas, distintas de las razones dictadas por su propio punto de vista. Sin esta distinción –dice Rawls- la posibilidad de una base compartida de justificación pública desaparecerían. El cuarto elemento, el cual es corolario del anterior y lo refuerza, de la siguiente manera: “subrayar el punto de vista de cualquier persona particular. En general, *el pensamiento y el juicio son imprescindibles para que nuestro punto de vista se acople al punto de vista objetivo. También eso es necesario para que haya una base pública compartida de justificación.*”⁶⁹

Con la descripción de los rasgos básicos del constructivismo, una nueva noción de autonomía, los elementos esenciales del pensamiento y juicio que distinguen un punto de vista objetivo (un juicio reflexionado) del que no lo es, se dan las bases de una justificación pública compartida. Así, los ciudadanos tienen la capacidad de discutir y elegir entre una serie de doctrinas comprensivas o pluralismo razonable dentro del marco que ellos han acordado y aceptado. Hay otro cambio sustancial entre *Una Teoría de la justicia* y *El liberalismo político* acerca de la concepción del contrato. En la primera no se supone que haya debate y argumentación políticos después de alcanzado el acuerdo de los principios de justicia, mientras que en el segundo, los ciudadanos se someten a un debate político entre la pluralidad de doctrinas razonables, cuyo resultado habrá de determinar su aceptación compartida.⁷⁰

La nueva visión del constructivismo político declara la intención de reducirse al ámbito político de lo estrictamente político-público; no se trata de proponer una visión universalista en sentido ético, sino sólo las bases mínimas de un acuerdo de convivencia política entre personas provistas de distintas y opuestas concepciones morales, religiosas y filosóficas. Estos principios mínimos de convivencia política son el producto de un procedimiento de construcción entre sujetos razonables y racionales, libres e iguales dentro del marco del pluralismo en una sociedad democrática constitucional. Los principios así acordados no están revestidos de una objetividad dada por su carácter de verdadero, sino por su objetividad, provista por la razonabilidad y

⁶⁹ Ibid., p. 115. El énfasis es mío.

⁷⁰ Cfr. Jesús Rodríguez Zepeda, op. cit. P.163.

aceptabilidad en el marco del acuerdo público.⁷¹ Esto no difiere, como diría Brian Barry: “en ningún aspecto esencial de lo que Rawls afirma ahora que “debería haber dicho”: “que la concepción de la justicia como equidad, para caracterizar las deliberaciones de las partes en cuanto representantes de personas libres e iguales, utiliza una explicación de la elección racional sujeta a condiciones razonables; y todo ello dentro de una concepción política de la justicia, que es, por supuesto, una concepción moral”.⁷² Por supuesto, la concepción política de Rawls es una concepción moral porque yace en la idea de persona moral donde descansa la distinción entre lo razonable y lo racional.

Así, el constructivismo político está limitado a los valores políticos que caracterizan al dominio de lo político. Los valores políticos, para Rawls, de una democracia constitucional son, concebidos como distintos en el sentido de que pueden ser elaborados a partir de la idea fundamental de sociedad como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales en tanto que son razonables y racionales. El criterio de corrección del constructivismo político es la razonabilidad. Dicho en otras palabras, el constructivismo político no critica puntos de vista metafísicos de cuestiones morales verdaderas, usa pensamientos de razonabilidad como criterios de corrección que tienen relación con lo razonable y lo racional.

A lo largo de este capítulo hemos destacado el cambio del constructivismo rawlsiano: en su inicio pretende ser una idea general moral, partiendo de una idea de contrato (posición original) en donde los participantes establecen y se ponen de acuerdo en los principios de justicia basándose en la autonomía de la persona. Rawls haría las aclaraciones pertinentes acerca del término autonomía. Por otro lado, considero que en la *Teoría de la Justicia*, Rawls abandona los fundamentos trascendentales kantianos reelaborándolos en su propuesta de la justicia como imparcialidad. Dicha obra se guía con una interpretación kantiana que retoma la filosofía ético-política de Kant situándola en la mesa de las discusiones filosóficas. Sin embargo, presenta una alternativa: un constructivismo procedimental desprendiéndose de algunos supuestos puramente kantianos. Así su nueva visión del constructivismo se reduce al ámbito de lo político con un tono ético. Se trata de dar los elementos mínimos de un acuerdo de convivencia política entre personas con concepciones distintas. Los principios mínimos de tal

⁷¹ El consenso traslapado y la razón pública los abordaremos en el siguiente capítulo de este trabajo.

⁷² Brian Barry, *La Justicia como imparcialidad*, Trad. José Pedro Tosaus Abadía, Barcelona, Paidós, 1997, p. 88.

convivencia son el producto de un procedimiento de construcción entre sujetos racionales y razonables, dentro del marco de una sociedad democrática plural. Rawls en *El liberalismo político* fija el trasfondo filosófico general del liberalismo político en la razón práctica, especialmente el “constructivismo político”. Por tanto, la tarea de la filosofía política es su papel práctico.

Considero que Rawls reformula la noción de razón práctica kantiana. Para Kant la razón práctica no es calculadora, ni deliberativa, sino aquella que es capaz de descubrir un momento incondicionado. Sólo si descubrimos algo “en sí” bueno, “en sí digno”, podemos considerarlo como una buena razón moral. Para Kant la persona significa autonomía: capacidad legisladora. Sólo son válidas las leyes que nos damos a nosotros mismos como seres autolegisladores. El único bien para la ética formal es la propia voluntad en tanto que se sujeta a la ley moral o el imperativo categórico.

Los postulados de la razón práctica son exigencias (condiciones de posibilidad: la libertad) del fin de la vida moral. Si bien la moral no consiste en fines (la voluntad no ha de esperar ningún fin), cabe plantearse y Kant lo hace, el fin de la vida moral es que no ha de entenderse como lo buscado en la conducta moral sino como acorde a ella, el objeto que se debería de una conducta absolutamente perfecta; tal sería el Sumo Bien, la virtud más la felicidad. Las condiciones de posibilidad de este objeto serán los postulados de la razón pura práctica. La razón pura práctica (voluntad racional), como facultad de producir acciones o conductas, se determina a base de principios prácticos. Un principio práctico encierra, por tanto, una determinación de la libertad: hacer tal cosa. Los principios prácticos pueden ser: máximas, imperativos hipotéticos, imperativos categóricos o ley moral (obligación incondicional). Además, el formalismo kantiano está dado por una ética universal y necesaria: no prescribe ningún bien, ni ningún medio para alcanzarlo. El único bien para la ética formal kantiana es la propia voluntad en tanto se sujeta a la ley moral o imperativo categórico.

Para Rawls, en cambio, la razón práctica se basa en principios de lo razonable y lo racional, y tiene que ver con una idea de persona y sociedad. Los principios de justicia tendrían que ser construidos, no serían *a priori*, y tendríamos partir de ideas intuitivas que están inmersas en la cultura democrática. Los principios de la justicia presuponen un acuerdo libre y razonado de las personas: los principios de la razón práctica presuponen un acuerdo libre y razonado de las personas: los principios de la razón práctica (lo razonable y lo racional) no se aplican a ellos mismos, Se utilizan para

formar intenciones y acciones, planes y decisiones, en una relación entre personas.⁷³
¿Cómo deben ser las personas para ejercer la razón práctica?, en el siguiente capítulo trataremos de responder a este cuestionamiento.

⁷³ Retomaremos esta idea en las conclusiones de este trabajo.

Capítulo III

LA CONCEPCIÓN MORAL DEL SUJETO Y SU INTERPRETACION POLÍTICA: UN IDEAL DE CIUDADANÍA.

1. La concepción política del sujeto de Rawls: un ideal de ciudadanía

En este apartado destacaremos en qué consiste la concepción de los sujetos políticos y cómo esta concepción supone un ideal de ciudadanía en *El liberalismo político* de John Rawls.

En la “replica a Habermas”, encontramos una afirmación que refleja la concepción de persona centrado en lo político, y manifiesta su aspecto moral. Partamos de la siguiente afirmación: “la concepción filosófica de la persona es sustituida en el liberalismo político por la concepción política de los ciudadanos libres e iguales.”¹ No se trata de un sujeto filosófico metafísico, sino que se trata de una concepción política de la persona y señala la vía por la cual la concepción se concibe como política. En adelante me referiré a la primera visión de la concepción de persona. Tal visión se caracteriza por tres aspectos para acentuar el carácter político de la concepción de persona como libre.

1. En un primer aspecto, los ciudadanos se piensan, a sí mismos como libres en la política pública de un régimen democrático: los miembros se conciben a sí mismos como sujetos libres, unos de otros, y con la facultad moral para tener una noción de bien. Cada uno de los ciudadanos pretende abrazar cualquier concepción del bien y también salir de ella sin ningún problema. Rawls explica lo anterior dicho recurriendo a dos sentidos de identidad.

Primer sentido de identidad: pública o institucional. Los ciudadanos dada su facultad moral pueden formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, su identidad pública como persona libre, no se ve afectada por los cambios que temporalmente se suceden en su determinación de esa concepción.² En efecto, cuando los ciudadanos cambian de una religión a otra no se ven afectados en tanto sean personas políticas o más bien, como ciudadanos. “No se produce pérdida alguna de lo

¹ John Rawls/Jürgen Habermas., “Reconciliation through the Public of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, en *The Journal of Philosophy*, vol. XXCII, No. 3, March, 1995, p. 138.

² PL., p. 30.

que podríamos llamar su identidad pública o institucional, o su identidad como derecho básico”.³

Es indispensable para Rawls asumir una concepción igualitaria de la ciudadanía, ya que ésta va de la mano con una sociedad democrática de ciudadanos libres. Por ejemplo, si un ciudadano cambia de religión, conserva los mismos derechos y obligaciones básicas en una democracia constitucional.

Segundo sentido de identidad: identidad moral o no institucional. Este tipo de identidad se define en relación con objetivos y compromisos más profundos de los ciudadanos. Los ciudadanos tienen objetivos y compromisos de tipo político y no político. Ellos ajustan y reconcilian los dos aspectos de su identidad moral. Estos sujetos llegan a entender sus objetivos y vínculos últimos de un modo distinto al de una concepción política. Estos dos tipos de compromisos –políticos y no políticos- definen la identidad moral y dejan su impronta en el modo de vida de una persona, en lo que uno entiende que está haciendo y tratando de conseguir en el mundo social.⁴

Las concepciones del bien, según Rawls pueden cambiar y algunas veces lo hacen paulatinamente o de manera abrupta, pero no por ello dejamos de ser ciudadanos. La identidad moral y religiosa puede ser cambiante, como ilustra el ejemplo de Rawls: “camino de Damasco, Saúl de Tarso se convierte en el Apóstol Pablo.”⁵ Esta conversión no implica un cambio de identidad pública o institucional, ni en la identidad personal, y agrega: “Además, en una sociedad bien ordenada, apoyada en un consenso traslapado, los valores y los compromisos políticos (generales) de los ciudadanos, que forman parte de su identidad moral o no institucional, son aproximadamente los mismos.”⁶ O sea la identidad moral esta determinada por los compromisos y objetivos de los ciudadanos.

La idea de identidad, no pretende postular la autonomía kantiana de la razón sino subrayar la autonomía de los sujetos, quienes pueden decidir, revisar y postular su propia concepción de bien, sin perder su calidad de ciudadanos: personas libres e iguales que conllevan las dos capacidades morales. Los ciudadanos tratan de organizar su conducta racionalmente en situaciones concretas.

2. Un segundo aspecto del carácter político de la persona es el entendimiento de sí mismo como fuentes “autoautentificadorias (self-authenticating) de exigencias válidas”; los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres. Es decir, se ven a sí mismos con

³ Idem.

⁴ Cfr. PL., p. 31.

⁵ Idem.

⁶ PL., pp. 31-32.

derechos de presentar sus exigencias a las instituciones con ánimo de promover sus concepciones del bien (siempre que esas concepciones entren en el espectro permitido por la concepción política de la persona). Según Rawls, los ciudadanos creen fundadas sus exigencias en deberes y obligaciones derivados de su concepción del bien y de la doctrina moral que sostienen en su propia vida y cuentan como fuentes de autoautenticación de exigencias válidas. Que una concepción política de justicia para una democracia constitucional proceda así, es razonable. Las concepciones del bien y las doctrinas morales son apoyadas por los ciudadanos cuando son compatibles con la concepción pública; esos deberes y obligaciones serán autoautentificatorios desde un punto de vista político.⁷

La concepción de los ciudadanos tiene la ventaja de ser libres y no esclavos, en virtud de sus facultades morales y de tener una visión del bien, ligada a una concepción, particular, política de justicia. Este sentido político de persona tiene que ver con la consideración de la libertad de las personas. En la práctica los ciudadanos son libres, por ejemplo, para abandonar una asociación religiosa o una doctrina filosófica con las que puede haber estado fuertemente identificado, sin que ello esté fuera de lo político. La idea de ciudadanía en una sociedad democrática es distinta en este aspecto a la idea de la ciudadanía que pueda tener una sociedad en la que los derechos civiles básicos dependan de la afiliación religiosa, o de clase social, o de la raza, o del sexo o de cualquier otra característica semejante. Ahora bien, los ciudadanos, presentan exigencias a las instituciones sociales con el fin de promover sus concepciones del bien, considerándolas legitimadas o autenticadas por tener su origen en personas. Tales exigencias son consideradas por los ciudadanos como valiosas por sí mismas, sin que tengan necesidad de ser justificadas o legitimadas por referencia a deberes u obligaciones sociales previamente contraídos, ni a fines políticos o sociales previamente reconocidos. Así que los ciudadanos se reconocen a sí mismo como personas libres, dependiendo de la forma de vida política públicamente reconocida y de su cultura política pública.

3. El tercer aspecto político de la persona entiende que los ciudadanos libres son concebidos como capaces de responsabilizarse con sus objetivos, pero no son objetivos que tengan que ver con sus deseos o preferencias personales, aunque sean racionales. Los ciudadanos son personas comprometidas con la tarea de la cooperación social. A lo

⁷ Ibid., p. 33.

largo de su entero ciclo vital, pueden tomar responsabilidades con respecto a sus objetivos. Esta idea de responsabilidad está implícita en la cultura política pública y se adapta con la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación.⁸

Una segunda visión de la concepción de la persona está dada en el papel asignado en un constructivismo político. La unión entre la razón práctica, las concepciones de persona y sociedad, y el papel público de los dos principios de justicia son esenciales para la conformación del constructivismo político, como vimos en el capítulo anterior. Ésta segunda versión de la concepción política de la persona se relaciona con la concepción de sociedad, concepción que tienen la exigencia de un procedimiento capaz de captar las concepciones de sociedad y de la persona. Más, ¿qué concepciones resultan adecuadas y de dónde proceden? La respuesta de Rawls a su propio cuestionamiento es la siguiente: “[...] los principios de la razón práctica se expresan en el pensamiento y en el juicio de personas razonables y racionales, aplicables a su práctica social y política.”⁹ Esos principios no se emplean por sí mismos; nosotros los utilizamos al formar nuestras intenciones y acciones, nuestros planes y decisiones, y al relacionarnos con otras personas. Las concepciones de la sociedad y de la persona se denominan “concepciones de la razón práctica”, y afirma:

[...] ellas caracterizan a los agentes que razonan, y determinan el contexto de los problemas y de las cuestiones a los que se aplican los principios de la razón práctica. Así pues, la razón práctica tienen dos aspectos: los principios de la razón práctica y del juicio, de un lado, y las personas – naturales o en asociación-, cuya conducta es informada por esos principios del otro. *Sin concepciones de la sociedad y de la persona, los principios de la razón práctica carecerían de sentido, de uso, o de aplicación.*¹⁰

¿Cómo deben ser las personas para poder comprometerse con la razón práctica?, se pregunta Rawls. La respuesta es: las personas han de estar en posesión de las dos facultades morales, así como albergar una concepción de bien. Que sean razonables y racionales, significa que puedan entender, aplicar y actuar a partir de los dos tipos de principios prácticos. Esto implica, que tienen una capacidad para adquirir un sentido de la justicia y para albergar una concepción de bien. Cabe señalar que la idea básica de sociedad es la de una sociedad cuyos miembros ejercen sus actividades guiadas por reglas y procedimientos públicamente reconocidos, aceptados y considerados, por ellos

⁸ Ibid., p. 34.

⁹ PL. p. 107.

¹⁰ PL., pp. 107-108. (El énfasis es mío).

mismos, reguladores de su conducta. Por consiguiente, el autor sostiene: “Conseguimos una idea de sociedad política, añadiendo que las actividades cooperativas bastan para todos los propósitos fundamentales de la vida y que sus miembros habitan cierto territorio bien definido a lo largo de generaciones.”¹¹ Estamos ante una justicia, como imparcialidad, constituida por los principios de la razón práctica junto con concepciones políticas de la sociedad y de la persona. Una idea básica de sociedad ya no está delineada por una concepción de lo correcto o lo bueno, exclusivamente como acontecía en *Una teoría de la justicia*. Ahora, los miembros de una sociedad democrática constitucional son ciudadanos concebidos como libres e iguales, sin olvidar sus dos facultades morales. Esa es la base de la igualdad. El agente moral es aquí el ciudadano libre e igual como miembro de la sociedad, no el agente moral en general.

La tercera visión del concepto de persona es importante porque vienen a subsanar una “laguna” en la noción de libertad. En *Una teoría de la justicia* Rawls ha señalado que las partes aceptan, en la posición original, el primer principio de justicia y coinciden en conferir superioridad a las libertades básicas, de acuerdo con el primer principio sobre el segundo. Para cubrir esa laguna, Rawls introducirá una determinada concepción de persona, acompañándola de una concepción de la cooperación social. Se trata de cimentar una concepción de la justicia política y social que esté arraigada en un estado democrático moderno. Ahora bien, Rawls introduce el concepto de cooperación social vinculándolo con la concepción de persona. La cooperación social no es sólo la de la actividad social coordinada, eficientemente organizada y orientada por reglas públicas reconocidas con objeto de lograr algún fin global. La cooperación social acontece siempre para el mutuo beneficio; extraña dos elementos. El primer elemento de la cooperación es “lo razonable”, una noción compartida de los términos equitativos de cooperación, los cuales articulan una idea de reciprocidad y de mutualidad. Es decir los cooperantes deben beneficiarse, o compartir las cargas, de algún modo que resulte apropiado con un punto de comparación aceptable. El segundo elemento corresponde a “lo racional”: contienen la ventaja racional de cada participante. En otras palabras, es lo que cada individuo trata de conseguir acerca de su propia ventaja racional. Esos dos elementos concordarán en la unidad de la cooperación social donde las personas coinciden en su noción de términos equitativos o compartidos.

¹¹ Ibid., p. 108.

Las características de la cooperación social son tres: la primera, la cooperación social está guiada por reglas públicamente reconocidas y por procedimientos que son aceptados por los que cooperan como adecuados para regular su conducta. La segunda, se refiere a los justos términos de cooperación: aquellos que cada participante puede aceptar razonablemente, siempre que los demás los acepten de la misma manera. Tales términos especifican la idea de la reciprocidad y mutualidad: todos aquellos que hacen su parte como lo requieren las reglas reconocidas públicamente, han de obtener los beneficios tal como lo especifica un estándar público y acordado. La tercera idea de cooperación incluye también la idea de beneficio racional de cada participante, o idea del propio bien. La idea de beneficio racional especifica qué es lo que tratan de fomentar los que están embarcados en la cooperación (ya sean individuos, o familias, o asociaciones, o incluso gobiernos) desde el punto de vista de su propio bien. Para Rawls, estas características de la idea de la cooperación social se resumen entre la distinción entre lo razonable (los justos términos de cooperación) y lo racional (el beneficio particular de cada cooperante).

Podríamos considerar, hasta aquí, una primera parte de la constitución de una concepción política del sujeto, los ciudadanos son razonables y racionales en cuanto cumplen las dos facultades morales. Dicha concepción está interpretada a la luz de una concepción comprensiva (razonable). Al poseer los ciudadanos esas facultades en un grado mínimo esencial, los ciudadanos son iguales. Este es el sentido liberal de cooperación como, comparativamente, mínimo. Es decir, las personas son consideradas iguales en el sentido de que se estima que todas ellas tienen, al menos cierto grado mínimo las capacidades morales necesarias para formar parte de la cooperación social para toda la vida y para tomar parte en la sociedad como ciudadanos.

Considero pertinente retomar la idea de la congruencia entre lo racional y lo razonable para determinar cómo se involucra con la razón práctica.

2. Lo razonable y la posibilidad de alcanzar acuerdos: concepción de la razón práctica

Uno de los conceptos centrales de *El liberalismo político* es el de “razonable”, siendo “el adjetivo por antonomasia en el discurso del liberalismo político.”¹² En mi opinión no es sólo un adjetivo por excelencia de la segunda gran obra de Rawls sino que es el concepto complementario de su teoría de la justicia, determinándola como política.

¹²Jesús Rodríguez Zepeda, op. cit., p. 93

El concepto de lo razonable tiene una variedad de usos a lo largo de la argumentación rawlsiana en esta concepción del liberalismo político. Por ejemplo, Leif Wenar registra treinta y dos aplicaciones de este concepto en el liberalismo político¹³. Y su mera proliferación nos avisa de su relevancia.¹⁴ La distinción entre lo razonable y lo racional, y el énfasis del primero ha limitado el campo de lo racional, observa Chantal Mouffe: “Al subordinar lo racional a lo razonable, ha limitado drásticamente el campo de ejercicio del enfoque de la elección racional.”¹⁵ Pero más que limitar lo racional, lo complementa con lo razonable refiriéndose a una concepción en términos de cooperación social. Esta autora dice: “la posición original ya no expresa un punto de vista neutral, sino que refleja los ideales implícitos en la cultura pública de una sociedad democrática...”¹⁶

La concepción de la racionalidad y lo racional son centrales para una teoría de la justicia rawlsiana y para el enfoque de la elección racional. Sin embargo, lo racional jugará un papel complementario con lo razonable en *El liberalismo político*. Por ello, lo razonable ocupará un papel central en este trabajo de Rawls. En primer lugar, la importancia del concepto de lo razonable radica en que es un elemento esencial para la construcción de una concepción política, y en segundo lugar, en base a la concepción política del liberalismo político, Rawls pretenderá construir *El Derecho de gentes*.¹⁷ Esto representa un serio problema como ha propuesto Allen Buchanan. Pretender en base a una concepción de justicia política, tal como pretende Rawls en *El liberalismo político*, fincar un Derecho de gentes es insostenible.¹⁸ Allen Buchanan dice que en *El liberalismo político* Rawls aplica a las personas la característica de la razonabilidad. En efecto Rawls especifica dos aspectos de lo razonable como virtudes de las personas. Las personas son razonables en cuanto cumplen dos aspectos básicos : a) cuando ellas proponen principios y los criterios como términos imparciales de cooperación y que las personas acepten esos principios y criterios siempre y cuando los demás hagan lo mismo, y b) cuando las personas tengan la voluntad de reconocer las cargas del juicio. Así estas son las características de las personas razonables. Una vez caracterizado a las

¹³ Cfr. Leif Wenar, “Political Liberalism: An Internal Critique”, *Ethics*, 106, October 1995, p. 34. Véase Jesús Rodríguez Zepeda, op. cit. p. 93.

¹⁴ Jesús Rodríguez Zepeda, op. cit., p. 93

¹⁵ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Trad. Víctor Bianco, Paidós, Barcelona 1999, p. 74.

¹⁶ Idem.

¹⁷ John Rawls, *The Law of Peoples*, con “The Idea of Public Reason Revisited”, Cambridge, Harvard University press, 1999.

¹⁸ Cfr. Allen Buchanan, “Justice, Legitimacy, and Human Rights”, en Victoria Davion y Clark Wolf (eds.), *The Idea of Political Liberalism*, Rowman & Littlefield Publisherd Inc. USA, 2000, pp. 73-89.

personas como razonables Rawls las conectará con una sociedad organizada con principios razonables (reciprocidad y mutualidad). Pero Rawls intentará en *The Law of Peoples* que la noción de la razonabilidad sea aplicada a las concepciones comprensivas del bien, como las sociedades jerárquicas. Pero recordemos que en *El liberalismo político*, dice Allen Buchanan: “parece restringir la característica de la razonabilidad a personas razonables en una *sociedad liberal*...”¹⁹ La dificultad para Buchanan es que la noción de razonabilidad sólo es aplicable a las sociedades liberales, y por tanto la noción no puede ser usada en *The Law of Peoples* porque su criterio de razonabilidad es particular y distintivo de la cultura política de una sociedad liberal. Con estas ideas regresaremos, sin embargo para tener claridad acerca de lo razonable y la razonabilidad en una sociedad democrática nosotros dedicaremos el siguiente apartado a la congruencia entre lo razonable y lo racional.

Rawls parte de la pregunta central del *El liberalismo político*: ¿cómo puede persistir a lo largo del tiempo una sociedad estable de ciudadanos libres e iguales que están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?

La idea de lo razonable y lo racional y una doctrina comprensiva razonable, tan importantes para un consenso traslapado, desempeña un papel central en esa respuesta. El autor anota: “[...] la idea de lo razonable, especialmente, tanto si se aplica a personas como a instituciones o doctrinas, fácilmente deriva hacia la vaguedad y la oscuridad”.²⁰ Pero Rawls pretende evitar esa vaguedad y oscuridad de la idea de lo razonable, para ello se centra en dos aspectos básicos de lo razonable como virtud de personas comprometidas en la cooperación social entre iguales. Los dos aspectos son: 1) el primer aspecto es que las personas se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación. Esperando que los demás hagan lo mismo y 2) el segundo sostiene que las personas reconocen las cargas del juicio y aceptan sus consecuencias a la hora de usar la razón pública en la tarea de orientar el legítimo ejercicio del poder político en un régimen constitucional. A partir de esos aspectos desarrolla el contenido de lo razonable. Desarrollo que le servirá como base para la tolerancia en una sociedad marcada por el pluralismo razonable.

Para los propósitos de una concepción de la justicia Rawls da a lo razonable un sentido restringido y lo vincula, primero, a la disposición a proponer y a respetar los

¹⁹ Ibid., p.75. (El énfasis es del autor).

²⁰ PL, p. 78.

términos equitativos de la cooperación, y segundo, a la disposición a reconocer las cargas del juicio, aceptando sus consecuencias.²¹

Rawls evita una definición de lo razonable y propone hacer una diferenciación entre lo razonable y lo racional. Y más precisamente él sostiene: “Más que definir directamente lo razonable, determinaré dos de sus aspectos *como virtudes de las personas*.”²² Las dos virtudes de las personas son : 1) las personas se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación y 2) las personas aceptan esos principios y criterios siempre y cuando los demás hagan lo mismo.

Las virtudes de los sujetos políticos son en primera instancia la cooperación social. Se pretende hacer coincidir los dos elementos de lo razonable y lo racional en la unidad de la cooperación social donde las personas estén de acuerdo en su noción de términos equitativos o compartidos. Rawls escribe:

Lo razonable es un elemento de la idea de sociedad como sistema de cooperación equitativa, y los términos equitativos de ésta sean razonables para todos es parte de su noción de reciprocidad. Como dije, la idea de reciprocidad se sitúa entre la idea de la parcialidad, que es altruista (en tanto que movida por el bien general) y la idea de ventaja mutua, entendida como la promoción de la ventaja de todos con respecto de su situación presente, o de la situación esperable si las cosas siguen igual²³

Las personas razonables no están movidas por el bien general como tal, sino por el deseo mismo de un mundo social en el que ellas, como libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todo el mundo pueda aceptar. Esas personas insisten en que la reciprocidad debería imperar en ese mundo social, de manera que cada uno resultase beneficiado junto con los demás.

Rawls ha señalado qué se entiende por personas razonables y racionales como identidad en términos equitativos de cooperación. Ahora, puntualiza en qué consisten los “agentes razonables”. Y afirma:

Los agentes razonables y racionales, son normalmente las unidades de responsabilidad en la vida política y social, y a ellos cabe imputar violaciones de los principios y criterios razonables. Sin embargo, lo racional es una idea de lo razonable, y se aplica a un agente en singular y unificado (ya a un individuo, ya un colectivo), con sus características facultades de juicio y de deliberación a la hora de perseguir los objetivos e intereses que le son propios.²⁴

²¹ Véase nota 1, PL, p. 49

²² Ibid., p. 79.

²³ Ibid., pp. 49-50.

²⁴ Ibid., p. 50.

Rawls aclara, lo racional se refiere al modo en que esos objetivos e intereses se adoptan y se afirman, así como al modo en que se les confiere prioridad. También se aplica a la elección de medios, por ejemplo: elegir los medios más efectivos para conseguir los fines o seleccionar alternativas. El filósofo apunta que los agentes racionales “pueden albergar todo tipo de afectos hacia personas y compromisos comunidades y lugares, incluidos al amor a la patria y a la naturaleza; y pueden seleccionar sus fines de varios modos.”²⁵ Pero lo que les hace falta a esos agentes racionales es la sensibilidad moral que subyace al deseo de comprometerse con una cooperación equitativa. Para Rawls es crucial la sensibilidad moral porque incluye la parte que conecta con la idea de cooperación social.

En *Una teoría de la justicia*, Rawls, ha acentuado la congruencia entre lo correcto y lo bueno mientras en *El liberalismo político* pretende sostener una congruencia entre lo razonable y lo racional.²⁶ Él señala que lo razonable y lo racional son ideas distintas e independientes, en el sentido de que no se piensa en derivar lo razonable de lo racional, pero que son complementarias. Dice Rawls en el marco de la idea de la cooperación equitativa: “Ambas son elementos de aquella idea fundamental (se refiere a la idea de cooperación equitativa), y conectan con las facultades morales que le son propias, es decir, con la capacidad para un sentido de justicia y con la capacidad para la concepción del bien.”²⁷ En esta afirmación, la cual subrayamos, Rawls deja ver que no se ha separado de su primer gran teoría de la justicia. Rawls hereda esas dos capacidades a su concepción de sujeto político. Nos parece que Rawls no se ha desprendido de un sujeto moral como lo ha puntualizado en la tercera parte de *Una Teoría de la Justicia*. En *El Liberalismo político*, en contraste, lo razonable y lo racional mantienen vínculos estrechos e inclusive no pueden funcionar separadamente. Rawls sostiene que los agentes meramente razonables carecen de fines propios y cuya promoción servirá a la cooperación social; los agentes racionales carecen de sentido de justicia y no conseguirían reconocer la validez independiente de las exigencias ajenas. Desde el punto de vista de la teoría de la justicia los agentes son razonables y racionales porque incluyen las dos facultades morales: la de capacidad de la justicia y su concepción del bien. Pero, Rawls anota una última diferencia entre lo razonable y racional. Mientras lo razonable se distingue por ser público en sentido empírico lo

²⁵ Ibid., p. 51.

²⁶ Véase cita n. 9, Roberto Gargarella, op. cit., p. 193.

²⁷ PL, p. 52.

racional no lo es. “Esto significa que es merced a lo razonable que ingresamos *como iguales* en el mundo público de los demás y que estamos dispuestos a proponer, o aceptar, según sea el caso, términos equitativos de cooperación con ellos.”²⁸ Toda las personas razonables están dispuestas a “construir el marco del mundo social público, un marco del que resulta razonable esperar que será aceptado por todo el mundo y dentro del cual todos podrán actuar, en el bien entendido de que se puede confiar en que todos harán lo mismo.”²⁹ Este es el primer aspecto básico de lo razonable es la disposición a proponer términos equitativos de cooperación y a atenerse a ellos, supuesto que los demás hagan lo propio. El segundo aspecto básico de lo razonable, según Rawls, “es la disposición a reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias a la hora de usar la razón pública en la tarea de orientar el legítimo ejercicio del poder político en un régimen constitucional.”³⁰

En adelante Rawls trata de explicar en qué consiste la “carga del juicio”; así él nos recuerda dos hechos generales acerca de la cultura pública de un régimen constitucional: 1) el hecho del pluralismo racional y 2) el hecho de que esa diversidad sólo puede ser vencida por el uso opresivo del poder. La explicación dada por Rawls ante estos dos hechos es cuestionándose cómo se puede producir el desacuerdo razonable entre personas con facultades morales suficientes como para ser consideradas ciudadanos libres e iguales en un régimen constitucional y con un deseo persistente de la cooperación y de ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad. Por consiguiente este autor sostiene: “Dadas sus facultades morales, comparten *una razón humana común*, facultades similares de pensamiento y juicio; pueden sacar inferencias, ponderar la evidencia y sopesar consideraciones mutuamente competitivas.”³¹ A pesar de esos acuerdos comunes, Rawls subraya la idea del desacuerdo razonable o causas del desacuerdo que se da entre personas razonables. Esas causas o fuentes del desacuerdo son las cargas de juicio. Por consiguiente, dice a este respecto: “Una explicación correcta sería que las fuentes del desacuerdo razonable –las cargas del juicio- entre personas razonables son los varios elementos aleatorios implicados en el ejercicio adecuado (y consciente) de nuestras facultades de razón y juicio en el discurso ordinario de la vida política.”³² Esta carga del juicio es un componente epistémico de

²⁸ Ibid., p. 53.

²⁹ Ibid, pp. 53-54.

³⁰ Ibid., p. 54.

³¹ Ibid., p. 55.

³² Ibid., p. 55-56.

la noción de lo razonable. Efectivamente, para conocer algunas fuentes de las cargas del juicio entre personas razonables o fuentes de las que emergen las dificultades para llegar a acuerdos en el juicio; Rawls da seis fuentes: de la 1 a la 4 se aplican a los usos teóricos de nuestra razón. Y las dos últimas fuentes se refieren a lo razonable y racional en su uso moral y práctico. Las seis fuentes principales, aunque, no las únicas son:

- 1) La evidencia – empírica y científica- de que se dispone sobre el caso es conflictiva y compleja; ello la hace difícil estimar y evaluar.
- 2) Incluso cuando estamos plenamente de acuerdo acerca de las clases de consideraciones que son relevantes, podemos estar en desacuerdo acerca de su peso, esto nos lleva a juicios diferentes.
- 3) Hasta cierto punto todos nuestros conceptos, y no sólo los conceptos morales y políticos, son vagos y tienen límites imprecisos, y esa indeterminación significa que tenemos que confiar en el juicio y la interpretación (y en juicios acerca de interpretaciones) admitiendo un abanico de posibilidades (no claramente determinable), dentro del cual las personas pueden diferir.
- 4) Al evaluar pruebas y ponderar los valores morales y políticos; éstos están moldeados por las experiencias globales o totales de los ciudadanos en una sociedad moderna, donde tales experiencias globales o totales de los ciudadanos son diferentes.
- 5) Hay diferentes clases de consideraciones normativas de diferente fuerza a ambos lados de una disputa, y se hace difícil realizar una evaluación de conjunto.
- 6) Cualquier sistema de instituciones sociales es limitado respecto a sus valores admisibles, de modo que hay que proceder a una selección a partir de un amplio espectro de valores morales y políticos realizables. Al restringir los ciudadanos el espectro de valores se enfrentan a grandes dificultades a la hora de fijar sus prioridades.³³

Las seis fuentes del desacuerdo entre personas razonables marcan las diferencias de los individuos, pero “contrastán notablemente con las fuentes compatibles con la razonabilidad de todos y cada uno.”³⁴ Esto es, Rawls quiere dar cuenta del hecho de que las personas muchas veces diferimos radicalmente en la relación con nuestras convicciones básicas, pero lo hacemos, sin embargo, a partir de nuestra adhesión a

³³ Ibid., pp. 56-57.

³⁴ Ibid., p. 58.

concepciones “razonables” (y no necesariamente, por ejemplo, a partir de nuestro dogmatismo, o a partir de una cerrada irracionalidad que nos impida reconocer ciertos datos incontrastables de la realidad). El “hecho del pluralismo razonable”, -agrega Rawls- no constituye un mero hecho histórico, capaz de perder significación de un día para otro. Más bien, el mismo aparece como “un rasgo permanente de la cultura política de la democracia”, un hecho en el que debemos contar y que se deriva de los límites del conocimiento.³⁵ Esos límites de la razón, a las que Rawls alude través de la idea de las cargas del juicio, llevan a que las personas difieran razonablemente, en muchas de sus convicciones básicas. Rawls sostiene: “Evidentemente una sociedad puede albergar también doctrinas comprensivas irrealistas e irracionales, incluso desquiciadas. En cuyo caso el problema consistirá en contenerlas de tal forma que no minen la unidad y la justicia de la sociedad.”³⁶ Contener los desacuerdos para conseguir la estabilidad social. Como ejemplo de esos “límites de la razón” ha enunciado las seis fuentes del desacuerdo. En este sentido, lo razonable está conceptualmente vinculado al pluralismo de valores y puntos de vista propios de una sociedad democrática, pero al mismo tiempo, plantea un principio de unidad política de esa diversidad.

Por último las cargas del juicio, señala Rawls, revisten una importancia primordial para una idea democrática de la tolerancia.³⁷ Antes de entrar a otra de sus categorías distintivas de *El liberalismo político* es pertinente señalar algunas observaciones acerca de los aspectos de la “razonabilidad”.

El aspecto básico de la razonabilidad, el cual ya vimos en páginas anterior, es el de asumir la carga del juicio. Rawls intentará mostrar hasta qué punto este aspecto limita el alcance de lo que las personas razonables piensan justificable ante otras y hasta qué punto lleva eso a una forma de tolerancia y da crédito a la razón pública.

Rawls recurre a otra idea fundamental en la teoría política de la justicia, a la idea de doctrinas comprensivas razonables. Parte del supuesto de que las personas razonables se limitan a afirmar doctrinas comprensivas razonables, idea que toma de Wilfried Hinsch. Una doctrina comprensiva tiene tres rasgos esenciales. Un primer rasgo, una doctrina razonable es un ejercicio de razón teórica. Organiza y perfila los valores reconocidos hasta hacerlos compatibles entre sí, y expresa una concepción inteligible del mundo. Cada doctrina lo hace de una manera específica, lo que la distingue de las demás

³⁵ Roberto Gargarella, op. cit., p. 195.

³⁶ PL. Véase introducción, pp. vi-xvii.

³⁷ V. Infra, p. 112 y sigs.

doctrinas: por ejemplo ponderando y otorgando primacía a determinados valores. Al destacar algunos valores como especialmente significativos y al proporcionar criterios que permitan sopesarlos cuando entran en conflicto entre ellos. Una doctrina comprensiva razonable se convierte también en un ejercicio de la razón práctica. El segundo rasgo, tanto la razón teórica como la razón práctica, (incluyendo lo racional como adecuado) intervienen en su formulación. Un tercer rasgo, consiste en que cuando una concepción comprensiva razonable no necesariamente, es fija e inmóvil, pertenece normalmente -o deriva de- una tradición intelectual y doctrinal. Pero esta descripción de las doctrinas comprensivas razonables es aún confusa, el propio Rawls apunta: “Esta aproximación a las doctrinas comprensivas razonables es deliberadamente vaga.”³⁸ Sin embargo, evita la exclusión de doctrinas irrazonables siempre que no se disponga de criterios muy estrictos fundados en aspectos claros de la razonabilidad misma. Si no se evita la exclusión entonces se “correría el riesgo de ser arbitrariamente exclusiva.”³⁹ Cuando las doctrinas se consideran irrazonables o inciertas dentro de un contexto cultural, contarán como razonables de acuerdo con el criterio de razonabilidad. Este criterio fija un conjunto de condiciones mínimas apropiadas para los objetivos del liberalismo político.⁴⁰

La consecuencia evidente, anota Rawls, de las cargas del juicio es que las personas razonables puedan no abrazar la misma doctrina comprensiva. Además, todas las doctrinas comprensivas reconocen que están sujetas a las cargas del juicio, de modo que son afirmadas muchas doctrinas comprensivas y no todas son verdaderas. La doctrina que abraza cada persona razonable no es sino una doctrina razonable entre otras. Al abrazarla, una persona, la cree verdadera, o simplemente razonable, según los casos.⁴¹ Inclusive, alguien puede, en un caso particular, sostener una doctrina razonable de manera irrazonable. Lo que no convierte a la doctrina en cuanto tal en irrazonable. Una doctrina razonable es una doctrina que puede ser sostenida de una manera razonable.⁴² Así, Rawls reconoce: “Estamos dispuestos a conceder que quienes abrazan doctrinas diferentes de la nuestra son razonables. También, desde luego, no son irrazonables.” En tanto que hay muchas doctrinas razonables, la idea de lo razonable no obliga a nadie a creer en una doctrina razonable específica.

³⁸ Ibid., p. 59.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Jesús Rodríguez Zepeda, op. cit., p. 60. Ver nota 13, (El énfasis es mío).

⁴¹ PL., p. 60.

⁴² Véase nota 14, PL., p. 60.

Aún más, las personas razonables pensarán que es irracional usar el poder político que puedan llegar a poseer para reprimir concepciones comprensivas que no son irrazonables por mucho que definan la propia.⁴³ Dado el pluralismo razonable en una cultura política pública de una sociedad democrática falta una base pública y compartida de justificación que pueda aplicarse a doctrinas comprensivas. Esta base sirve para distinguir entre doctrinas comprensivas como tal y doctrinas comprensivas verdaderas de un modo que resulte aceptable para un público razonable.

Dado el hecho del pluralismo razonable en una sociedad democrática es importante señalar que el uso del poder político es irrazonable para reprimir concepciones comprensivas que no son irrazonables. Por supuesto considera que hay doctrinas razonables, quienes insisten, a la hora de enfrentarse a cuestiones políticas fundamentales, en presentar su postura como verdadera, inclusive con el fin de hacer valer sus creencias como verdaderas a los demás dispone del poder político. Rawls anota que la pretensión de ejercer el poder político para imponer la verdad de su doctrina comprensiva no se puede justificar ante el común de los ciudadanos. Dice:

Así pues, cuando exponemos tales pretensiones, los demás que son razonables tienen que considerarnos como irrazonables. *Y en efecto lo somos si lo que deseamos es usar el poder estatal, el poder dominante de la colectividad de ciudadanos iguales, para impedir al resto la afirmación de sus no irrazonables concepciones.*⁴⁴

Las personas razonables se dan cuenta que las cargas del juicio fijan límites a lo que razonablemente podemos justificar ante los demás, razón por la cual las personas razonables aceptan alguna de forma de libertad de conciencia y de pensamiento. En suma, es irrazonable que usemos el poder político, para reprimir concepciones comprensivas que no son irrazonables.⁴⁵

Para la firmeza de esta conclusión, Rawls considera contemplar el caso desde otro punto de vista: los ciudadanos en tanto libres e iguales, tienen una participación igual en el poder político y coercitivo colectivo de la sociedad, y todas están igualmente sujetas a la carga del juicio. No hay razón para actuar conforme al ejercicio del poder político una vez que los ciudadanos están igualmente representados en la posición original. La autoridad carece de fundamento en la razón pública.

⁴³ PL., p.60.

⁴⁴ PL., p. 61. El énfasis es mío.

⁴⁵ Idem.

Hasta aquí, Rawls ha propuesto que una de las características de las personas razonables es reconocer las cargas del juicio, y con ello garantizar la tolerancia y la razón pública.⁴⁶ Con esta propuesta presenta una concepción política de la justicia que promueva los valores políticos como la tolerancia con relación a las doctrinas morales comprensivas, sean filosóficas o religiosas. Con esta idea volveremos más adelante.

En este contexto, Rawls aclara: “la idea de razonabilidad no es una idea epistemológica” (aunque contiene elementos epistemológicos). Y añade: “Es parte, más bien, de un ideal político de ciudadanía democrática que incluye la idea de razón pública.”⁴⁷ Esto quiere decir, lo razonable a diferencia de lo racional, se dirige al mundo público de los demás.

Por otro lado, Rawls rechaza una concepción escéptica porque en él se expresan los argumentos que ofrecen un análisis filosófico de las condiciones del conocimiento del mundo externo de objetos, según Rawls, se ve ejemplificada por Descartes y Hume.⁴⁸ Rechaza una concepción escéptica, porque las dos vías, tanto la de Descartes como la de Hume lo llevarían irremediablemente a la garantía de la verdad del conocimiento.

El método de elusión evita recurrir a la verdad y por ello alude a la noción de lo razonable y a la caracterización de la razonabilidad. El método de elusión no es una propuesta cognitiva o epistemológica sino un pronunciamiento normativo para fundamentar el concepto de tolerancia, una “tolerancia ilustrada” como la ha calificado Habermas, “que, sin prescindir de criterios de pertinencia argumental, *pueda evitar una discusión acerca de la verdad o validez de los contenidos comprensivos de las doctrinas de una sociedad democrática.*”⁴⁹ Esto es, Rawls no se compromete con la verdad de alguna doctrina comprensiva. Trata de evitar el conflicto y llegar a los acuerdos sobre ciertos valores políticos que son propios de la cultura democrática.

⁴⁶ PL., Conferencia II, &2 y &3, pp. 58-59. Rawls entiende por “razón pública” es un debate público sobre “esencias constitucionales” y cuestiones de justicia básica en la que participan los jueces, funcionarios gubernamentales, las personas que ocupan cargos públicos (legisladores, poder ejecutivo y poder judicial), y los candidatos de elección popular. Rawls afirma que la Suprema Corte constituye el ejemplo más clara de esta razón porque los jueces deben explicar y justificar sus decisiones basadas en su conocimiento y comprensión de la Constitución y sus estatutos. Además, en los debates públicos sólo pueden valer como razones consideraciones que apelen a valores políticos. Véase PL., Conferencia VI, 214-216. Véase también “The Idea of Public Reason Revisited” en Samuel Freeman (ed.) *Collected Paper*, Cambridge, Massachusetts. Cambridge University Press, 1999, pp. 573-581. Reimpreso en John Rawls, *The Law of Peoples*, with “The ‘Idea of Public Reason Revisited’”, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp.131-180.

⁴⁷ PL., p. 62.

⁴⁸ Cfr. PL., p. 63.

⁴⁹ Jesús Rodríguez Zepeda, op. cit. p. 134.

El tipo de conocimiento que tenga como base la verdad no le interesa a Rawls. El objetivo es destacar la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo en el juicio acerca de la verdad de las doctrinas comprensivas, se trata de alcanzar un acuerdo que sirva al propósito político como el de alcanzar la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por diferencias religiosas y filosóficas.⁵⁰ En otras palabras, Rawls se propone alcanzar la estabilidad social en un régimen democrático constitucional y por ello recurre a la noción de tolerancia; para que esto ocurra, él propone un una sociedad política, la cual está marcada por un pluralismo de doctrinas comprensivas. Distingue entre el hecho del pluralismo como tal y el hecho del pluralismo razonable. “Una democracia está marcada por este último, y siempre habrá muchas concepciones irrazonables,”⁵¹ (doctrinas que rechacen una o más libertades democráticas) es un hecho. La tarea es contenerlas -como la guerra o la enfermedad- para que no subviertan la justicia política.⁵² También hay doctrinas comprensivas razonables, sostenidas por personas razonables que ven a la razón como guía de la verdad y piensan que la verdad es una. Rawls se pregunta: “¿cómo afecta esta distinción entre el hecho del pluralismo como tal y el pluralismo razonable a la exposición de la justicia como equidad?”⁵³ Rawls presenta dos etapas de exposición para responder a tal cuestionamiento.

En la primera etapa, formula la justicia como equidad como un punto de vista independiente. Esto es: “[...] una descripción de la concepción política de la justicia que se aplica en primera instancia a la estructura básica y que articula dos tipos de valores políticos, los de la justicia política y los de la razón pública.”⁵⁴ Antes que nada, nos preguntamos: ¿es pertinente aquélla distinción? Sí. Puesto que para Rawls el contraste entre los dos pluralismos no afecta el contenido de la justicia como equidad porque en los dos tipos de pluralismo se seleccionan los mismos principios de justicia. Las partes tienen que garantizar en cualquier caso los derechos y las libertades básicas de quienes son fiduciarios. Si se parte del supuesto -continúa Rawls- de que se da el pluralismo razonable, saben que la mayoría de esas libertades están aseguradas, y seleccionarán los dos principios de justicia por razones de publicidad. Rawls concluye, la justicia como equidad tiene un espectro amplio, porque se da un pluralismo como tal y un pluralismo

⁵⁰ PL., p. 63.

⁵¹ Ibid., p. 63-64.

⁵² Cfr. Nota 19, PL, p. 64.

⁵³ PL., p. 64.

⁵⁴ Idem.

razonable, pero el filósofo norteamericano aclara: “para poder decir que el contenido de la justicia como equidad no está influenciado por la existencia de la sinrazón, por la existencia de las doctrinas irrazonables, las partes suponen que lo que se da es el pluralismo razonable.”⁵⁵

La segunda etapa, se caracteriza por introducir la idea de consenso traslapado (overlapping consensus). El problema de la estabilidad en una sociedad democrática exige que la concepción política de ésta sea el foco de un consenso traslapado de doctrinas razonables que puedan servir de apoyo a un régimen constitucional. Por la definición misma de ese consenso, la concepción política recibe el soporte de una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables. Rawls da por hecho que la justicia como equidad pasa la prueba de la estabilidad.

Por último, consideramos el segundo aspecto de la razonabilidad. La razonabilidad es considerada, por Rawls, como un criterio de corrección. Cuando afirma:

El constructivismo político no critica, entonces, las descripciones religiosas, filosóficas o metafísicas de la verdad y la validez de los juicios morales. *La razonabilidad es un criterio de corrección, y dado sus propósitos políticos no necesita ir más lejos.*⁵⁶

Rawls no va más allá de presentar tres puntos de lo que se entiende como razonabilidad como criterio de corrección; ellos se basan en “Moral Pluralism and Political Consensus” de Joshua Cohen.⁵⁷ Parfraseando Rawls a Cohen, presenta este criterio de la siguiente manera:

a) Al apelar a razones basadas en la concepción política, los ciudadanos apelan no sólo a lo que públicamente se concibe como razonable, sino a lo que todos conciben como razones morales correctas desde su propio punto de vista comprensivo.

b) Al aceptar la concepción política como base de la razón pública en cuestiones políticas fundamentales los ciudadanos reconocen que los puntos de vista comprensivos con que se contemplan unos de otros son razonables, aun si ellos los tienen como errados.

c) Al reconocer como razonables los puntos de vista de los demás, los ciudadanos reconocen también que insistir en su propio punto de vista comprensivo tiene que ser visto por los demás como insistencia en las propias creencias. En otras palabras, los ciudadanos reconocen la razonabilidad de los puntos de vista comprensivos de los

⁵⁵ PL., p. 65.

⁵⁶ Ibid., p. 127. (El énfasis es mío).

⁵⁷ Véase nota 35, PL., p. 159.

demás, pero no pueden reconocerlos como verdaderos, no hay ninguna base pública que permita distinguir entre las creencias verdaderas o falsas.⁵⁸

Con los tres puntos anteriores deja claro que una concepción política no puede basarse en la verdad; por tal razón enfatiza, nuevamente, lo razonable. Podría suponerse, sostiene Rawls, que hay doctrinas presentes en la sociedad como verdaderas, pero advierte:

*La concepción política misma no se plantea esta cuestión. Se propone elaborar una concepción política de la justicia que, tras la debida reflexión, pueda aceptar ciudadanos razonables y racionales, llegando así a un acuerdo sobre cuestiones constitucionales esenciales y sobre asuntos de justicia básica. Conseguido esto, la concepción política se convierte en una base razonable de la razón política y con esto basta.*⁵⁹

En las palabras anteriores de Rawls podemos decir que los ciudadanos encuentran en la noción de acuerdo o de un consenso traslapado la ventaja de mantenerse en lo razonable, para un régimen constitucional, como parte de la base de la justificación pública.

A continuación haremos algunas observaciones sobre los problemas que subyacen en mantener lo razonable como base de la justificación pública. Para ello recurrimos al artículo “Justice, Legitimacy, and Human Rights” de Allen Buchanan. Las críticas van directo a su concepto de razonabilidad y las cargas del juicio que ésta contempla.

Allen Buchanan admite, siguiendo a Rawls: “Reconocer las cargas del juicio es apreciar que hay un número de factores que pueden dirigir los desacuerdos entre personas sobre los valores, incluyendo cuestiones de justicia.”⁶⁰ Sostiene: “sin embargo, el filósofo de Cambridge dice muy poco acerca de estas apreciaciones importantes prácticamente hablando.” No articula un conjunto de condiciones epistémicas mínimas –normas de racionalidad mínimas que cualquiera aceptaría como argumentos para organizar una sociedad acorde con una concepción de bien que debería satisfacer- y por tanto, argumenta que la apreciación de la carga del juicio vincula aquellas, pero no intenta imponer sobre otros, principios de orden social, éstos no pueden argumentar que satisfacen aquellas normas.

Después de caracterizar la razonabilidad de las personas, Rawls conecta –continúa Buchanan- la idea de la razonabilidad aplicada a personas en una sociedad organizada por principios razonables: “lo razonable es un elemento de la idea de sociedad como un

⁵⁸ PL., p. 127-128.

⁵⁹ Ibid., p. 128. El énfasis es mío.

⁶⁰ Allen Buchanan, op. cit., p. 75.

sistema en términos equitativos de cooperación, el término equitativo es razonable en tanto que todos lo aceptan como parte de reciprocidad.”⁶¹ Entonces, parecerá seguirse, sostiene Buchanan, una sociedad organizada de acuerdo a una concepción comprensiva del bien, conocería el criterio de razonabilidad, si y sólo si, esta concepción comprensiva podría ser ayudada consistentemente por una persona razonable, quién propone y acepta términos equitativos de cooperación con otros como iguales, asumiendo que ellos son quienes conocen propiamente la carga del juicio.⁶² La caracterización de la razonabilidad, propone Buchanan, está restringida sólo a personas razonables en una sociedad liberal; por ejemplo: él iguala reconocer la carga del juicio con la aceptación de las consecuencias de la carga del juicio “por el uso de la razón pública en un régimen constitucional [esto es, liberal].” Similarmente, Rawls se refiere, subraya Buchanan, a los principios injustificables para imponer principios sobre las personas que pueden rechazarlos razonablemente (esto es, principios que son inconsistentes con su concepción razonable del bien) como “los principios liberales de legitimidad.” La dificultad es que si la noción de razonabilidad es sólo aplicable a sociedades liberales, entonces esta noción no puede ser usada por Rawls para determinar cuáles son los parámetros del derecho internacional como en *The Law of Peoples*.⁶³ En otras palabras, si la noción de razonabilidad se aplica sólo a sociedades liberales, entonces la pretensión de la sociedades jerárquicas no son internamente intervencionistas, esto no es posible. Si nos preguntamos, dice Buchanan: “¿Si el criterio de razonabilidad es un principio de legitimación entonces cuáles son las condiciones fundacionales del no expansionismo?”

En suma, Buchanan considera dos aspectos del criterio de razonabilidad en *El liberalismo político* de John Rawls, a saber: 1) primero, como principio aplicable a sociedades liberales, y 2) segundo, como principio de legitimidad del liberalismo.⁶⁴

Dos criterios de razonabilidad se encuentran en el liberalismo político de Rawls, sugiere Allen Buchanan, ellos son: 1) en sentido general o el criterio de razonabilidad propio y 2) criterio en sentido particular de razonabilidad, se ve caracterizado en la cultura política de una sociedad liberal. Es una sociedad liberal entendida en términos equitativos de cooperación entre personas consideradas como libres e iguales. La idea

⁶¹ Ibid., p. 75.

⁶² Allen Buchanan sostiene que la inclusión del término “como iguales” crea serias dificultades, las cuales verán más tarde.

⁶³ Cfr. Allen Buchanan op. cit., pp.75-76.

⁶⁴ Cfr. Ibid., p.79.

de una concepción de bien común de justicia es entendida como proveedora de un contenido mínimo de cooperación equitativa; esto es, cooperación tal cual, no una cooperación equitativa entre personas libres e iguales, la ventaja de atribuir esta distinción de noción de razonabilidad en sentido general y particular es excelente.

Comparto la idea de Allen Buchanan en cuanto a la restricción del criterio de razonabilidad. En principio, el criterio de razonabilidad es un aspecto de los ciudadanos en un régimen democrático constitucional “cerrado”. Aspecto que se aplica a ciudadanos razonables y racionales. Propone Rawls, como veremos en el párrafo siguiente, una psicología moral razonable. Psicología que tiene que ver con los deseos dependientes de objetos y los deseos dependientes de concepciones conectados con deseos de realizar varios ideales políticos y morales. Estos deseos son aspectos, también de la razonabilidad y de la forma de sensibilidad moral o motivación moral. Así, los ciudadanos capaces de razón y juicio, pueden entender una serie de doctrinas comprensivas y hacer una distinción entre ellas. La carga del juicio como aspecto de razonabilidad es un elemento epistémico de lo razonable. Podríamos decir, entonces, los criterios de la razonabilidad y lo razonable son restringidos y aplicables a personas o ciudadanos en un sentido de justicia política como la considera Rawls. Esta concepción liberal política deja de lado a todas aquellas personas que no caen en su caracterización de lo razonable.

Por otro lado, “Rawls”, sostiene Buchanan, “no considera argumentos familiares del discurso de los derechos humanos, como de género, raciales, étnicos, o discriminación de castas, es injusto si esto no ocurre.”⁶⁵ El filósofo de Maryland no hace, en efecto, un estudio de las implicaciones prácticas sobre los problemas sociales y el impacto que tendría una teoría de la justicia política contextualizada en *El liberalismo político*.⁶⁶ Según Allen Buchanan, Rawls admite simplemente que quienes con frecuencia dejan de reconocer la carga del juicio –esto es una apreciación del surgimiento del desacuerdo entre personas razonables vinculadas con todos los argumentos en contra de esa forma de discriminación no son constrictivas.”⁶⁷ O, de una manera diferente, Rawls parece asumir un razonamiento: quienes evocan formas de discriminación que son compatibles con una lista de derechos humanos truncados pueden soportar su punto de vista no

⁶⁵ Ibid., p. 83.

⁶⁶ Rawls habla del derecho internacional y en particular sobre el tema de los derechos humanos en “The Law of Peoples”, Stephen Shute and Susan Hurley (eds), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York Basic Books, 1993.

⁶⁷ Idem.

igualitario por argumentos que no son irrazonables, tan pronto como la carga del juicio son conocidos propiamente.

Por su parte Buchanan a diferencia de Rawls propone: “[...] Yo sugiero que el argumento a favor de un régimen discriminatorio de los problemas como los de raza, castas, género, étnicos, deja de conocer estándares mínimos de la argumentación racional.”⁶⁸ Consideramos, también, si aceptamos la plausibilidad de un principio de justicia político en términos de aceptabilidad racional, tendríamos que reconocer su insuficiencia para establecer un marco normativo más completo dentro de realidades políticas y sociales.⁶⁹

El liberalismo político no considera todos los valores morales y políticos, más bien tiene un enfoque limitado de los mismos. En lugar de referirse a su concepción política como verdadera, se refiera a ella como razonable. El liberalismo político desempeña dos funciones. La primera señala el aspecto limitado de la concepción política como articuladora de valores políticos, no de todos los valores, suministrando una base de justificación. En segundo lugar, señala que los principios o ideales de la concepción política se fundan en el principio de la razón práctica. El significado de esto se da en el constructivismo político. Rawls nos ha dicho que tal constructivismo se distingue del de Kant, el cual denomina constructivismo moral, como sigue: éste último forma parte de una doctrina moral comprensiva porque todos los valores morales están constituidos en la razón humana, y que al margen de la razón práctica no existen valores ni principios morales. Mientras que Rawls sólo trata algunos valores típicos de una democracia constitucional, pero no se compromete con valores morales constituidos por la razón práctica.

3. La psicología moral razonable tiene un papel pedagógico del ideal político de ciudadanía

En la tercera parte de *Una Teoría de la justicia*, Rawls propone una psicología moral; habla acerca de los deseos; trata de motivar a los individuos para proceder conforme a un ideal de justicia formado en referencia a principios racionales, pero respetando sus formas de vida. En cambio en *El liberalismo político*, introduce una psicología moral

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Cfr. María Herrera Lima, “Pluralidad cultural-diversidad política”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, No. 13, p. 50.

razonable, consiste en una clasificación de los deseos, muy parecida a la de Scanlon o Freeman.⁷⁰ Estos deseos se dividen en tres clases⁷¹, a saber:

- 1) *Deseos dependientes de objetos*. Aquí, es el objeto del deseo o la situación de lo que lo satisface. El estado de cosas que lo colma, puede describirse sin necesidad de ningún tipo de concepciones morales o de principios razonables o racionales. Ejemplos de deseos dependientes de objetos son: deseos corporales como la comida, la bebida y el sueño; deseos que dependen de la vida social (deseo de estatus, de poder, de propiedad, riqueza y gloria), etc. Este tipo de deseos está gobernado por la costumbre y el hábito.
- 2) *Deseos dependientes de principios*. La distinción de estos deseos es el propósito u objeto del deseo, o la actividad a la que compromete el deseo, no puede describirse sin usar los principios –rationales o razonables, según las cosas- que contribuyen a definir esa actividad. Sólo un ser racional o razonable, que es capaz de entender y aplicar esos principios, o que tienen una esperanza razonable de realizarlos, puede albergar tales deseos.

Los deseos dependientes de principios son de dos clases, si el principio en cuestión es racional o razonable. Estos son: a) elegir los medios más eficaces para nuestros fines; b) seleccionar la alternativa más probable; c) preferir el bien mayor; y d) ordenar nuestros objetivos cuando entran en conflicto.

Los principios enumerados anteriormente, no se deducen de una definición de la racionalidad práctica. Hay una coexistencia de varias concepciones de racionalidad. “La idea general de esos principios guía a un agente en la deliberación racional, sea ese agente un individuo, una asociación, una comunidad o estado.”⁷²

La segunda clase de deseos dependientes de principios, según Rawls, está ligada a los principios razonables: son reguladores del modo en que una pluralidad de agentes (o comunidad o una sociedad de agentes), sean personas individuales, o se trate de grupos, tienen que comportarse en sus relaciones mutuas. Los principios de equidad y de justicia definen los términos equitativos de la cooperación; constituyen ejemplos canónicos. Lo mismo vale para los principios relacionados con virtudes morales, reconocidos por el sentido común, tales como la veracidad o la fidelidad.

⁷⁰ Véase en Bruce W. Broker, “The Limits of Public Reason”, *The Journal Philosophy*, Vo. XCI, Núm 1, January, 1994, pp. 16-19.

⁷¹ Cfr. PL., pp. 83-86.

⁷² PL., p. 83.

3) *Deseos dependientes de concepciones*. Este tipo de deseos, según Rawls, son los más importantes. Esos deseos pueden describirse diciendo: Los principios, a partir de lo que deseamos, pertenecen a una determinada concepción racional o razonable, o un ideal político y contribuyen a su articulación.

Para hablar de deseos dependientes de concepciones –aclara Rawls- tenemos que ser capaces de construir la concepción correspondiente, y ver cómo los principios pertenecen a ella y contribuyen a su acoplamiento.

De acuerdo a Rawls, los tres puntos acerca de los deseos son los aspectos de la razonabilidad y de la forma de sensibilidad moral o motivación moral. La descripción de la motivación moral da por sentado que hay deseos dependientes de objetos y deseos dependientes de concepciones conectados con deseos de realizar varios ideales políticos y morales; en este sentido, la clase de posibles motivos queda totalmente abierta. Capaces de razón y juicio, podemos entender doctrinas religiosas, filosóficas y morales complejas, así como doctrinas del bien. Por tanto, la justicia como equidad conecta el deseo de realizar un ideal político de ciudadanía con las dos facultades de los ciudadanos. Rawls puntualiza esta idea:

La estructura y el contenido de esa concepción de la justicia fijan, mediante el uso de la posición original, el modo en que los principios y criterios de la justicia para las instituciones básicas de la sociedad, pertenecen a la concepción de los ciudadanos razonables y racionales como libres e iguales y contribuyen a articularla. Tenemos así un ideal de ciudadanos como tales personas. Cuando decimos [...] los ciudadanos son miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad y *además desearlo y ser reconocidos como tales, estamos diciendo que los ciudadanos desean realizar en sus personas, y que se reconozca que lo realizan, ese ideal de ciudadanía.*⁷³

El autor agrega:

[...] el deseo de realizar un ideal político de ciudadanía con las dos facultades de los ciudadanos y con sus capacidades normales en la medida en que estos *están educados en ese ideal por la cultura pública y sus tradiciones históricas de interpretación. Eso ilustra el amplio papel pedagógico desempeñado por una concepción política.*⁷⁴

De acuerdo con lo anterior, la concepción política, en un sentido amplio tiene una función educativa, como parte de una cultura política. Esta concepción tienen dos ideas fundamentales: 1) el ideal de ciudadanía y 2) una pedagogía política. A través de estas

⁷³ PL., p. 84. (El énfasis es mío).

⁷⁴ Ibid., pp. 85-86. (El énfasis es mío).

ideas, Rawls enfatiza: “No sólo se incorporan sus principios en las instituciones políticas de su interpretación, sino que la derivación de los derechos, las libertades de los ciudadanos contienen también una concepción de los ciudadanos como libres e iguales. De ese modo, los ciudadanos se hacen conscientes de esa concepción y se educan en ella.”⁷⁵

En suma, la psicología moral de la persona se deriva de la concepción política de la justicia como equidad: se trata de un esquema de conceptos y principios que sirven para expresar una cierta concepción política de la persona y un ideal de ciudadanía. Esta concepción política de justicia tiene que satisfacer las necesidades y el razonamiento acerca de ella. Tal psicología moral asumida por Rawls incluye el deseo de actuar conforme a un ideal formado en referencia a principios razonables y racionales. Esto se refiere al deseo dependiente de concepciones. En mi opinión presupone una psicología moral, todavía, de raíces kantianas. Este punto resulta interesante porque la intención de Rawls es de no comprometerse con alguna concepción del bien o doctrina comprensiva. No obstante, se podría entender dado el carácter aparentemente limitado de ese compromiso. Rawls dice:

Para entender bien esto, sólo tenemos que suponer que la idea de Kant del imperativo categórico es coherente, y decir que una persona de buena voluntad es alguien efectivamente motivado por el deseo, dependiente de una concepción, de actuar como lo exige ese imperativo categórico.⁷⁶

La concepción de sujeto político, es aún más complicado, porque no sólo tienen la calidad moral sino también tienen la característica de ser un ciudadano, como Rawls lo describió en una concepción política de justicia. Una concepción de justicia en un estado democrático constitucional considera a los ciudadanos como libres e iguales en términos de cooperación social, en virtud de dos potencialidades. Esto es, un sujeto moral en términos de justicia como equidad, como lo concebía en *Una teoría de la justicia*. Los ciudadanos poseen, también, algunos aspectos de razonabilidad. Estos aspectos son: a) reconocer las cargas del juicio como limitadoras de lo que queda justificado frente a los demás, y sostener sólo doctrinas comprensivas razonables y b) los ciudadanos cuentan con una psicología moral razonable.

En una concepción de la justicia los ciudadanos son racionales y razonables. Lo razonable se conecta con el aspecto de la razonabilidad. La razonabilidad señala que los ciudadanos cuentan con una psicología moral razonable. Éste es un rasgo distintivo

⁷⁵ Ibid., p. 71. (El énfasis es mío).

⁷⁶ PL., p. 85, nota 33.

porque mientras en *Una teoría de la justicia* asume una psicología moral, en *El liberalismo político* propone una psicología moral razonable. El papel de la psicología moral razonable, en contraste con la psicología moral, es tratar de motivar e instruir (educar) a los individuos, de tal manera que, en su actuar político comiencen a separar “lo personal” de lo propiamente “político”.⁷⁷ O, en otras palabras, Rawls trata de que su concepción política no sea una doctrina comprensiva. Esto es no recurre a la verdad para fundamentar la aceptación de lo que él considera lo político.⁷⁸ De esta idea volveremos posteriormente.⁷⁹

Hemos visto anteriormente cómo Rawls demuestra la importancia de una psicología moral razonable, la cual incluye “el deseo de actuar conforme a un ideal formado en referencia a principios razonables y racionales” (concepción dependiente de deseos). Por tanto, las afirmaciones de Rawls podrían entenderse en torno a la disposición de las personas a cumplir su deber de “ciudadanía”. Al respecto Roberto Gargarella hace una observación: “la visión defendida por Rawls en torno de la motivación moral tienen la virtud de llamar *la atención sobre un aspecto de nuestro razonamiento práctico poco considerado desde el punto de vista de otras concepciones.*”⁸⁰ Coincido con Gargarella de que Rawls tienen una excesiva confianza en las virtudes de la ciudadanía, exceso de confianza capaz de transformar su concepción política en “idealista”. En este sentido considero que Rawls no se aleja de la razón práctica kantiana como él mismo señala: la idea de la razón pública, como “concepción ideal de ciudadanía para un régimen democrático constitucional”, “describe lo que es posible y puede ser, aunque nunca llegue a ser”. Esto es una propuesta lógicamente posible, según Gargarella. Pero yo considero que puede ser prácticamente realizable porque debe haber consensos o acuerdos públicos, destacando el disenso. Es lo que Rawls considera como la objetividad del constructivismo kantiano: dar razones, dando cuenta de los desacuerdos. Siendo la objetividad necesaria para que haya una base pública de justificación, con el propósito de que la sociedad permanezca estable. El elemento fundamental de la unidad social de cooperación donde las personas coinciden en su noción de términos equitativos se hace presente también. Tales términos equitativos son lo razonable y lo

⁷⁷ Roberto Gargarella, op. cit., p. 206.

⁷⁸ Algunos autores piensan que Rawls se compromete con algunas ideas metafísicas como por ejemplo el origen del valor moral. V. Cfr. Leif Wenar, “Political Liberalism: An Internal Critique”, *Ethics*, 106, October 1995. Ver también Faviola Rivera Castro, “Rawls, filosofía y tolerancia”, *Isonomía*, No. 19, octubre 2003, pp.41-45

⁷⁹ V. Infra, p. 120

⁸⁰ Ibid., pp. 207-208.

racional que son elementos de la razón práctica. La objetividad esta vista por la racionalidad y aceptabilidad en el marco del acuerdo público.

Capítulo IV

EL CONSENSO TRASLAPADO Y LA TOLERANCIA EN EL LIBERALISMO POLÍTICO: DOS VIRTUDES EN SENTIDO PRÁCTICO

1. El consenso traslapado y el problema de la estabilidad

Por un lado, mi propósito en este capítulo es señalar el papel que juega el consenso traslapado en una concepción política de justicia en relación con el problema de la estabilidad. Por el otro señalar algunas objeciones a la tesis rawlsiana: la concepción de justicia es independiente de las doctrinas comprensivas.

En principio partamos de la idea de que el consenso traslapado trata de resolver un problema práctico: el problema de la disidencia o desacuerdo político. Esta es la idea que se manifiesta por primera vez en *Una teoría de la justicia* cuando Rawls se refiere al papel de la desobediencia civil justificada. En una sociedad casi justa hay una aceptación pública de los principios de la justicia. Puede haber diferencias considerables entre concepciones de justicia de los ciudadanos, siempre que sus concepciones conduzcan a juicios políticos similares; ello es posible si de premisas diferentes pueden producirse la misma conclusión. Para solucionar esta diferencia, Rawls introduce la distinción entre consenso traslapado (*overlapping consensus*) y un consenso estricto (*strict consensus*). El consenso traslapado “entre concepciones de justicia profesadas justifica el que la desobediencia sea una forma razonable y prudente de la disidencia política.”¹ El traslape sólo satisface la condición de la reciprocidad. Rawls refiere al consenso traslapado en una situación política concreta; avala la disidencia política justificada en una sociedad justa. El consenso traslapado surge porque el consenso estricto es insuficiente. Esto es, la sociedad se divide en partes diferentes, que mantienen diversas opiniones acerca de las cuestiones políticamente fundamentales. Pero hay un punto tras el cual el acuerdo sobre el juicio de concepciones de la justicia se rompe, lo cual hace imposible una base para la desobediencia civil. O mejor dicho, el acuerdo sobre una sociedad donde se mantienen diversas opiniones se rompe, y la inestabilidad social se hace patente. El consenso traslapado se hace necesario puesto que permite la condición de la reciprocidad.

¹ TJ., p. 388.

Al referirse a la desobediencia civil justificada, Rawls pretende aplicar los principios de justicia en una teoría del deber y la obligación política en un marco constitucional. La desobediencia civil sirve para destacar el papel en la estabilización de un régimen democrático justo. El ejemplo de la desobediencia civil es un suceso público y más concretamente un hecho político. Acto político, el cual está justificado por principios políticos; por principios de justicia, los cuales regulan la constitución y, en general, las instituciones sociales. La justificación de la desobediencia civil no apela a principios de moralidad personal, ni a doctrinas religiosas, tampoco puede basarse en el interés individual o colectivo. La concepción de justicia comúnmente compartida que subyace bajo el orden político está regulada por una concepción general de justicia, mediante la cual los ciudadanos regulan sus asuntos políticos e interpretan la constitución, basándose en los principios de justicia. Esto es, la teoría de la justicia es “práctica”, en un sentido general, porque se ocupa reestablecer criterios o principios para guiar la conducta de los ciudadanos. Las instituciones, también, tienen que satisfacer los principios de justicia para evitar que aquellas sean injustas.

Rawls ilustra con el ejemplo de la desobediencia civil la aplicación de los principios de justicia, en casos concretos de la política. En este sentido, considero que Rawls empezó a enfatizar la naturaleza práctica de la filosofía política, desde *Una teoría de la justicia*. Podría observarse el argumento del consenso trasladado y la desobediencia civil como un intento de enfatizar tal naturaleza. No obstante, Rawls no explicó ni profundizó en ello en aquella obra. Rawls al considerar una interpretación política de la justicia le dará una interpretación diferente a dicho concepto, pero sin abandonar su, creo yo, sentido práctico.

En “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical” (1985) Rawls hace referencia al consenso trasladado en un sentido propiamente político. Él se centra en dos preguntas básicas: 1) qué principios de justicia deben regir las instituciones sociales básicas en una sociedad democrática, y 2) cómo se llega a acuerdos políticos a pesar del pluralismo.

Parte de la idea que en una sociedad democrática existe un pluralismo razonable o proliferan concepciones del bien conflictiva e inconmensurables. Un ejemplo son: los liberalismos de Kant y Mill. Ellas son también doctrinas comprensivas participantes del consenso trasladado. Por ejemplo, la doctrina de Kant es comprensiva porque se basa en la idea de autonomía individual que tiene un papel regulador para toda la vida. En este sentido, según Rawls, no es apropiada para promover una base de justificación pública. En aquel texto Rawls sostuvo la tesis de que una concepción pública de justicia

debe ser independiente de las doctrinas comprensivas², las cuales no son aceptadas por todos los ciudadanos de una sociedad democrática. La concepción pública de la justicia resulta ser política y no metafísica en el sentido de que dicha concepción no se presentará como parte de alguna doctrina comprensiva que se tienen como verdadera. Por ello Rawls aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma.³ Ahora bien Rawls trata de presentar su teoría como una concepción política y moral de la justicia, la cual no es metafísica sino práctica.

En *El liberalismo político* los ciudadanos tienen una visión general que está formada por dos partes. Una parte puede ser vista como coincidiendo con una concepción política de justicia. La otra parte es una doctrina plena o parcialmente “abarcante”⁴ respecto de la cual la concepción política se encuentra, de algún modo, vinculada.⁵ Los individuos son los que determinan de qué modo su concepción política se vincula con una visión “abarcante” o más amplia (doctrina comprensiva). En suma se trata de una concepción política de justicia que es una concepción moral, pero “elaborada en relación con un sujeto más específico: las instituciones políticas, sociales y económicas”. Se trata de una concepción que se refiere a la estructura básica de la sociedad, y no se extiende, por ejemplo, a normas acerca de nuestra conducta personal o ideales de vida.

La idea cardinal de una concepción política de justicia es la de un consenso traslapado. Porque dicha concepción llevará el compromiso de resolver el problema de la estabilidad. Esta se dará en base a posibles acuerdos entre ciudadanos.

Considero que la concepción política de justicia en un sentido práctico intentará resolver dos problemas: 1) el de la estabilidad y 2) presentar los principios de justicia como base para la posibilidad de acuerdos.

Veremos a continuación cómo Rawls intenta resolver el problema de la estabilidad vía el consenso traslapado.

En la conferencia IV de *El liberalismo Político*, perteneciente a un segundo estadio de explicación, encontramos el objetivo central del liberalismo político, el cual consiste en preservar la estabilidad, y más específicamente el “modo en el cual la sociedad

² Rawls, “Justice as a Fairness: Political Not Metaphysical”, p. 320.

³ Regresaremos con esta idea .V. *Infra*, p. 119.

⁴ Rawls considera que una cierta concepción es “abarcante” cuando ella “incluye concepciones acerca de lo que es valioso dentro de la vida humana, así como ideales de virtud y carácter personal”, como suelen hacerlo, por ejemplo, las doctrinas religiosas y filosóficas. PL., p. 175. Utilizo la palabra “abarcante” para diferenciarlo del concepto “amplio”

⁵ John Rawls, “The Domain...”, p. 249.

democrática bien ordenada de la justicia como imparcialidad puede establecer la unidad y la estabilidad dado el pluralismo razonable que lo caracteriza”.⁶ La idea del consenso traslapado no sólo preservará la unidad y la estabilidad social, sino también tal concepto puede “dotar de mayor realismo a la idea de una sociedad bien ordenada y para ajustarla a las condiciones históricas y sociales de las sociedades democráticas, condiciones que incluyen el hecho del pluralismo razonable”.⁷

El objetivo de Rawls es corregir el irrealismo de la estabilidad en *Una teoría de la justicia*; reforzar la unidad y estabilidad en una sociedad democrática dado un pluralismo razonable.

Rawls ha señalado la posibilidad de un consenso traslapado; representa por su parte la razonabilidad de la teoría que para los propósitos políticos es suficiente en el establecimiento de una base de justificación. De lo que se trata es de establecer un consenso entre doctrinas razonables. Dice Rawls,

En tal consenso, las doctrinas razonables aceptan la concepción política, cada una desde su propio punto de vista. La unidad social se basa en un consenso en torno a la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas partícipes en el consenso son abrazadas por los ciudadanos políticamente activos de la sociedad y las exigencias de la sociedad no entren en conflicto excesivo con los intereses esenciales de los ciudadanos, intereses formados y estimulados por sus organizaciones sociales.⁸

Por un lado, en la nota anterior Rawls da cuenta de la posibilidad del liberalismo político en tanto que en éste se respetan las concepciones del bien de cada ciudadano; y por el otro logra la unidad vía el consenso traslapado.

La concepción política tiene dos características distintivas. En primer lugar, deberá ser capaz de mostrarse como independiente de cualquier doctrina comprensiva particular. Y además, su contenido deberá expresarse en términos que sean familiares a la ciudadanía, en el sentido de estar basado en ideas implícitas en la cultura política de una sociedad democrática. En segundo lugar Rawls apela al consenso traslapado, el cual está destinado a hacer posible que concepciones comprensivas razonables y opuestas concluyan en ciertos acuerdos básicos.⁹

⁶ LP., pp. 133-134.

⁷ John Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*. Trad. Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002, p. 58.

⁸ PL., p. 134.

⁹ En *Una teoría de la justicia* el acuerdo se dificultaba por estar basada en una concepción comprensiva particular.

El consenso trasladado hace referencia a un acuerdo entre personas razonables, que sólo aceptan doctrinas comprensivas razonables. En tal sentido, dicho consenso aparece como la única forma de permitir en un contexto pluralista, a cada individuo, adherirse a la concepción pública de la justicia: el consenso trasladado sólo puede ser alcanzado una vez que la concepción pública aparece como razonable a los ojos de todos los ciudadanos.

En suma, considero que la concepción política de Rawls está vinculada con lo que el considera el significado pleno de la concepción de un constructivismo político. Puesto que éste tiene conexión con el hecho del pluralismo razonable y con la necesidad de tener una sociedad democrática para asegurar la posibilidad de un consenso trasladado acerca de sus valores políticos fundamentales. La razón de que tal concepción pueda ser el foco de un consenso trasladado de doctrinas comprensivas es que desarrolla los principios de la justicia a partir de ideas públicas y compartidas de la sociedad en tanto que un sistema justo de cooperación y de ciudadanos libres e iguales, utilizando los principios de su razón práctica. Al acatar esos principios de justicia, los ciudadanos demuestran ser autónomos, en términos políticos, y así en cierto sentido, compatibles con doctrinas comprensivas razonables. La idea de lo razonable establece un consenso trasladado de doctrinas comprensivas. Esto es importante para Rawls porque el concepto de verdad no puede establecer un consenso trasladado. Consenso que conjunta los elementos que son comunes entre esas doctrinas comprensivas para llegar a un acuerdo en asuntos políticos. Para Rawls los argumentos que apelan a la verdad de una doctrina comprensiva no establece el consenso trasladado, por ello él propondrá que la filosofía política deba concebirse en términos práctico. A continuación, consideremos las características del consenso trasladado y sus posibles objeciones.

2. Cuatro posibles objeciones a un consenso trasladado según John Rawls

Rawls considera cuatro posibles objeciones a la idea de unidad social fundada en un consenso trasladado de la siguiente manera:

1.- La primera objeción: sostener que un consenso trasladado implica una situación de *modus vivendi*. Esta objeción lleva a Rawls a distinguir entre un consenso trasladado y un *modus vivendi*. Los acuerdos entre personas razonables pertenecen al ámbito, en algún sentido, moral y no a “[...] un consenso social fundado en intereses egoístas o de grupo, o en el resultado de una negociación política: la unidad social es sólo aparente, lo mismo que su estabilidad depende contingentemente de circunstancias las cuales

mantengan una afortunada convergencia de intereses.”¹⁰ El tipo de acuerdos sociales señalados en la cita anterior o “acuerdos firmados por personas o grupos no comprometidos en absoluto con la suerte de los demás”, distan de un consenso traslapado por las siguientes razones: a) en primer lugar, el objetivo del consenso, la concepción política de la justicia, es ella misma una concepción moral; b) en segundo lugar, las concepciones de la sociedad y de persona, los principios de justicia, y una descripción de las virtudes políticas se afirman con razones morales. A estos dos puntos, el objeto moral y las razones morales están vinculados con un tercer aspecto de la estabilidad del consenso traslapado; c) quienes afirman los varios puntos de vista que dan soporte a la concepción política, no retirarían su apoyo si el peso social relativo de su punto de vista creciera hasta convertirse en dominante.¹¹

La estabilidad del consenso traslapado es esencial, porque a pesar de los “cambios en la distribución del poder entre los puntos de vista distintos”, la concepción política seguirá siendo apoyada. En suma, “el rasgo de la estabilidad ilumina un contraste básico entre un consenso traslapado y un *modus vivendi*, pues la estabilidad de este último depende de situaciones circunstanciales y de un balance de fuerzas relativas.”¹²

Ahora bien, el consenso traslapado se caracteriza también, por su referencia a la profundidad, el alcance y la especificidad. El consenso traslapado llega hasta las ideas fundamentales, con las que se elabora la justicia como imparcialidad. Supone un acuerdo lo suficientemente profundo para afectar las ideas de una sociedad, como un sistema equitativo de cooperación y la de los ciudadanos como razonables y racionales, libres e iguales. En cuanto a su alcance o amplitud, el consenso abarca los principios y valores de una concepción política (en este caso, los de la justicia como imparcialidad), y se aplican a la justicia básica como un todo.¹³ La especificidad del consenso traslapado consiste en que se encuentra concentrado sobre una concepción política de justicia con posibilidades de ser o no la concepción rawlsiana de la justicia como imparcialidad.¹⁴

2. La segunda objeción consiste en sostener la implicación de una visión escéptica frente a la posibilidad de verdad de una concepción política de la justicia, no sea

¹⁰ PL., p. 147.

¹¹ Ibid., p. 148. Véase también, pp. 115-18.

¹² Ibid., p. 148.

¹³ Cf. PL., p. 149.

¹⁴ Cfr. Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, 1999, p. 199. Véase también nota a pie de página número 31. Rawls considera que el foco del consenso traslapado es una serie de concepciones liberales diferentes a la visión de la justicia como imparcialidad. Véase, PL., p. 164 y 167.

“razonable en el sentido constructivista.”¹⁵ De acuerdo a esta objeción, Rawls trata de evitar la afirmación o la negación de cualquier doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral particular o de su correspondiente teoría de la verdad y del estatus de los valores. Parte del supuesto: cada ciudadano que afirma una concepción de este tipo, espera la aceptación de todos de la concepción política como verdadera o como razonable, desde el punto de vista de su propia doctrina comprensiva, cualquiera que sea. Sin embargo, algunos creen lo contrario, piensan “una concepción política de la justicia debe expresar indiferencia o escepticismo”. De otro modo no podría dejar de un lado cuestiones fundamentales religiosas, filosóficas y morales porque son políticamente difíciles de dirimir. Inclusive, si algunas verdades afectan a cosas tan importantes, las diferencias acerca de ellas serán resueltas. De acuerdo a Rawls, las cuestiones no se eliminan de la agenda política porque sean fuente de conflicto. Apelamos, dice este autor, a una concepción política de la justicia para distinguir entre las cuestiones que pueden eliminarse, razonablemente, de la agenda política, y las cuestiones que no pueden eliminarse razonablemente, de dicha agenda política. Algunas cuestiones permanentes en la agenda pueden aún resultar controvertidas, al menos hasta cierto punto, para la agencia normal de asuntos políticos. Por ejemplo, cuestiones de política gubernamental, tales como el uso de misiles militares. Esto no puede eliminarse de la política. No obstante, al evitar las doctrinas comprensivas, tratamos de eludir las controversias religiosas y filosóficas más profundas, con objeto de no perder la esperanza de conseguir una base para un consenso traslapado estable. Pero, hay casos como la contienda civil que niega la verdad de la concepción política y nos compromete con el tipo de cosas que esperábamos evitar.

Rawls da otro ejemplo: supóngase a unos fieles racionalistas empeñados en que sus creencias están abiertas a todos y pueden demostrarse haciendo uso de la razón. Este grupo de fieles racionalistas niega el hecho del pluralismo razonable. Evidentemente, el grupo está equivocado al negarlo. Y concluye: “más, no necesitamos que las creencias religiosas puedan ser públicas y plenamente demostradas por la razón, no es lo mismo que decir que no son verdaderas. En realidad, lo interesante aquí, no es sostener “nuestro punto de vista comprensivo sino lo que resulta necesario o útil para el objetivo político del consenso”. En pocas palabras, la concepción política de justicia tiene estrategia de inclusión; esto es, la concepción política incluye el principio de

¹⁵ PL., pp. 150-151.

tolerancia, busca una base acordada de justificación pública en asuntos de justicia. Se trata de elaborar una concepción política de la justicia tras la debida deliberación. El consenso traslapado para llegar a ser tal se complementa y se extiende con el principio de tolerancia. Porque, según Rawls, dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática, un acuerdo en torno a una concepción política de la justicia requiere de esa extensión y complementación.

3. La tercera objeción señala: una concepción política viable debe ser general y comprensiva y, sostener una visión “abarcante”. La objeción señala en primera instancia de que no se dispone de una doctrina “abarcante”, y que no hay forma de poner en orden los conflictos de la vida pública. Además, esta objeción consiste en: “la inutilidad de la elaboración de una concepción política de justicia pensada para la estructura básica independientemente de cualquier doctrina comprensiva.”¹⁶ Conforme a nuestro autor, la tercera objeción proporciona parte de la respuesta a la pregunta: ¿De qué otra manera podría resolverse esos conflictos exhibidos en la vida pública? La respuesta es que la concepción política no es “abarcante” porque no pretende resolver ni todas ni la mayoría de las cuestiones que pueden plantearse sobre la justicia política, sino unas pocas, y entre ellas las más urgente.¹⁷ En este sentido, la concepción viene a representar un marco de la reflexión y la deliberación, que nos ayuda a alcanzar acuerdos acerca de las cuestiones constitucionales básicas y las preguntas fundamentales acerca de la justicia.¹⁸ La concepción política de la justicia “aparta de su agenda política las cuestiones más divisorias”, dado que la disputa en torno de éstas puede llegar a socavar las mismas bases de la cooperación social.¹⁹ También él sostiene que la concepción política de justicia puede entenderse como parte de una doctrina comprensiva, pero no es una consecuencia de valores no políticos de esa doctrina. Los valores políticos son preponderantes frente a cualesquiera otros valores en conflicto, al menos en las condiciones razonables favorables que posibilitan una democracia constitucional.²⁰

En consecuencia, las instituciones de la estructura básica serán constituidas de modo tal que se reduzca la posibilidad del surgimiento de conflictos inabordables. Una concepción política no es sino una guía orientativa de deliberación y reflexión. Una

¹⁶ PL., p. 154.

¹⁷ Ibid., p. 156.

¹⁸ Idem.

¹⁹ PL., p. 157.

²⁰ Ibid., p. 155.

regla, la cual nos ayuda a conseguir un acuerdo político en torno a las esencias constitucionales y las cuestiones básicas de la justicia. Es más, los ciudadanos afirman la concepción política y han crecido en el marco de las ideas fundamentales de la cultura política pública, por consiguiente se familiarizan con ellas. Encuentran una vez adoptado ese marco de deliberación, sus juicios lo bastante convergentes para mantener la cooperación política, y con eso les basta.

Rawls pregunta: ¿cómo puede una concepción política de justicia expresar valores en condiciones razonablemente favorables en los cuales se hace posible la democracia, si son predominantes ante cualesquiera otros valores, y pueden entrar en conflicto con ellos? La concepción de justicia más asequible es la liberal. Esto significa, la concepción política liberal protege los derechos básicos y típicos y les confiere una primacía especial; todos los ciudadanos tienen las garantías y los medios materiales para hacer uso efectivo de esos derechos básicos. Enfrentada al hecho del pluralismo, una concepción liberal sostiene, al margen de los asuntos capaces de generar conflictos pugnases, los cuales socavarían la base de la cooperación social.

Para Rawls, las virtudes de la cooperación social que hacen posible la existencia de un régimen constitucional, son virtudes de primera magnitud. Pueden ser, por ejemplo: la tolerancia, la razonabilidad, el sentido de imparcialidad y equidad. Esas virtudes gozan de una amplia difusión en la sociedad y dan sostén a su concepción de justicia; por tanto constituyen un bien público de primera dimensión, una parte del capital político de la sociedad. Los valores conflictivos con la concepción política de la justicia y con las virtudes, en las cuales ésta se apoya, no son relevantes, ya que están en conflicto con las condiciones mismas de posibilidad de una cooperación social equitativa fundada en el respeto.

El consenso traslapado busca coincidencias entre los valores políticos como preponderancia; por tanto, el conflicto con otros valores se reduce. Cuando una concepción política está apoyada en un consenso traslapado, esa concepción no parece incompatible con valores religiosos, filosóficos o morales básicos. No es necesario señalar, según Rawls, los valores políticos como intrínsecamente más importante entre otros valores, ni hay motivo por el cual estos últimos sean anulados por los primeros.

Por último, este autor concluye: dado el pluralismo razonable dos cosas consigue la conciliación de la razón pública. Primero identifica el papel fundamental desempeñado por los valores políticos al expresar los términos de cooperación social equitativa,

consecuente con el respeto mutuo entre ciudadanos libres e iguales, y segundo consigue un ajuste entre valores políticos y otros valores en un consenso traslapado.

4. La cuarta objeción consiste en considerar el consenso traslapado como utópico. Esto es, no hay fuerzas políticas o sociales o psicológicas suficientes para dar lugar a un consenso traslapado, con el fin de conseguir la estabilidad. Rawls rechaza la objeción anterior porque él sustenta la posibilidad de llegar a un consenso traslapado y garantizar su estabilidad. Para ello, el primer paso es la aquiescencia inicial a una concepción liberal de la justicia como mero *modus vivendi*. Éste podría evolucionar gradualmente hasta desembocar con el transcurso del tiempo, en un consenso constitucional, y lograr un consenso traslapado posteriormente. En principio, el autor supone, en este proceso paulatino: las doctrinas comprensivas de la mayoría de la gente no son plenamente comprensivas; esto contribuye a una adhesión independiente a la concepción política que ha contribuido a generar el consenso. En el proceso progresivo los ciudadanos “ganan en confianza mutua”, a medida que se mantienen el éxito de la cooperación política. De ahí, es plausible la pertinencia del consenso traslapado.²¹

3. De un *modus vivendi* a un consenso constitucional

Rawls nos presenta un pasaje gradual a partir de una situación de mero *modus vivendi*, pasando por un consenso constitucional para llegar finalmente al consenso traslapado.

El esbozo de esa vía progresiva hasta alcanzar un consenso traslapado consiste en dos etapas. La primera etapa, culmina con un consenso constitucional; y la segunda, con un consenso traslapado. En la primera etapa, la constitución ciertos principios liberales de justicia política. Basados, afirma Rawls, en un consenso constitucional, esos principios son aceptados simplemente como principios, y no se fundan en determinadas ideas de la sociedad y de la persona de una concepción política y mucho menos de fundarlos en una concepción pública compartida. Por tanto, el consenso no es profundo. El consenso constitucional establece ciertos procedimientos electorales democráticos, orientados a moderar los enfrentamientos políticos dentro de la sociedad. Además este consenso garantiza ciertos derechos y libertades políticas básicas (Ejemplo el derecho de sufragio, libertad de expresión y de asociaciones políticas, y de los derechos necesarios para los procedimientos electorales y legislativos de la democracia). No obstante, hay

²¹ Cfr. PL., p. 168.

un desacuerdo interno, dice Rawls: “entre quienes sostienen que los principio liberales fijan del modo más exacto el contenido y los límites de esos derechos y libertades; así, como qué ulteriores derechos y libertades habrán de contar como básicos; y por tato, como acreedores de protección jurídica, si no constitucional.”²² De tal modo, el consenso constitucional no es profundo ni amplio, es de “corto alcance” porque no incluye la estructura básica, sino sólo los procedimientos políticos de un gobierno democrático.

Esto es, un consenso constitucional no es aún lo suficientemente profundo y amplio: no alcanza principios sustantivos, ni se basa en ideas acerca de la sociedad y la persona. No se funda en una concepción política compartida y mucho menos incluye la estructura básica de los derechos subjetivos.

Para llegar a un consenso constitucional se inicia con el asentimiento de un mero *modus vivendi*. Esta aprobación, Rawls la compara con los acontecimientos históricos de las guerras de religión. Y tienen como consecuencia el advenimiento de la tolerancia religiosa, tras la Reforma. En este ejemplo de *modus vivendi* se aceptan principios liberales, en el sentido “de que era la única alternativa viable a la contienda civil indefinida y destructiva”. Pero hay otro momento significativo: tanto una cierta relajación de nuestros puntos de vista comprensivos, cuando el hecho de que estos no sean completamente comprensivos. En primera instancia, los principios de justicia pueden llegar a concordar laxamente con esas doctrinas comprensivas. Esto es, hay una relación endeble entre una concepción política y las doctrinas comprensivas. Dice Rawls:

Este hecho sugiere que muchos ciudadanos –si no la mayoría de ellos– llegan a afirmar los principios de justicia incorporados a su constitución y a su práctica sin ver la conexión particular alguna entre esos principios y sus propias doctrinas. A los ciudadanos les resulta perfectamente posible empezar apreciando la bondad de esos principios para sí mismos y para sus allegados, así como para el grueso de la sociedad, y acabar afirmándolos sobre esa base.

Con esta preliminar adhesión entre una concepción política y doctrinas comprensivas, nos acercamos a lo que este autor llama “consenso constitucional estable”. Surge, entonces, la pregunta de Rawls: “¿en virtud de qué valores políticos podrían los principios liberales de justicia atraer adhesión?” Él responde que dichos principios tendrían que constar con tres exigencias, partiendo de la idea de que los principios de

²² Ibid., p. 159.

justicia liberales regulan efectivamente las instituciones políticas básicas. La primera exigencia: dado el hecho del pluralismo razonable, los principios liberales satisfacen la imperiosa exigencia política de fijar, de una vez por todas, el contenido de determinados derechos y libertades básicos y de conferirles una primacía especial. Al proceder así, continua Rawls se retira de la agenda política la necesidad de esas garantías y deviene inaccesible al cálculo de los intereses sociales, estableciéndose clara y firmemente las reglas de la contienda política.

La segunda exigencia de un consenso constitucional estable tiene que ver con el tipo de razón pública, la cual requiere la aplicación de los principios liberales de justicia. Dado el contenido de esos principios, se hace referencia a hechos institucionales acerca de procedimientos políticos y de los derechos y libertades básicos que van con ellos, así como la disponibilidad de oportunidades y de medios de uso universal. Los principios liberales pueden aplicarse siguiendo las líneas orientativas usuales de averiguación pública y de las usuales reglas de evaluación de la evidencia. Esas líneas orientadoras y reglas de evaluación contribuyen a certificar la presencia del razonamiento público como correcto y fiable.

La tercera exigencia establece el asentimiento de las dos condiciones anteriores. Las instituciones políticas básicas incorporan los principios liberales y la forma de razón pública revelada en su aplicación. Estos principios y razones tienden a estimular las virtudes cooperativas de la vida política: la virtud de la razonabilidad y de un sentido de equidad, un espíritu de compromiso y la disposición a entenderse con los demás. Virtudes vinculadas con la disposición a cooperar con los demás en términos políticos, discutibles y aceptadas públicamente.

El pasaje de una mera situación de *modus vivendi* a un consenso constitucional, y en particular un consenso constitucional estable donde se estimulan las virtudes, descansa en una concepción de psicología moral razonable a los largo del *El liberalismo Político*.²³

4. Un consenso traslapado

Una vez que los ciudadanos hallan tomando confianza mutua, dado que sus derechos y libertades políticas básicas están garantizadas; se llega a la última etapa. En ésta el consenso se muestra como a) más profundo, al basarse en ciertas ideas particulares de la

²³ V. Supra, p. 91.

persona y la sociedad, b) más amplio en tanto que abarca principios relativos a toda la estructura básica de la sociedad –incluyendo, así, ciertos derechos sustantivos como los de una equitativa igualdad de oportunidades y principios relativos a la satisfacción de las necesidades básicas de cada uno-; y c) más específico, encontrándose en una peculiar concepción de justicia. Este consenso más amplio, con respecto al consenso constitucional, es forzado, paulatinamente por varias razones. Esto es, hay fuerzas que empujan a un consenso constitucional hacia un consenso traslapado. Esos ímpetus tienen relación con la profundidad, la amplitud y el grado de especificidad o de restricción, de la clase de concepciones definitorias del foco de un consenso traslapado. Para Rawls su consenso traslapado es amplio en el sentido de que ya cuenta con una concepción de persona y de sociedad y abarca los principios de la estructura básica de la sociedad. Pero no es “abarcante” en tanto que Rawls considera que una cierta concepción “abarcante” incluye concepciones acerca de lo que es valioso dentro de la vida humana, así como ideales de la virtud y carácter personal, como suelen hacerlo, por ejemplo, las doctrinas religiosas y filosóficas (doctrinas comprensivas).

En cuanto a su profundidad, una vez dado el consenso constitucional, los grupos políticos entran en el foro público de la discusión política y apelan a otros grupos que no comparten su doctrina comprensiva. Esto es, los distintos grupos conformados como parte de la sociedad se ven forzados a trascender su propia concepción de bien, y apelan –en el foro público- a razones que pueden resultar atractivas para quienes no comparten su visión más “abarcante” (comprensiva). Por tanto, es racional salir del restringido círculo de sus propios puntos de vista y desarrollar concepciones políticas en cuyos términos puedan explicar y justificar sus políticas a un público más amplio, con el propósito de reunir a una mayoría.

En cuanto a la amplitud, un consenso constitucional es demasiado restringido. Ahora se trata de dar un peso considerable a la idea de sociedad, como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Esto es, los derechos, las libertades, y los procedimientos incluidos en un proceso constitucional sólo cubren una parte limitada de las cuestiones políticas. En otras palabras, los grupos tienden a desarrollar concepciones políticas amplias; esto es cubrir el conjunto de la estructura básica, con objeto de explicar su punto de vista, de un modo políticamente consistente y coherente.

Hay dos observaciones en cuanto a la especificidad del consenso traslapado. La primera se refiere al espectro, dice Rawls, de concepciones que pueden ser elaboradas partiendo de las ideas fundamentales de la sociedad y de la persona, las cuales se hallan

en la cultura pública de un régimen constitucional. La segunda consideración, se refiere a la estabilidad de los intereses que la apoyan y a los cuales estimula. Estas consideraciones son esenciales, porque si no se dan, entonces un consenso traslapado no podrá darse. El consenso traslapado sirve para dar estabilidad a la sociedad bien ordenada, no tiene porque permanecer el conflicto. Dice Rawls,

Así, si las concepciones liberales correctamente formuladas a partir de ideas fundamentales para una cultura pública democrática están apoyadas por intereses políticos y económicos conflictivos que ellos mismos estimulan profundamente, y si no hay modo de diseñar un régimen constitucional capaz de superar esta situación, parece que no puede lograrse un consenso plenamente traslapado.²⁴

El consenso constitucional es insuficiente, es menester insistir en otras ideas centrales fundamentales, “sería ciertamente típica de la clase focal de un consenso traslapado”. Se trata de cubrir la estructura básica con concepciones políticas amplias surgen de las ideas fundamentales de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y de la idea de persona libre e igual. Rawls no se refiere a una concepción política más amplia en cuanto ha estar de acuerdo con todo, sino a los requisitos que él ha establecido anteriormente.

Por otro lado, Rawls hace notar que en vía de explicar la verosimilitud del liberalismo político, es mostrar la posibilidad de un consenso traslapado en una sociedad democrática caracterizada por el pluralismo razonable. Por ello, es primordial ver cómo es posible el liberalismo político.

Rawls interpela: “¿cómo es posible el liberalismo político?” La respuesta a esta pregunta Rawls las discute en dos partes complementarias. La primera parte afirma que los valores de lo político con valores muy importantes, y por consecuencia, no fácilmente anulables: esos valores gobiernan el armazón de la vida social –el verdadero basamento de nuestra existencia- y determinan los términos fundamentales de la cooperación política y social. Algunos de los valores importantes en la justicia como imparcialidad y los valores expresados mediante los principios de justicia para la estructura básica son; los valores de igual libertad política y civil; la igualdad equitativa de oportunidades: los valores de reciprocidad económica; las bases sociales del respeto mutuo entre ciudadanos. A este conjunto de valores se añade el valor político de la razón pública. Por consiguiente, Rawls asume:

²⁴ PL., p. 168.

Los valores de la razón pública no sólo incluyen el uso apropiado de los conceptos fundamentales de juicio, inferencia y evidencia, sino también las virtudes de la razonabilidad y disposición a la equidad plasmada en el respeto a los criterios y procedimientos del conocimiento del sentido común y en la aceptación, cuando no resultan controvertidos, de métodos y los resultados de la ciencia.²⁵

Dicho conjunto de valores expresa el ideal político liberal. En otras palabras, el liberalismo político intenta una descripción de esos valores en el ámbito de lo político y de aquí, este contorno político se presenta como independiente de concepciones comprensivas.

En la segunda parte complementaria dice Rawls:

Esa parte afirma que la historia de la religión y la filosofía enseña que hay varias maneras razonables de entender el reino de los valores y de presentarlo, ya como congruentes con los valores adecuados para el ámbito de lo político, ya como fundadores de ellos, o bien sin entrar en conflicto con esos valores, tal como lo determina una concepción de justicia.²⁶

La cita anterior nos señala que la historia nos habla de una pluralidad de doctrinas comprensivas y ese hecho hace posible un consenso traslapado, reduciendo el conflicto entre los valores político y otros valores. La reducción del conflicto lo consigue a través del consenso traslapado y de la tolerancia. Aunque algunos autores han rechazado la posibilidad práctica del consenso. Brian Barry, por ejemplo, no estaría de acuerdo con Rawls. Aquél rechaza las pretensiones de éste último. Barry piensa que la estabilidad de la justicia como imparcialidad no requiere de un consenso traslapado entre puntos de vista comprensivos razonables.²⁷ No obstante, para Rawls, el consenso traslapado surge como una propuesta a la pluralidad razonable de una sociedad democrática, donde están garantizados ciertos derechos y libertades políticas básicas. El consenso describe una situación posible práctica: es una condición necesaria para la estabilidad social. Posibilidad que está dada también en la noción de tolerancia.

5. La noción de tolerancia en el liberalismo político

John Rawls en una de sus trabajos ha señalado:

²⁵ Ibid., p. 139,

²⁶ Ibid., p. 140.

²⁷ Cfr. Brian Barry, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, 105, July 1995, pp. 874-915.

[...] la concepción política debería incluir una idea razonable de tolerancia enteramente derivada de ideas procedentes de la categoría de lo político...*la concepción política se fortalecerá si contiene una idea razonable de tolerancia pues así mostrará la razonabilidad de la tolerancia por la razón pública.*²⁸

Por la importancia que Rawls le da a la noción de tolerancia y por su vinculación con razonable, noción característica de su liberalismo político; nosotros intentaremos en éste último párrafo indagar en qué consiste tal noción para Rawls, y cuales son sus implicaciones prácticas.

En *El liberalismo Político* Rawls hace un recuento histórico, filosófico y moral, en particular de tres momentos históricos: 1) La reforma del siglo XVI fragmentó la unidad religiosa y condujo al liberalismo religioso, 2) el desarrollo del estado moderno con su administración central, dirigida por monarcas con posesión de poder, cedieron sólo una pequeña porción de éste a las clases medias cuando les convenía, 3) el siglo XVII y el desarrollo de la ciencia influyó para dar un nuevo contenido a la noción de tolerancia y a su aplicación. Estos tres momentos históricos le sirven para explicar la noción de tolerancia, noción que funciona como engranaje, junto con otras nociones, en la maquinaria de su concepción política de justicia.

En *El liberalismo político* encontramos por lo menos cuatro nociones de tolerancia: 1) como tolerancia religiosa, 2) como origen del liberalismo político, 3) como principio que se aplica a la filosofía misma, 4) cómo las cargas del juicio dan lugar a la tolerancia y 5) como virtud política.

Rawls hace alusión a la tolerancia, como punto de partida, cuestionándose: “¿cómo podría la filosofía política hallar una base compartida con qué establecer la familia de instituciones más adecuadas para garantizar la libertad y la igualdad democrática?”²⁹

Para responder a su cuestionamiento, depura las convicciones, como la creencia en la tolerancia religiosa y el rechazo a la esclavitud. (Estas condiciones han cambiado gradualmente, ahora ya se acepta la tolerancia religiosa y no se dan abiertamente los argumentos a favor de la persecución). La noción decantada de la tolerancia, junto con otros principios básicos en ella, se organiza hasta convertirlos en una concepción política de justicia razonable. Además una concepción política, para ser aceptable, tiene

²⁸ John Rawls, *The Law of Peoples*, with “The Idea of Public Reason Revisited”, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p. 16

²⁹ PL., p. 38.

que estar de acuerdo con las convicciones que consideramos nuestras, en todos los niveles de generalidad, después de la reflexión debida.³⁰

Así, el principio de tolerancia logra establecer como solución a las guerras de religión y a los conflictos sociales derivados de la acumulación del poder de una de las religiones rivales. En el ámbito de la cultura democrática, en una esfera pública, han de dirimirse los conflictos religiosos, filosóficos y morales en base a acuerdos de una concepción de justicia; con ello, se daría pauta al goce de la igual libertad y estabilidad social. En este sentido Rawls ofrece una respuesta a los problemas que surgen en el debate político, como la beligerancia política de numerosas agrupaciones religiosas. No se trata ya de un debate sobre los criterios sociales permitidos para tolerar las propuestas iniciales de justicia distributiva. En *Una teoría de la justicia* Rawls especifica los dos principios de justicia, los cuales regulan los valores de la libertad y la igualdad a través de las instituciones básicas de la sociedad. Se refiere a la tolerancia en relación a la libertad de conciencia como argumento a favor de la igualdad. Además ejemplifica la tolerancia de los intolerantes para anotar que no se debe estar por encima de las libertades. En contraste, en *El liberalismo político* se refiere a la tolerancia como principio y virtud de una democracia liberal justa. Esto es la tolerancia es una virtud democrática. La tolerancia juega un papel importante en relación con otros conceptos como el pluralismo de doctrinas comprensivas, la noción de la justificación de la razón, lo razonable y el de cooperación que ya estaban presentes en *Una teoría de la justicia*, bajo un viso de justicia moral. Se tratan ahora bajo el matiz de una concepción política. Así en el caso de la tolerancia como virtud se remite a señalar que guarda relación con el pluralismo de doctrinas comprensivas y que es menester consenso entre ellas. También el concepto de tolerancia tiene su carácter fundador del liberalismo político en la Reforma, con largas controversias acerca de la tolerancia religiosa. Se abrieron canales para la comprensión moderna de la libertad de culto y pensamiento; la controversia sobre la limitación de poderes, la defensa de las libertades y derechos básicos. Sin embargo, la división religiosa da al liberalismo la posibilidad de un pluralismo y un marco de derecho constitucional. El constitucionalismo liberal da la posibilidad de una sociedad pluralista armoniosa y estable. Añade Rawls: “Antes del triunfo de la pacífica práctica de la tolerancia en sociedades articuladas por instituciones liberales no podría ni sospecharse esa posibilidad.”³¹ Así, el derecho constitucional de

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 8

³¹ *PL.*, p. 20.

una sociedad liberal como la de Rawls, brinda la posibilidad de que se ejerza la tolerancia.

La intolerancia fue aceptada, según Rawls, como condiciones de orden y estabilidad sociales. Pero pronto se despejó esta convicción y se abrió el camino para los nuevos planteamientos con el cimiento de las instituciones liberales. Estos diseños serán sobre la justicia política y no de doctrinas religiosas, filosóficas y morales. Esta será una diferencia entre *Una teoría de la justicia* y *El liberalismo político*. Él advierte:

Podría parecer que mi énfasis en la Reforma y en la larga disputa acerca de la tolerancia como orígenes del liberalismo resulta anacrónico a la vida de los problemas de la vida política contemporánea. *Entre nuestros problemas más básicos están los raciales, étnicos y de género. Y podría parecer que estos son problemas de naturaleza muy distinta que requieren principios de justicia distintos de los discutidos en Teoría.*³²

Otra connotación asumida del concepto de tolerancia en *El liberalismo político* es cómo las cargas del juicio dan lugar a la tolerancia; puesto que las cargas del juicio revisten una importancia primordial para una idea democrática de la tolerancia. Las cargas del juicio, como ya vimos en el capítulo anterior, se limitan a enumerar algunas circunstancias, caracterizando el conflicto o desacuerdo entre personas razonables. Es importante destacar el desacuerdo o las fuentes de donde surgen las dificultades para llegar posteriormente, a un acuerdo político en el juicio. Esto es, la función de las cargas del juicio es evidenciar la posibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo en el juicio acerca de la verdad de las doctrinas comprensivas. En una primera etapa, las cargas del juicio sugieren la posibilidad del desacuerdo razonable entre doctrinas comprensivas. En base a un acuerdo, se irán mitigando las diferencias, y alcanzarán un consenso traslapado; vendrá posteriormente, una base pública de justificación.³³ Está ahí el papel fundamental de la tolerancia. No obstante, Rawls no realiza un examen detallado de la tolerancia, hacia el interior de las doctrinas comprensivas. Esto se debe porque tales doctrinas son un obstáculo para la articulación de posibles acuerdos entre ciudadanos. Por tal razón hay que evitarlas, en esto consiste la aplicación del principio de tolerancia a la filosofía misma.³⁴ Esta aplicación constituye un avance en la comprensión de la tolerancia liberal: una concepción pública

³² Ibid., p. 24. (El énfasis es mío).

³³ Rawls señala que el aspecto de la razonabilidad es el reconocimiento y la disposición de sostener las consecuencias de las cargas del juicio. Piensa: “hasta qué punto este aspecto limita el alcance de lo que las personas razonables piensan que puede ser justificado ante otros y hasta qué punto lleva a una forma de tolerancia y da crédito a la idea de razón pública.” Ibid., pp. 58-59.

³⁴ Retomaré esta idea más adelante. V. Infra, parágrafo 7, p. 119.

debe dejar a los ciudadanos la libertad de determinar ellos mismos a qué doctrinas comprensivas se adhieren presentándolas como verdaderas. Pero para Rawls las doctrinas comprensivas son aquellas que presentan los principios de justicia como principios verdaderos en una jerarquía metafísica independiente. En este sentido la doctrina política de la justicia no es una doctrina metafísica. En otras palabras, Rawls propone una concepción política de la justicia como independiente de toda doctrina comprensiva porque éstas no pueden resolver el problema de la justicia en sociedades modernas. El problema práctico es un desacuerdo (cargas del juicio) sobre los principios deberán de regir la estructura básica. La solución a tal problema Rawls la presenta sobre la base de las ideas morales y políticas que todos los ciudadanos aceptan a pesar de la diversidad de las doctrinas comprensivas. Estas ideas morales y políticas son: los ciudadanos como personas libres e iguales, y la concepción de sociedad como un sistema equitativo de cooperación. De acuerdo a Rawls estamos ante la posibilidad de conseguir acuerdos en tanto que el consenso es amplio y profundo como lo mencionamos en páginas anteriores.

Por otro lado, Rawls asume la noción de tolerancia como una virtud, sin cuestionarla en su liberalismo político. Cuando describe una noción de las virtudes políticas incluye en ella dicho concepto conjuntamente con las virtudes de la cooperación social equitativa, la de civilidad, de razonabilidad y el sentido de la imparcialidad.³⁵

Los ideales vinculados a las virtudes políticas van ligados a los principios de la justicia política y a las formas de juicio y de conducta esenciales para mantener una cooperación social duradera, esos ideales y virtudes son compatibles con el liberalismo político: perfilan el ideal de un buen ciudadano, de un estado democrático (un papel determinado por sus instituciones políticas). Las instituciones toman ciertas medidas tendientes a robustecer las virtudes de la tolerancia y la confianza mutua.

La idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como libres e iguales, se relaciona con las virtudes políticas, armonizando las doctrinas comprensivas en base a un consenso, pero no cualquier consenso, sino un consenso traslapado. Rawls equipara las virtudes con valores políticos. Por ejemplo, la razón pública, a su vez tiene valores. Invocando sólo a valores políticos como el modo directo en que los ciudadanos respeten el ideal de la razón pública y cumplan con su deber de civilidad.³⁶

³⁵ Cfr. PL., pp. 38-39.

³⁶ Cfr. PL., p. 248.

El concepto de tolerancia se aplica tanto a instituciones como a los ciudadanos en una sociedad democrática justa basada en principios de justicia.

En el ámbito del liberalismo político, el concepto de tolerancia es un dispositivo cultural, valórico o virtuoso, conductual de los ciudadanos, y está estrechamente ligado a un mecanismo institucional de negociación justa, la cual está conformada por las principales instituciones políticas, económicas y sociales. Las instituciones básicas de la sociedad deben ser ellas mismas justas, y han de cumplir la función social de educar a los ciudadanos en la justicia. Así en una democracia el Estado debe ser justo, está encargado de señalar las virtudes, entre ellas la de la tolerancia, para una coexistencia pacífica y para la prevención de un sistema político.

En suma, la tolerancia está relacionada con el liberalismo: es un ideal de un buen ciudadano en un estado democrático en un sentido ético, sobre todo con sentido de justicia. Por tanto, constituye una virtud cívica y representa un valor ético de la democracia. Pero también es un criterio práctico para resolver desacuerdos en el ámbito político que es caracterizado por el pluralismo de doctrinas comprensivas.

6. La tolerancia como virtud pública

La tolerancia es una virtud indiscutible de la democracia o un valor ético de ésta. En una democracia, la tolerancia es aceptada como un deber ético y no sólo como un mal menor, no sólo la adopción de un método de coexistencia por encima de otro. La tolerancia, como dice Norberto Bobbio, no es deseable por su utilidad social o su eficiencia política, sino por su deber ético.³⁷ Por tanto, la democracia debe apelar a los valores éticos. Constantemente, el mundo está amenazado: “Si hoy existe la amenaza contra la paz del mundo, ésta proviene, una vez más, del fanatismo, o sea, de la creencia ciega en la propia verdad y en la fuerza capaz de imponerla”. Al igual que Bobbio, Rawls no está de acuerdo con la defensa de cada individuo de profesar “su verdad”, por tal razón formaría parte de una doctrina comprensiva que son toleradas mientras no causen daño a la estabilidad social. Así, la tolerancia se basa en el principio de la reciprocidad. O como dice Victoria Camps, [...] la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absoluta, son el fundamento de esa apertura y generosidad que supone ser tolerante.”³⁸

³⁷ Cfr. “Para la tolerancia”, en José Fernández Santillán (ed), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, Antología, Fondo de cultura Económica, México, 1996, p. 220.

³⁸ Victoria Camps, *Virtudes Públicas*, Espasa-Calpe, Colección Austral, 3ª. Ed., Madrid, 1996, p. 73.

En mi opinión Rawls no argumenta cuáles podrían ser los límites de la tolerancia (virtud), por lo menos en *El liberalismo político*, ni tampoco cuáles son los vicios como contraparte de las virtudes democráticas. Para señalar cuales podrían ser los límites de la tolerancia y sobre todo cuales son los vicios me referiré, en adelante, a la propuesta de Victoria Camps.

Victoria Camps destaca cinco vicios inherentes tanto en los ciudadanos como en los políticos. Ella propone corregir una serie de actitudes que ponen entre dicho la realidad de la democracia. En primer lugar, al ciudadano hay que pedirles compromisos con los asuntos públicos. Los ciudadanos deben tener “más participación, menos abstención, más compromiso y más iniciativa colectiva.” En pocas palabras, “que eduque su sensibilidad social”. En esta vía me parece que Rawls estaría de acuerdo en una formación educativa. De hecho las personas libres e iguales, razonables y racionales poseen la sensibilidad de la justicia social y de la cooperación social. El segundo vicio del ciudadano es la intolerancia. Es preciso reparar el “rechazo e incompreensión del otro”. Debe haber solidaridad, por ejemplo con: los enfermos de sida, indígenas, sudamericanos, con los otros. Un tercer vicio del ciudadano es la falta de civismo. El civismo para Camps radica en, “el cuidado de las formas, el modo externo de manifestarse al otro el respeto que merece. Respetar la diferencia hacia las personas o hacia el medio en que esas personas deben vivir”. Camps propone cuidar el entorno, por ello es preciso modelar la sensibilidad: “en contra del ruido, de la suciedad, del caos urbanístico, de la agresión a los espacios y pertenencias públicas...”³⁹

La indiferencia, la intolerancia y la falta de civismo son vicios de los ciudadanos contra los que Victoria Camps propone las virtudes públicas. En mi opinión la propuesta de Victoria Camps no es pertinente para Rawls porque no se trata de abarcar todas las virtudes sino sólo unas cuantas que puedan ser compartidas por todos los ciudadanos, por ejemplo el sentido de imparcialidad y el de la razonabilidad.

Los vicios de los políticos son la intolerancia, pero ésta se manifiesta en racismo, xenofobia: muestra de insensibilidad política. Pero, los vicios propios, dice Camps, de los políticos, de las sociedades avanzadas y democráticas de este fin de siglo son: en primer lugar, la partidocracia, el corporativismo político. Otros vicios de la política son la falta de transparencia y corrupción. Para esta autora, los vicios públicos, tanto de los ciudadanos como de los políticos “son acciones u omisiones que impiden o no ayudan a

³⁹ Ibid., p. 193.

la reconstrucción de la vida pública. Camps está de acuerdo con Rawls cuando señala: “la cooperación es imprescindible para describir y construir una moral pública,”⁴⁰ lo que Rawls llama concepción pública de justicia.

Políticamente hablando la acepción de Rawls de que la tolerancia es una virtud, lo lleva a enfatizar que la tolerancia es la virtud del liberalismo político y del régimen democrático. En ello está de acuerdo Victoria Camps. Pero, ella advierte: “sin la virtud de la tolerancia, la democracia es un engaño, pues la intolerancia conduce al totalitarismo”. Para Victoria Camps la tolerancia es una virtud entre otros valores propios de la democracia, tales como la solidaridad, la responsabilidad, etc. Para Rawls las virtudes son las virtudes de la cooperación social equitativa, la de civilidad, de razonabilidad y el sentido de la imparcialidad. A diferencia de Camps, Rawls no atiende a los vicios de las sociedades democráticas, pero la tolerancia se podría caracterizar para Rawls como la virtud estructural de lo político. Esto es la tolerancia es un pilar que apuntala el orden político. Así que, para Rawls la tolerancia no es una virtud que abarca todo el campo de la moral y de la política. Su espacio público se acota, sólo da cabida a las personas que son racionales y razonables, libres e iguales. Su dinámica es reflexiva y no atiende a ampliar el marco de lo que es públicamente relevante: no busca comprender las formas de vida, ni las doctrinas comprensivas. Sólo intenta establecer un acuerdo, dado las cargas del juicio, y establecer un consenso traslapado donde coincidan en algunos puntos los ciudadanos para convivir sin violencia. Este es el uso público de la razón: que cada uno pueda presentar, en el debate público, sus argumentos de forma que no requieran para ser comprendidos, ponderados, acudir a las creencias comprensivas o filosóficas. Cuando discutimos sobre un tema político, por ejemplo la pena de muerte, no podemos acudir a ideas religiosas sobre el valor de la vida humana, que por muy arraigadas que estén en nuestras mentes y en nuestra cultura, chocan con las concepciones religiosas o filosóficas distintas. No es esta forma del debate político, pues tal forma de argumentación incrementaría los conflictos sin poder evitarlos. Para Rawls se trata de llegar a acuerdos partiendo de una forma de deliberación. En cuanto a la tolerancia el concepto se queda restringido al ámbito de lo político.

7. La aplicación del principio de tolerancia sin metafísica

⁴⁰ Ibid., p. 196.

La filosofía política contemporánea tiene el propósito de evitar la metafísica, entre otros objetivos. Un ejemplo de este propósito se puede ver en la tesis de Thomas Scanlon, quien anota que la base normativa de la moralidad de lo correcto e incorrecto de lo que nos debemos unos a otros no es metafísica sino práctica.⁴¹ Claramente hay un rechazo a la metafísica. Por su parte Habermas sostiene que el papel de la filosofía debe ser “modesto” en comparación con los proyectos fundacionales de Kant y de Hegel, y que dicha modestia conlleva un “adiós a la metafísica.”⁴² Rawls sostuvo que los objetivos de la filosofía política no son metafísicos sino prácticos, como hemos visto en este trabajo. Tenemos entonces que la filosofía política contemporánea se ve marcada por la evitación de la metafísica encaminándose hacia problemas prácticos. Otros autores sostienen que el carácter práctico no tiene por qué excluir la metafísica.⁴³

En este último párrafo trataré de destacar hasta qué punto el argumento de Rawls sobre evitación de las doctrinas comprensivas (metafísica) como independiente de su concepción política de la justicia es coherente con su teoría de la justicia.

En este capítulo hemos señalado que Rawls presenta la tesis: la aplicación del principio de tolerancia a la filosofía misma consiste en presentar una concepción pública (política) de justicia que no aparezca como parte o derivada de alguna doctrina comprensiva que se tiene como verdadera. Es decir, Rawls presenta su concepción política como independiente de las doctrinas comprensivas. Por un lado, algunos autores han sugerido que tal propuesta no llega a buen término y acaba presuponiendo la verdad de una doctrina metafísica particular.⁴⁴ Por el otro, otros piensan que no es pertinente que Rawls atribuya errores a *Una Teoría de la justicia* a la luz de *El liberalismo político*.⁴⁵ Aquí comentaré en la primera postura y señalaré cual es mi posición al respecto.

Por un lado, Faviola Rivera Castro⁴⁶ en uno de sus artículos señala que la innovación de Rawls es considerar que una tarea de la justicia como práctica de búsqueda de una solución al problema de la justicia que sea aceptable desde el punto de vista de los ciudadanos que se los plantean. Ella parte de la siguiente idea rawlsiana: la concepción

⁴¹ V. Thomas Scanlon, *In What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998. (Versión en castellano: *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?* Trad. Ernest Weikert García, Paidós, Barcelona, 2003.)

⁴² Jürgen Habermas, Habermas citado por Faviola Rivera Castro, en “¿Ética sin metafísica? El contractualismo moral de Thomas Scanlon” en *Diánoia*, Vol. LII, No. 59, noviembre 2007, p. 43.

⁴³ V. Cfr. *Ibid.*, pp. 43-65

⁴⁴ V. Faviola Rivera Castro, “Rawls, filosofía y tolerancia”, *Isonomía*, No. 19, Octubre 2003, pp. 19-45.

⁴⁵ Brian Barry, “John Rawls and Search for Stability”, *Ethics*, 105, July 1995, pp. 874-915.

⁴⁶ Me refiero a “Rawls, filosofía y tolerancia”.

de la justicia política sea como objetiva en la medida que satisfaga los elementos esenciales de la objetividad,⁴⁷ sin sostener que se trata de una concepción verdadera. Para esta autora la dificultad estriba, como Leif Wenar ha señalado, en que al presentar Rawls “el procedimiento de la elección en la posición original en términos del constructivismo kantiano, Rawls se compromete a la concepción de la justicia como equidad con alguna tesis metafísica sobre el origen del valor moral.”⁴⁸ En este sentido el constructivismo político rawlsiano “[...] estaría comprometido con la verdad sobre los principios morales es que son construcciones humanas y que el papel de la posición original es representar este hecho.”⁴⁹ Esto es, que la teoría política rawlsiana no es suficientemente política porque presupone el compromiso con la verdad de una teoría moral particular. De tras de aquel hecho asegura Rivera Castro estaría “la aplicación del procedimiento de universalización kantiano a la justificación de los principios de justicia”. Esto es, “los principios de justicia deben verse como construcciones de la razón práctica porque, de acuerdo con la teoría kantiana, eso es lo que son en tanto que principios morales.” Y sostiene: “Rawls mismo ha trazado un paralelismo entre el acuerdo en tanto que criterio de justificación con la exigencia de universalización contenida en el imperativo categórico kantiano”. Interpretación sugerida en la sección 40 de *Una teoría de la justicia*. Así Rivera Castro sostiene que el constructivismo de Rawls sería una aplicación de una teoría metafísica a la teoría de la justicia, y la concepción de la justicia no sería política. Esto es, el constructivismo político se compromete con una tesis metafísica: “recurre al constructivismo kantiano de acuerdo con el cual los valores morales no son entidades metafísicas independientes sino producto de la razón humana”⁵⁰ Para la autora se trata de una metafísica no en el sentido dogmático sino de una metafísica crítica que rastrea el origen de los valores en las capacidades morales humanas. Al comprometerse con la verdad de la tesis kantiana sobre la naturaleza y el origen del valor moral, según Rivera Castro: “Rawls rebasa los límites establecidos a su teoría por la tarea práctica que el mismo le asigna a la filosofía política y, en esta medida, fracasa en su intento de presentar a la justicia como equidad como una concepción independiente de tesis metafísicas, es decir como una concepción política”. Sin embargo, en defensa de Rawls, ella sostiene que el constructivismo

⁴⁷ Cfr. Faviola Rivera Castro, op. cit., p. 40-41.

⁴⁸ Ibid., p. 41. Faviola Rivera Castro se refiere a Leif Wenar “Political Liberalism; An Internal Critique”, *Ethics* 106, 1995, pp. 32-62.

⁴⁹ Faviola Rivera Castro, op. cit., p. 42

⁵⁰ Ibid., p. 44.

político no tiene por qué implicar el compromiso con una tesis sobre el origen del valor moral siempre y cuando se le considere una estrategia motivada por las circunstancias en las que surge el problema de la justicia. Rawls sugiere esta posibilidad al sostener que la concepción política constructivista descansa en su relación con el hecho del pluralismo razonable y con la necesidad que una sociedad democrática tiene de garantizar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de los valores políticos.⁵¹ Entonces, Rawls presenta los principios de justicia no como verdaderos sino como el resultado de un proceso de construcción que tienen lugar en la posición original. Además, no cabe la posibilidad de que los principios presentados como verdaderos derivados de una doctrina moral verdadera sean aceptados por todos los ciudadanos. En suma, según esta autora: “El papel de la posición original en tanto que procedimiento de construcción de los principios se limita a representar las condiciones que deben cumplir una respuesta al problema de la justicia para ser tanto aceptables como moralmente correcta.”⁵² Por tanto tenemos que el compromiso con la metafísica moral kantiana no es en modo alguno necesario. La autora deja abierta la pregunta: qué tan conveniente resulta como estrategia “el método de la evasión” de la verdad.

En mi opinión, Rawls también ha dicho que la concepción política de la justicia es una concepción moral. Las concepciones de la sociedad y la persona, los principios de justicia y una descripción de las virtudes políticas se afirman por razones morales. No obstante éstas se vinculan con la estabilidad del consenso traslapado. Éste se extiende y se compromete con el principio de tolerancia. Rawls sostiene que la concepción política de justicia puede entenderse como parte de una doctrina comprensiva pero no es una consecuencia de valores no políticos de esa doctrina. Los valores políticos son preponderantes frente a valores en conflicto, pero no los anula. Esa doctrina comprensiva es evidentemente la kantiana. Me parece que Rawls quiere decir que una teoría política alcanza acuerdos con doctrinas comprensivas (metafísicas, religiosas, etc.) siempre y cuando no sean “peligrosas” para la estabilidad. Entonces el vínculo de la concepción política con una doctrina con puntos de vista comprensivos se hace relevante. En el sentido de que los valores conflictivos con la concepción política y con

⁵¹ Brian Barry no estaría de acuerdo con esta postura, puesto que él rechaza las pretensiones de Rawls de suponer que la estabilidad de la justicia como imparcialidad requiere de un consenso traslapado entre puntos de vista comprensivos razonables. V. Cfr. Brian Barry, “John Rawls and the Search for Stability,” *Ethics*, 105, July 1995, pp. 874-915.

⁵² *Ibid.*, p. 45.

sus virtudes no son relevantes, puesto que están en conflicto con la posibilidad de una cooperación social equitativa fundada en el respeto mutuo entre ciudadanos

Considero que Rawls opone las doctrinas comprensivas (metafísica) en tanto que éstas son opuestas a lo político; si éstas son muy conflictivas entonces son un impedimento para la estabilidad social. Efectivamente él recurre al sentido práctico de origen kantiano sin metafísica. La concepción política está afianzada por ciertas ideas latentes de la cultura democrática. Pero también es cierto que la concepción rawlsiana debe basarse en varias ideas de los bienes permisibles, las cuales son ideas políticas. El liberalismo político busca algunas ideas permisibles de las ventajas racionales dentro de una concepción política independiente de cualquier doctrina comprensiva, y que por tanto puede ser el foco del consenso trasladado. Las ideas permisibles de la concepción comprensible permisible del bien son: 1) que los ciudadanos profesen la misma concepción política de sí mismos como personas libres e iguales, y 2) que sus concepciones del bien (permisibles) necesitan para su promoción más o menos los mismos bienes primarios; esto es, los mismos derechos y libertades básicas. Los bienes son esenciales en tanto que se refieren al problema político de orden práctico. Esta idea del bien la comparten todos los ciudadanos. En este sentido si es una gran diferencia con el programa kantiano.

En suma la concepción política de justicia reformula y hace suyos algunos conceptos kantianos, pero efectivamente se despoja de la metafísica como Kant la concebía e inclusive de su contenido. No obstante, Rawls recurre al sentido de la racionalidad práctica, de la cual es heredero de Kant. No se trata de que el constructivismo kantiano sea eliminado sino que se puede aplicar al campo de la política reformulándolo en un sentido práctico.

Conclusiones

En esta parte final volveré a lo que consideramos antes para ofrecer mi postura a la pregunta: cómo es pertinente la complementariedad de las dos grandes obras de Rawls, a saber *Una teoría de la justicia* y *El liberalismo político* para sustentar un constructivismo político. Trataré de presentar una serie de discusiones motivadas por la postura política rawlsiana. Por tanto no me limitaré a resumir asuntos que ya se han presentado en este trabajo.

En mi opinión, a pesar de los cambios y ajustes que realizó Rawls para presentar una teoría de la justicia como imparcialidad en un sentido político permanecen rasgos fundamentales de *Una teoría de la justicia*. Retoma la idea de la posición original bajo el matiz de un mecanismo de representación. Éste es entendido, en una primera etapa, como el mecanismo que garantiza la imparcialidad. Las partes en la posición original son los representantes de los ciudadanos. Lo importante es que la posición original como mecanismo de representación establece las restricciones a las razones de tal manera que las partes lleguen a un acuerdo identificándose con su teoría de la justicia equitativa apoyada en las mejores razones, las cuales son compartidas por todos los ciudadanos.

Considero que Rawls tanto en *Una teoría de la justicia* como en *El liberalismo político* no cambia su postura respecto a los bienes primarios; éstos pertenecen a una concepción parcial del bien, y con ellos se puede ganar el apoyo de los ciudadanos a través el consenso. Los bienes primarios son equitativos para con los ciudadanos libres e iguales, permitiéndoles promover sus concepciones permisibles del bien que son compatibles con la justicia.

Lo novedoso en *El liberalismo político* es la idea de las cargas del juicio, la cual no había sido utilizada en *Una Teoría de la justicia*. Las cargas del juicio son las fuentes del desacuerdo entre personas razonables, y que son compatibles con la razonabilidad de todos y cada uno. Las cargas del juicio permiten poner límites a la razón y es importante para la idea de la tolerancia. El aspecto básico de la razonabilidad es, precisamente, asumir las

cargas del juicio. En el último capítulo de este trabajo presentamos algunos problemas al respecto.¹

La noción de tolerancia en el liberalismo político es vista como una virtud pero también como un dispositivo práctico que ayuda a generar consensos entre doctrinas comprensivas para alcanzar la estabilidad social en un régimen democrático constitucional. La categoría del consenso traslapado deja de referirse, solamente, al papel de desobediencia civil para convertirse en unos de los pilares centrales de su concepción política.

Rawls parte de la idea de persona como libre e igual, asumida en su teoría de la justicia, y le agrega la caracterización de lo razonable. La razón práctica se expresa en el pensamiento y en los juicios de las personas razonables y racionales, aplicables a su práctica social y política. En otras palabras, la concepción de persona, en sentido político, es una concepción de la razón práctica. Los ciudadanos pueden entender y actuar a partir de los dos principios prácticos: 1) tener capacidad para adquirir el sentido de la justicia y 2) tener una concepción del bien. Estas capacidades ya las poseían las personas morales en *Una teoría de la justicia*. Lo que hace Rawls es robustecer la concepción de persona moral, quedando al final de cuentas una idea de ciudadanos como miembros activos de una sociedad democrática.

Rawls piensa que la idea de una justicia como imparcialidad es ambigua y pretende subsanar esa ambigüedad presentándola en *El liberalismo político* como una concepción política.² Él considera que al no hacer la distinción entre una doctrina comprensiva y una concepción política se corre el riesgo de que la justicia como imparcialidad pueda ser interpretada como una doctrina comprensiva. En este sentido algunos autores no están de acuerdo con Rawls acerca de su interpretación de que la justicia como imparcialidad podría ser una doctrina comprensiva. Por ejemplo Brian Barry está en desacuerdo con la idea de Rawls de que una doctrina general, esto es que no tenga por objeto las principales instituciones políticas, sociales y económicas, sea comprensiva. Esto es, para Barry, que la única diferencia que existiría entre la justicia como imparcialidad y una concepción más general tal como la “corrección como imparcialidad”, sería que su contenido no serían las instituciones, estarían diseñadas para permitir diferentes concepciones del bien de los

¹ V. Cfr. Supra, p. 87.

² PL., Introducción, p. xviii.

ciudadanos. Pero Rawls deja ver que si la visión es vista como parte de una perspectiva más general los valores, ideales y virtudes dejan de aplicarse a las conductas políticas y pasan a aplicarse a las relaciones humanas en general, con lo cual la concepción más general se transforma en una visión comprensiva. No obstante, Rawls sostiene que esa idea es defectuosa. Esto porque esta concepción más general, cuyo objeto eran todas las relaciones humanas, tendrían que incluir una concepción general de justicia, la cual abarcaría concepciones de justicia local, las que, a su vez, contendrían valores e ideales de virtud y carácter personal que se aplicarían a la vida interna de las asociaciones y, por tanto regularían las conductas no políticas de sus miembros. Es decir, esta concepción general, de la cual la justicia como imparcialidad se presentaba como una parte, sería una visión comprensiva.

Por mi parte, considero que la justicia como imparcialidad, tal como se presenta en *El liberalismo político*, en tanto que es aplicable sólo a la estructura básica de una sociedad doméstica, sería una parcial concepción política de justicia. Este sería un cambio esencial de una justicia como imparcialidad tal como la presentó en *Una teoría de la justicia*. Mejor dicho, la concepción de la justicia se aplica a la política y por ello reduce el campo de acción.

Hemos visto en este trabajo que la filosofía política contemporánea tiene el propósito de evitar la metafísica. Rawls no fue ajeno a tales propósitos; el sostuvo que los objetivos de la filosofía política no son metafísicos sino prácticos. La filosofía política de Rawls se ve marcada por evitar la metafísica encaminándose hacia problemas prácticos. Él parte del argumento de que la concepción política es independiente de doctrinas comprensivas. Y sostiene la tesis de que la aplicación del principio de tolerancia a la filosofía misma consiste en presentar una concepción pública, política, de justicia que no aparezca como parte o derivada de alguna doctrina comprensiva que se tiene como verdadera. Para algunos autores Rawls no lleva este proyecto a buenos términos y termina presuponiendo la verdad de una doctrina metafísica particular como la kantiana.³ Por esta razón la teoría política de Rawls no es lo suficientemente política.

³ Cfr. Leif Wenar, "Political Liberal: An Internal Critique", *Ethics*, 1006, 1995, pp.32-62; Faviola Rivera Castro, "Rawls, filosofía y tolerancia", *Isonomía*, No. 19, octubre 2003, pp. 19-45.

Considero que Rawls sustituye el concepto de lo razonable por el de verdad porque ésta no permite llegar a acuerdos. Así que al reconstruir el programa kantiano de la racionalidad práctica trata de evitar la metafísica entendida como verdad; porque al sostener los ciudadanos algunas doctrinas comprensivas como verdaderas es difícil llegar a un acuerdo. Rawls no tienen que buscar el origen de los valores en las capacidades humanas. Esto es, no rastrea el origen de los valores en las capacidades morales humanas, ya que éstos están inmersos en la cultura liberal democrática.

Las doctrinas comprensivas tienen ideas permisibles, tales como: 1) los ciudadanos profesan la misma concepción política de sí mismos como personas libres e iguales, y 2) que sus concepciones de bien (permisibles) necesitan los mismos bienes primarios. Los bienes primarios son esenciales en tanto que se refieren al problema político de orden práctico.

Rawls ha señalado tanto en *Teoría de la justicia* como en *El liberalismo político* que su concepción política es una concepción moral. La concepción política de la justicia también lo es. Las concepciones de la sociedad y la persona, los principios de la justicia, y una descripción de las virtudes políticas se afirman con razones morales. Estas se vinculan con la estabilidad del consenso traslapado. Este consenso se extiende y se complementa con el principio de la tolerancia. Por estas razones Rawls llega a decir que su concepción política es compatible con doctrinas comprensivas razonables, pero que no es metafísica.

La concepción política no pretende resolver todas las cuestiones que puedan plantearse sobre la justicia política, sino sólo las más urgentes. Esto presenta un problema porque las demandas de los ciudadanos se ven amenazadas al no ser tomadas como urgentes. Por tanto tendríamos que reconocer su insuficiencia para establecer un marco normativo más completo dentro de realidades políticas y sociales. Lo anterior resulta si extendemos el concepto de tolerancia al problema de la convivencia de las minorías étnicas, lingüísticas, raciales, minusválidos, etc. En este sentido estaríamos más cerca de aceptar la tolerancia en un sentido discriminatorio. Desde mi punto de vista, el concepto de tolerancia rawlsiano es estrecho porque trata el problema de creencias o las opiniones diferentes, el cual implica una reflexión sobre la verdad y la compatibilidad teórica y práctica de “verdades” opuestas.

Pero también entiendo que la concepción política rawlsiana refleja a las sociedades altamente democráticas, en las cuales están garantizados los derechos políticos y las libertades individuales. Para Rawls éstas garantías no están en el debate. El problema que presenta Rawls con su concepción política de justicia es cuando él pretende aplicarla a otras sociedades. Es aquí donde el criterio de razonabilidad puede verse en sentido particular⁴, el cual se ve caracterizado en la cultura política de una sociedad liberal como la estadounidense.

⁴ Cfr. Allen Buchanan, "Justice, Legitimacy, and Human Right" en Victoria Davion y Clark Wolf (eds.), *The Idea of Political Liberalim*, Rowan & Littlefield Publisherd Inc. USA, 2000, pp. 73-89.

Bibliografía

- Abagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 1974.
- Alexander, Sidney, Stuart, "Social Evaluation through Rational Choice", *Quarterly Journal of Economics*, 88, Núm. 4, Noviembre, 1974, pp. 597-624.
- Alexander, Sidney, Stuart and Jean Hamton, "Contracts and Choice: Does Rawls Have a Social Contract Theory? *The Journal of Philosophy*, 74, 1980, pp. 315-338.
- Barry, Brian, *Theories of Justice A Treatise on Social Justice*, vol I, University California Press, 1989.
- Barry Brian, *La justicia como imparcialidad*, Trad. José Pedro Tosaus Abadia, Paidós, Barcelona, 1997.
- _____, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrine*, in *A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford University Press. (Version en español: *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la Justicia de John Rawls*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.)
- _____, *Political Argument*, London, Routledge & K. Paul, 1995.
- Political Argument. A Reissue with a New Introduction*, University of California Press, 1990. Reprint 1991.
- _____, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, 105, July 1995, 874-915.
- Baynes, Kenneth, *The Normative Grounds of Social Criticism Kant, Rawls, and Habermas*, State University of New York, New York, 1992.
- Bello Eduardo, "Libertad, igualdad y tolerancia", en Bello, Eduardo/ A. Rivera (eds.), *La actitud ilustrada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002, pp. 67-84.
- _____, "Kant ante el espejo de la teoría de John Rawls", *Daimon. Revista de Filosofía*, núm 33, septiembre-diciembre, Universidad de Murcia, 2004.
- Bell, Daniel, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, Basic Books, New York.
- Berisso, Lía, "Rawls y el siglo XXI", *Tributos*, pp. 1-6.

- Bobbio, Norberto, "Para la tolerancia" en *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*. Antología, José Fernández Santillán (comp.), Fondo de Cultura Económica, 18., reimp., México, 1996, pp. 215-226.
- Bohman, James and Matthias Lutz-Bachmann (eds.) *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.
- Buchanan, James, M., *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviatha*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.
- Brower, W. Bruce. "The Limits of Public Reason", *The Journal Philosophy*, Vol. XCI, núm.1, January, 1994.
- Brown Alan, *Moral Political Philosophy*, Peguin Book, New York, 1996.
- Campbell, Tom, "Justice as Contract: Rawls and Welfare" en *Justice. Issues in Political Theory*, Humanities Press International, Inc. Atlantic, NJ., 19988.
- Camps Victoria, *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1997.
- _____, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996.
- Colomer, Joseph M., *Bentham*, Península, Barcelona, 1991.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía: de Wolf a Kant*, Trad. Manuel Sacristán, vol. 6, Ariel, México, 1979.
- Daniels, Norman, (Comp.) *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Stanford University Press, Stanford, California 1989.
- Davion, Victoria y Wolf, Clark (eds.), *The Idea of Political Liberalism*, Rowman & Littlefield Publisher Inc. USA, 2000.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977.
- Doucher David and Paul Nelly (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London Routledge, 1994.
- Freeman, Samuel, (editor), *Collected Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant* (Una introducción a la filosofía), 3ª, ed., Espasa Calpe, Madrid, 1986.

Höffe, Otfried, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Fontamara, México 1988.

_____, *Emmanuel Kant*, Herder, Barcelona 1986.

Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999.

_____, John Rawls: "El legado de un gran filósofo" en *Memoria*. Revista mensual de política y cultura, No. 168, febrero, 2003.

Gauthier, David, *Moral by Agreement*, Clarendon Press, Oxford University Press, 1986.

Habermas, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.

_____, *Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1996. (Versión en castellano: *Facticidad y Validez. Sobre el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998.

_____, *The Inclusion of the Other, Studies in Political Theory*, Trad. Pablo De Greiff and Ciaran Cronin, The MIT Press, Cambridge Mass., 1998. (Versión en castellano: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Rosa, Paidós, Barcelona 1999.)

Herrera, Lima, María, "Multiculturalismo. Una revisión crítica", en *Isegoría*, Núm., 14, octubre, 1996, Madrid: Instituto de Filosofía, CSIC, pp. 127-202.

_____ "Pluralidad Cultural\ Diversidad Política" en Quesada, Fernando (Cood.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 13: Filosofía Política 1, Ideas Políticas y movimientos sociales, Madrid: CSIC-Trotta, pp. 37-55.

_____, *Habermas, Jürgen, moralidad, ética y política. Propuestas y Críticas*, (comp.) Alianza, México, 1993.

Herrera María y Pablo De Greiff, (comps.), *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2005.

Hill, Thomas, E., Jr., "kantian constructivism in Ethics" en *Ethics* vol. 99, Núm.4, 1989, pp. 752-770.

Höffe, Otfried, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Fontamara, Barcelona, 1998.

_____, *Emmanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986.

_____, "El imperativo categórico como concepto fundamental de una filosofía normativa del derecho y el Estado", en *Cuadernos de ética*, núm., 7, Buenos Aires, 1989, pp. 37-50.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trad J.M.D. Meiklejohn, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1990. (Versión en español: *Crítica de la Razón Pura*, Trad. Francisco Larroyo, Porrúa, México 1979.)

_____, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Trad Francisco Larroyo, Porrúa, México, 1981

_____, *Grounding Metaphysics of Moral*, Trad. James Elligton, Hackett Publishing Company.

_____, *Crítica de la Razón Práctica*, Trad. Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 4ª reimp. 2005.

_____, *La metafísica de las costumbres*, Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, 2ª., ed., Tecnos, Madrid, 1994.

_____, *Lecciones de ética*, Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Crítica, Barcelona 2002.

Kern Lucian and Hans Müller, *La justicia: ¿discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, Trad. Jorge M. Seña, Gedisa, Barcelona , 1992.

McCarthy, Thomas, "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, núm. 105, October 1994.

McKinnon, Catriona, *Liberalism and the Defense of Political Constructivism*. Lectures in Political Philosophy, Palgrave, McMillan, 2002.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 23a., ed., 1984.

- Macleod Alistair, "Distributive Justice, Contract and Equality", *The Journal of Philosophy* 81, 1984, pp. 709-718.
- _____, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988.
- Martínez, Navarro Emilio, *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*, Comares, Granada, 1999.
- Mcpeherson, *Democracy Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press.
- Moore, George, Edward, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1965. (Versión en español: G. E. Moore, *Principia Ethica*, Trad. Adolfo García Díaz, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.)
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, Trad. Marco Aurelio Galmarini, Paidós, Barcelona, 1999.
- Muguerza, Javier y Roberto Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Nagel Thomas, "Rawls on Justice" en Norman Daniels, *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls 'A Theory of Justice'*, Stanford, University Press, California, 19975.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974. (Versión en español: *Anarquía, estado, utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988)
- Pogge, Thomas, W., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1989.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, The Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1994. (Versión en español: *Teoría de la justicia*, Trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.)
- _____, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, 77, 9, september 1980. También en *Collected Paper*, Freeman Samuel, (ed.), Cambridge University Press, Cambridge/London, 1999, pp. 303-358.
- _____, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", en *Philosophy and Public*"Affair, vol. 14, n. 3, verano, 1985, pp. 223-239. Impreso también en *Justicia and Economic Distribution*, Arthur John y Shaw, H. William (comps), Printice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1991, pp. 320-339. También en Samuel Freeman, (ed.) *Collected Paper*, pp. 388-414. (Versión en español: "*La justicia como equidad: política no metafísica*", Trad. Sebastián Mazzuca, *La política*, núm., 1, 1er., semestre, 1996. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, Paidós, Barcelona, pp. 23-46).

_____, *Justicia como equidad. Materiales para una Teoría de la justicia.*
(Miguel Ángel Rodilla, (Trad., y comp.), Tecnos, Madrid, 1986.
México.

_____, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York,
1993. (Versión en español: *Liberalismo Político*, Trad. René Madero Báez, Fondo de
Cultura Económica, México, 1995. Versión castellana: *Liberalismo político*, Trad.,
Antoni Doménech, Crítica, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1996.)

_____ Reconciliation through the Public use of Reason: Remarks on John
Rawls's Political liberalism, en *The journal of Philosophy*, vol. XCII, núm., 3, March,
1995. (Versión en Castellano: Jürgen Habermas/John Rawls. Debate sobre el
liberalismo político. Introducción de Fernando Vallespín, Paidós, Barcelona, 1998.)

_____, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*,
Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1999. (Versión en
español: *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública "*, Trad.
Hernando Valencia Villa, Paidós, 2001.)

_____, *La justicia como equidad. Una reformulación*, edición a cargo de
Erin Nelly. Trad. Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002.

_____, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman,
(comp.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000. (Versión en
español: *Lecciones sobre Historia de la filosofía moral*, Trad. Andrés de Francisco,
Paidós, Barcelona, 2001.)

Rivera, Castro, Faviola, "Rawls, filosofía y tolerancia", *Isonomía*, núm. 19, octubre,
2003.

Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Paper, vol, I,
Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Rosenblum, Nancy, *Liberalism and Moral Life*, Harvard University Press Cambridge,
1989.

Rodríguez, Zepeda, Jesús, *La política del consenso. Una lectura crítica del liberalismo
político de John Rawls*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona,
2003.

Sandel, Michael, J. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press,
1994.

_____, "Entrevista a Sandel", en *Harvard Review of Philosophy*, Spring, 1996.

Stanley Benn and Richard Peter, *Social Principles and Democratic State*, London, G. Allen, 1959.

Shuter, Stephen y Hurley Susan (eds.), *On Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Basic Books, 1993. (Versión en castellano: *De los Derechos Humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*. Prol., de Jesús González, Amuchastegui, Trad. Hernando Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998.

Van Parijs, Philippe, *¿Qué es una Sociedad justa?* Introducción a la práctica de la Filosofía política, Ariel, Ciencias Políticas, Barcelona, 1993.

Wenar Leif, "Political Liberalism: An Internal Critique", *Ethics*, 106, October, 1995

Wolff, Robert, Paul, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, Trad. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.