



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



EL “EQUILIBRIO REFLEXIVO” RAWLSIANO
COMO MECANISMO PARA LOGRAR
CONSENSOS DE JUSTICIA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

PEDRAZA RAMOS ALEJANDRO KARÍN

ASESOR DE TESIS: DRA DORA ELVIRA GARCÍA GONZALEZ

Junio de 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

A mis padres José Refugio y Alma Delia, y a mi hermana Iveth por todo el cariño y apoyo que siempre me han dado, por soportarme todos mis cambios de humor. A mi tía Irma Ramos por su apoyo a lo largo de mis estudios.

A la Dra Dora Elvira García Gozález por aceptar dirigir este trabajo, por todo el apoyo y buena disposición. A la Doctora Ana Luisa Guerrero Guerrero por su gran amistad y valiosas enseñanzas. Por todos sus consejos, sugerencias y valiosas pláticas que han servido para encausar mis inquietudes filosóficas e intelectuales. Al Dr Ambrosio Velasco, al Dr Pedro Enrique García, al Dr Carlos Oliva; por aceptar revisar este trabajo y formar parte del jurado.

Con mucho cariño a Daniela por toda la valentía, la alegría, el cariño y la compañía brindadas, por ser un soporte importante en los momentos difíciles y la mejor compañía siempre.

A Pancho, Xavier, Kika, al Isma, José, Oscar, Violeta Alejandra, Violeta Isabel, Luis, Lucio, Alicia, Cristian, Juan de Dios, David, Erandi, Ana, Miguel Angel, Rossana, La Jefita, Marc y su equipo de bomberos, y a todos aquellos que siempre han estado conmigo y que aunque su nombre no esté aquí saben que siempre están en mi mente.

Al Dr Ángel Puyol por todo el apoyo y por avalar mi estancia en la Universidad Autónoma de Barcelona; así como a la Dra Victoria Camps y al Dr Joan Vergés, por permitirme asistir a sus clases. Con especial reconocimiento al Dr Cesareo Morales, al Dr Enrique Dussel, al Dr. Mario Magallon; por apoyar siempre mis inquietudes y ayudarme a encaminar mis estudios.

A Conacyt por otorgarme una beca de manutención y una beca mixta (para estancia de investigación en el extranjero) gracias a la cual pudieron terminarse en tiempo y forma mis estudios de Maestría. Y por supuesto a la Universidad Nacional Autónoma de México.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO 1.	
FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA TRADICIÓN CONTRACTUAL CLÁSICA.....	7
1.1.- IUSNATURALISMO MODERNO: LA UNIVERSALIDAD DE LA RAZÓN Y LA LIBERTAD.....	9
1.2.- EL CONTRATO CIVIL. LA HERENCIA POLÍTICA DE KANT EN RAWLS.....	20
CAPITULO 2	
FUNDAMENTOS TEÓRICOS DEL LIBERALISMO E INDIVIDUO LIBERAL EN RAWLS.....	31
2.1.- APUNTES SOBRE EL PLURALISMO LIBERAL.....	32
2.2.-LAS DOS POTESTADES MORALES RAWLSIANAS: HOMBRE RACIONAL Y RAZONABLE.	45
CAPITULO 3	
EL EQUILIBRIO REFLEXIVO RAWLSIANO.....	52
3.1.- LA CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA DE JÜRGEN HABERMAS Y MICHAEL SANDEL.....	62
3.2.- LA REVITALIZACIÓN REFLEXIVA DEL EQUILIBRIO DE PAUL RICOEUR.....	69
CONCLUSIONES.....	80
BIBLIOGRAFÍA.....	88

Introducción.

John Rawls es uno de los más destacados autores de la doctrina filosófica política llamada liberalismo del siglo XX, crítico de la vertiente Utilitarista, se afirma heredero de la teoría contractual lo que le ha valido el título de neocontractualista. En la tradición contractual clásica proveniente de autores como Locke, Rousseau y Kant, la idea del estado de naturaleza ha servido como argumento teórico para justificar el surgimiento e institucionalización del poder. El poder ha sido obtenido por medio de un pacto, en el cual todos los individuos de la sociedad debidamente representados, eligen las normas que han de regir a sociedad; y esto posibilita el salir del estado de naturaleza y entrar en el estado social. Así se justifica también que el pueblo instaure el Poder, cediendo su administración mediante un contrato que especifica las normas sociales de justicia. Pero no todas las teorías que recurren al estado de naturaleza afirman la realidad de la existencia del mismo, más allá de esto, el argumento teórico sirve para obligar al Estado, a prestar atención a quienes conforman la sociedad.

En la teoría de John Rawls, llamada neocontractualista, el estado de naturaleza ha sido sustituido por una posición original. Posición que con apego a la propuesta kantiana del Imperativo Categórico recurre al artificio del velo de la ignorancia, cuya finalidad es evitar que las partes deliberantes al establecer los principios sociales tengan conocimientos precisos acerca de las contingencias particulares del lugar que ocupan en la sociedad. Es decir, la forma de la razón

práctica; desconociendo todo aquello que los distraiga de una deliberación normativa, sirviéndonos sólo de las generalidades para llegar a acuerdos. Con ello no quiere decir Rawls que se desconozca la existencia de las particularidades sociales, ni niegue la pluralidad social, sino que simplemente busca lograr los principios de convivencia social normativos, que en tanto que generales tienen como finalidad ser válidos para todas las personas que conforman la sociedad y para todos los grupos sociales independientemente de las particularidades de cada cual.

Dado que Rawls reconoce la pluralidad de la sociedad, la problemática recae en cómo llegar a acuerdos lo suficientemente válidos para todos, aquéllos que libre y razonablemente se puedan reconocer como válidos para regir la sociedad. Ya no se busca la verdad de los mismos, ni siquiera lograr una idea de Bien específica, pues no se está comprometido con una visión teleológica del mundo, se da preeminencia a la justicia por sobre cualquier idea de Bien que pueda encontrarse en la sociedad. Se trata de una deontología que atiende simplemente a lo político de la sociedad, en tanto que éste es identificable con las generalidades comunes y normativas más allá de las particulares ideas de Bien, pueda lograr acuerdos que sean reconocidos como razonables por todas las partes, y por tanto como válidos para lograr y mantener la justicia social.

El liberalismo aportó al mundo moderno la libertad individual, que en autores como Kant y Rawls (que es kantiano) ha quedado traducida como autonomía, como autodeterminación. El Estado ahora está encargado de resguardar la libertad de todos aquellos que lo conforman, y esta libertad incluye la

autodeterminación, el elegir y seguir la particular idea de Bien que cada cual elija, por ello el Estado debe de entrometerse lo menos posible en la vida del individuo. Su labor es la de garantizar el pleno uso de sus libertades, de mantener la paz y la justicia, y para ello debe de estar cimentado sobre principios ampliamente reconocidos como válidos para lograr tal finalidad. Es decir, el problema esté en cómo lograr un “equilibrio reflexivo” entre las partes.

La generalidad/normatividad de los principios que rigen la sociedad no significan la negación de las particularidades, de las diferentes expectativas de los diferentes individuos o grupos sociales, significan no estar casado y responder a una de ellas en específico, pues si se quiere lograr la justicia debe de atender en la misma medida a todas las ideas de Bien, debe de posibilitarlas dentro de ciertos límites de convivencia. Y aunque Rawls proponga que la deliberación para lograr dichos principios normativos sea a la manera de los Imperativos Categóricos, no niega particularidades y contingencias de la realidad, propone como condición ideal de la deliberación que las partes no sepan el lugar específico en el cual se encuentran y desde el cual deliberan; pues con ello, se afirma que las partes que deliberaran presentarán argumentos a favor de los principios más justos para todos. Ya que los principios habrán de ser justos para todas las partes, para todos los ciudadanos que conforman la sociedad, en tanto que son aceptados como razonables por todos e independientemente del lugar que ocupen en la sociedad.

Con este panorama, a lo largo del texto, intentaremos situar a la teoría rawlsiana, situarle en su tradición y especificar los elementos generales de los cuales se sirve para afirmar la posibilidad del equilibrio reflexivo y su posible

efectividad. Para ello será necesario exponer los principios teóricos desde los cuales se construye la teoría clásica del contrato y el llamado iusnaturalismo moderno; a fin de entender el porqué desde esta tradición los principios de justicia sólo pueden lograrse mediante un contrato, consenso entre las partes. Todo ello, siempre y cuando se parta del presupuesto de que los individuos contratantes hacen uso libre y voluntariamente de su razón. La propuesta de Teoría de la Justicia de John Rawls neocontractualista y de corte kantiano, es heredera de los presupuestos metodológicos del contractualismo clásico y del iusnaturalismo moderno; que al mismo tiempo comparten una herencia común con los presupuestos sobre los que se fundamenta la doctrina liberal misma.

De ahí que si se quiere poner de manifiesta la tradición y el sistema epistemológico del cual se sirve John Rawls para dar legitimidad a sus principios de justicia y en este caso, al mecanismo del cual se sirve para lograrlo, se hace necesario explicitar los presupuestos teóricos sobre los cuales funda su desarrollo teórico; pues de no ser así, parece difícil encontrar razones de peso que le den solidez a sus afirmaciones, además de que se corre el riesgo de pensar que nuestro autor propone un regreso al estado de naturaleza, en el que no hay nada que nos una con la realidad; y por tanto haciendo imposible la justicia real.

Por lo mismo, como se hace en el capítulo segundo de este texto, es necesario especificar los presupuestos liberales de los cuales también es heredero nuestro autor, no sólo para dar mayor claridad teórico-metodológica al análisis del Equilibrio Reflexivo, sino porque en la práctica de los sistemas políticos reales el liberalismo ha tenido y sigue teniendo gran influencia sobre lo que se entiende por

justicia, así como de qué manera son entendidas las personas que construyen una sociedad y pueden acordar y consensuar principios de justicia. Que nos ayudan a vislumbrar en qué medida y por qué tipo de individuos puede ser llevado a cabo este equilibrio reflexivo.

En el capítulo tres, se entra ya de lleno a exponer las características, límites y problemáticas del Equilibrio Reflexivo, en tanto método a nivel teórico y en tanto mecanismo con intenciones de ser práctico. Siguiendo con la intención de explicitar los presupuestos metodológicos de la tradición de pensamiento a la cual se inscribe Rawls, recurrimos a las críticas hechas al equilibrio por los también liberales Michael Sandel y Jürgen Habermas. Crítica llamada epistemológica por el reclamo que estos autores hacen a Rawls al acusarlo de que a pesar de inscribirse a una tradición de pensamiento específica, no hay un reconocimiento explícito de la misma a la hora de construir los argumentos teóricos que dan lugar a los principios de justicia. Lo que a la hora de llevar a cabo el Equilibrio Reflexivo, puede enmascarar una real construcción de acuerdos con un simple reconocimiento e incluso imposición de los principios liberales. Lo cual no quiere decir que se afirme que los principios liberales emanados de la doctrina liberal no sean válidos y valiosos: justos; sino sólo la exigencia de reconocer los presupuestos epistemológicos desde los cuales cada individuo da razones de peso a lo que considera valioso y digno de ser reconocido como justo en su sistema de valores.

Poniendo el peso en este reconocimiento y en la necesidad del diálogo y la interpretación hermenéutica; como último punto en este trabajo, se recurre a la

revitalización del Equilibrio Reflexivo hecha por Paul Ricoeur. Desde la cual se considera al individuo desde sí mismo, pero con la capacidad de situarse en la segunda y tercera persona, interpretando y dialogando con los otros en reflexión para lograr consensos de justicia sobre la base de lo razonable a todos. Pretendiendo con todo ello, clarificar la especificidad del método y una posible reconstrucción y valoración desde su especificidad; que le permita ser realmente un método efectivo para lograr acuerdos.

1.- FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA TRADICIÓN CONTRACTUAL CLÁSICA.

Como respuesta y crítica a las teorías políticas que justificaban un orden jerárquico y orgánico del mundo, tienen su origen las teorías contractualistas como un intento de fundamentar el surgimiento y la legitimidad del poder político a través de nuevos referentes: los contratantes como electores de las normas que regirán el contrato social. Es decir, son las voluntades humanas y no la divina la fuente del poder. Fundamentos que han dejado una amplia herencia en el mundo occidental, como es el caso del liberalismo en sus múltiples especificidades y autores, como es el caso de la propuesta de Teoría de Justicia de John Rawls. De quien en este trabajo nos interesa someter a análisis el llamado mecanismo del Equilibrio Reflexivo del cual se sirve para la construcción de los principios de justicia; especificando primero todos aquellos presupuestos teóricos de los cuales es heredero y de los cuales se sirve para construir su propuesta de teoría de la justicia.

Entre los autores más representativos de la teoría contractual clásica, de la cual es heredero directo nuestro John Rawls, se encuentran Hobbes, Rousseau, Locke y Kant, de entre las cuales la más cercana a los propósitos de este trabajo es la propuesta de Kant. En términos generales, estos autores se han servido para la construcción de su teoría política para fundamentar la institucionalización de un gobierno, de la afirmación de un estado de naturaleza previo al pacto social, que

origina las normas que han de gobernar la sociedad. El individuo se ve obligado a salir de dicho estado de naturaleza para la construcción del Estado. En la teoría contractualista, tal contrato que pretende establecer el poder político del Estado, tiene la particular característica de ser un acuerdo racional y voluntario de los individuos. Y es este hecho, el que los separa de otras teorías como la aristotélica, donde el paso de un estado de naturaleza a uno social está dado por una evolución natural y no por una convención.

En este sentido, el estado de naturaleza es un estado de imperfección, en tanto que es una condición no-política. Por ello, hay que señalar que el estado de naturaleza es solamente un argumento hipotético de legitimidad y no precisamente una afirmación histórica de su existencia. La validez del argumento no se debe de hacer recaer sobre la existencia o inexistencia histórica del mismo; a pesar de que tanto en Hobbes como Locke, se puede encontrar lo que podríamos llamar un estado de naturaleza parcial, o históricamente posible, en el cual se regresa al estado de naturaleza, como lo sería un estado de anarquía¹. Y aunque en el caso de Kant, podríamos decir que pensaba en la revolución francesa como un regreso al estado de naturaleza, pues, dicho momento podría pensarse como aquel en el

¹ A propósito del estado de naturaleza, Hobbes afirma lo siguiente: “Podría tal vez pensarse que jamás hubo un tiempo en el que tuvo lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de manera generalizada en todo el mundo. Pero hay muchos sitios en los que los hombres viven así ahora. Pues los pueblos salvajes en muchos lugares de América, con la excepción del gobierno que rige en las pequeñas familias, cuya concordia depende de los lazos naturales del sexo, no tiene gobierno en absoluto y viven en el día de hoy de esa manera tan brutal que he dicho antes”. *Leviatán*. P.116 Para Locke, tal estado de naturaleza está en virtud de la ausencia de un cuerpo político entre las partes, por ello, “todos los príncipes y jefes de los gobiernos independientes de todo el mundo se hallan en estado de naturaleza. [...] porque no todo pacto pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino solo aquel en el que acceden por mutuo acuerdo a entrar en comunidad y formar un cuerpo político. Otros convenios y pactos pueden hacer los hombres entre sí y, sin embargo seguir estando en estado de naturaleza”. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. P.14

cual toda ley operante se había disuelto, y los individuos se encontraban en situación de darse a sí mismos su propia ley; Kant se opone rotundamente a la violencia y la disolución de la ley por medio de la revolución.

Porque si bien, los individuos están dotados de libertades independientemente de la sociedad civil, no es sino hasta el establecimiento del poder político, en el que estas se encuentran plenamente garantizadas para su ejercicio. Lo cual resulta fundamental en Kant, pues, es el Estado el encargado de garantizar el ejercicio de las libertades y derechos, de establecer los límites de cada cual, de instituir un derecho jurídico que garantice lo mío y lo tuyo; y en su caso, de resolver conflictos; y en esta medida, de mantener la convivencia social y política.

1.1.- IUSNATURALISMO MODERNO: LA UNIVERSALIDAD DE LA RAZÓN Y LA LIBERTAD.

El iusnaturalismo o derecho natural viene caracterizado por promulgar una universalidad de sus preceptos, por derechos universalmente validos. Y sin bien apelar al derecho natural tiene una historia bastante amplia, que llega hasta la antigüedad con los Estoicos, el hablar de iusnaturalismo, como lo apunta Norberto Bobbio², se remonta a la Edad Moderna con un pretendido inicio en la obra Hugo Grocio *De iure belli ac pacis*, publicada en 1625. Aunque no se puede citar una

²Véase, Bobbio, Norberto/ Bovero, Michalangelo. *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. P.15 y ss

fecha exacta de su término, puede situarse a Kant dentro de los últimos autores pertenecientes a dicha escuela.

Lo característico de dicha escuela del derecho natural moderno, no fue el contenido de sus principios, sino el método; o como lo apunta Bobbio: “no es tanto el objeto (la naturaleza), sino la manera de tratarlo (la razón), no un principio ontológico (que supondría una metafísica común que de hecho nunca existió), sino un principio metodológico”³. Su labor no consistía en fundamentar la universalidad de los principios en un mandamiento divino, sino que buscaban que dichos principios fueran garantizados sobre la base de un análisis y una crítica racional de los fundamentos, independientemente y separados de cualquier teología. La pretensión por tanto no es ya la de interpretar las leyes dictadas y operantes por autoridad (p.ej., por autoridad religiosa), sino de acordarlas y hacerlas operables en la conformación del poder político del Estado. Así, las proposiciones del derecho natural se definen por su carácter de obligación universal, donde esta exigencia de validez universal viene dada no de forma empírica, sino por medio del principio metodológico de la razón, que es común y natural a todos los hombres.

Y aunque en los autores que tratan el derecho natural moderno podemos encontrar referencias a dios, este ya no es el protagonista de la fundamentación del surgimiento y legitimidad del poder político, el lugar del fundamento es cada vez más la razón. Por ejemplo el caso de Hugo Grocio, el llamado abogado de la humanidad, autor desde el que se ha dicho se puede identificar al iusnaturalismo

³ *Ibíd.* P.19

Moderno; al definir iusnaturalismo, nos dice: “Derecho Natural, es el dictado de la recta razón. Éste nos enseña que una acción es moralmente torpe o moralmente necesaria, según su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional y social y, por consiguiente, que tal acción está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza”⁴. Sólo la razón es la que nos puede decir que es bueno o malo, que está acorde con los mandatos de Dios, ya no Dios mismo, pues aunque en última instancia estos principios de la razón deben corresponder a los mandatos divinos, a Dios sólo se le reconoce el haber puesto en el hombre la capacidad de raciocinio en el hombre. Pues, “el mismo Dios ha querido que tales principios existiesen en nosotros”⁵. La labor del hombre ahora consiste en hacer uso correcto de la razón que le fue otorgada por Dios y descubrir los principios que le permitan a los hombres garantizar la propiedad de cada cual y por tanto mantener relaciones en Paz. Los designios ya no nos vienen dados por revelación divina, sino que el hombre ayudado de su razón debe llegar a ellos; en virtud de este racionalismo, “sobre el modo de probar este Derechos natural distingue Grocio dos métodos: a priori, más sutil, más técnico, donde debe verse la conformidad o disconformidad de acción-naturaleza racional y social; y el a posteriori, o inducción a través del constante uso y parecer de los distintos pueblos más civilizados”⁶. En donde los pueblos más civilizados, afirma nuestro autor, son

⁴ Hugo Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz. En: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, Lib. I Cap. I, p.57

⁵ *Ibíd.*, prolegómenos. P.36

⁶ *Ibíd.*, Introducción hecha por: Pimitivo Mariño Gómez, p.XXX

aquellos que han hechos un uso mayor y más avanzado de la razón por medio de la utilidad que de ello se produce.

Para Hobbes, el Derecho Natural consiste en: “es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin”⁷. La libertad consiste en la ausencia de impedimentos externos que le restan al individuo la posibilidad de hacer lo que quiere, dejándole la posibilidad de, con el poder que le queda, hacer lo que su juicio y su razón le dictan. Sus inclinaciones y el miedo a la muerte le obligan a buscar la paz, a renunciar parte de su poder y libertad y seguir los dictados de la razón. Y aunque considera que para llevar por una buena dirección el gobierno, el monarca debe hacer uso de los designios de la religión, en materia de preceptos políticos para gobernar correctamente, se debe de recurrir a la ley natural; que define de la siguiente manera: “LEY NATURAL, *lex naturalis*, es un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla”⁸. Es decir, sólo mediante la razón, el hombre puede descubrir los principios que permitirán mantener la paz y la seguridad en un Estado. Sólo la razón será capaz de llevarnos a lograr acuerdos y crear pactos validos para gobernar al Estado.

⁷ Thomas Hobbes. *Leviatan*, p.119

⁸ *Ibíd.*, p.119

Para Rousseau, la “libertad común es una consecuencia de la naturaleza humana, cuya primera ley es velar por la propia conservación”⁹. Y al ser todos los individuos hombres libres e iguales por naturaleza, sólo se renuncia a una parte de ellas a favor de la utilidad común. Renunciar del todo a la libertad es renunciar a la misma humanidad. La renuncia sólo se puede hacer en común, bajo un contrato entre los individuos, ya que nadie tiene derecho natural sobre la libertad de los otros individuos, y sólo con un contrato, con convenciones se puede fundamentar un poder legítimo entre los hombres. Esta convención con la cual se instaura el gobierno y la ley sirve al mismo tiempo para igualar a los hombres en derechos. Todo lo cual, funda la necesidad de instaurar, mediante un pacto, el derecho con el cual se impartirá justicia, ya que, nos dice Rousseau: “Toda justicia viene de Dios, sólo Él es su fuente; pero si nosotros supiéramos recibirla desde tan alto no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda existe una justicia universal que emana sólo de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca”.¹⁰ Debe de contar con el común acuerdo de los individuos libres e iguales que conforman la sociedad; acuerdo que puede ser logrado gracias a que la fuente de la que emanan, es decir: la razón; que es común a todos los hombres.

Por tanto, la validez y la legitimidad de los acuerdos y de las normas emanadas de dicho procedimiento, están sentadas en la universalidad de la razón. El derecho natural, nos dice Kant: es “el derecho cognoscible a priori por la razón

⁹ Jean Jaques Rousseau. *El contrato social*, p.5

¹⁰ *Ibíd.*, p.36

de todo hombre”¹¹; cognoscible por todo hombre que haga uso por sí mismo de su propia razón. Al ser un conocimiento a priori, el iusnaturalismo en Kant no trata de extraer conocimientos de la naturaleza humana para aplicarlos al derecho natural, hacerlo así presupondría un conocimiento y una investigación empírica, pues la naturaleza humana sólo puede conocerse empíricamente; y un conocimiento empírico carecería de la normatividad práctica y teórica necesaria para ser un principio válido de Derecho kantiano.

El derecho natural del cual nos habla Kant, como lo apunta Adela Cortina, “no es un estado histórico ni describe una constitución metafísica del hombre, sino que es una idea de la razón que, desde la idea de libertad, pretende justificar lógicamente que los hombres sean capaces de derechos”¹². Pero hay que precisar esto; por un lado, el derecho natural del cual nos habla Kant se basa en principios cognoscibles a priori por la razón común a todos los hombres. Mientras que el derecho positivo y estatutario operante en un Estado, precede de la voluntad de un legislador. Este derecho natural ha de servir como criterio racional de las leyes dictadas por un legislador para operar en un Estado, puesto que el derecho natural busca en la razón, el criterio de lo que es justo y de lo que es injusto; mientras que el derecho positivo dice lo que es derecho en un Estado. De tal forma que este principio metodológico característico del iusnaturalismo es más una actitud, la adopción de una perspectiva, que un procedimiento o una técnica minuciosa.

La posibilidad de que los hombres puedan hacer uso de este principio metodológico, está fundamentada, por un lado en la afirmación de que el hombre

¹¹ Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. p.124

¹² Adela Cortina. “Estudio preliminar”. A: Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. p. XLIV

es racional por naturaleza; y por el hecho de que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza, al tiempo que capaces de hacer uso de su razón.

John Locke, a quien se ha identificado ya plenamente como liberal, afirma que en estado de naturaleza, todos los hombres, están en “un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como les parezca adecuado, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro hombre”¹³. Libertad que es igual por naturaleza para todos los hombres, pero que si bien implica que puedan disponer de su persona y de sus posesiones como les plazca, no les da la libertad de destruirse a sí mismos ni a ninguna criatura que esté en su posesión, excepto si un fin más noble lo exige. De igual modo que como se apuntado en Grocio y en Hobbes, Locke no tiene ningún reparo en afirmar que los estudios científicos pueden atestiguar la grandeza de las creaciones de Dios, para él, conocer el universo es conocer su grandiosidad y su gloria. Aunque esto no debe hacerse nunca desde la teología, corresponde sólo a la razón el ser fundamento; negando la existencia de ideas innatas, corresponde sólo a la razón y a la experiencia ser las herramientas únicas para conocer la naturaleza y sus leyes. En *Second Treatise of the Civil Government*, nos dice Ana Luisa Guerrero:

“la ley de la naturaleza es identificada como la recta razón y cada ser humano puede llegar a reclamarla como suya. La razón, en este contexto, no es una facultad sino que se convierte en la fuente de principios definitivos de acción desde los cuales se modela a la moral, son los decretos de la voluntad divina discernibles por la luz de la naturaleza e indican lo que es y lo que no es conforme a la naturaleza racional; la razones la voz de Dios en el hombre y es un lazo u

¹³ John Locke. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, p.7

obligación común dentro de la sociedad política”¹⁴.

La razón, es por tanto la posibilidad de los principios políticos, pero no porque los descubra en el fondo del corazón de los hombres, sino en tanto, que ella misma es la fuente de los mismos; y al ser común a todos los hombres, puesto que por naturaleza todos los hombres son iguales, la razón posibilita que los individuos puedan ponerse de acuerdo sobre lo que se considera conforme a lo racional. Para Locke: “El estado de naturaleza está gobernado por una ley de la naturaleza que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad y posesiones”¹⁵. P.8

La definición de libertad hecha por Kant, con la cual pretende fundamentar que los hombres sean capaces de darse a sí mismos leyes que les garanticen sus derechos, es la siguiente:

El concepto de libertad es un concepto puro de la razón [...], trascendente para la filosofía teórica, un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible, [...] y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y sin duda meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos, y que demuestran en nosotros una voluntad pura [concepto positivo de libertad] en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales¹⁶.

¹⁴ Ana Luisa Guerrero. *Filosofía política y derechos humanos*, p.275

¹⁵ John Locke. *Op. Cit.*, p.8

¹⁶ Kant, Immanuel. *Op. Cit.* p.26

La libertad es un ideal regulativo, un presupuesto, que aunque no se puede demostrar empíricamente en un ejemplo adecuado su existencia; permite determinar el arbitrio (el cual es la facultad de desear, que está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la razón; y aunque es afectado por los impulsos, no es determinado por ellos. No es puro y racional por sí mismo, pero puede ser determinado por una voluntad pura) con independencia de una determinación por impulsos sensibles; lo cual constituye el concepto negativo de libertad. Del concepto positivo, se dice, es la facultad de la razón de ser por sí misma práctica. Determina internamente al arbitrio por medio de la razón del sujeto (por la razón pura), y a ello se le llama voluntad. Lo cual es logrado gracias a la forma del Imperativo Categórico, que reza así: “obra según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal”¹⁷. De tal manera que el concepto positivo de libertad da como resultado leyes que pretenden ser universalmente válidas, pues proceden de la voluntad, que es la razón práctica misma. Leyes que vienen posibilitadas por la libertad del individuo a autodeterminarse. La voluntad no puede llamarse libre o no libre, pues ella no se refiere a las acciones, sino a la legislación concerniente a las máximas de las acciones; de ahí que las leyes que emanan de la voluntad sean absolutamente necesarias; sólo el arbitrio puede ser libre. El arbitrio, al ser determinado por la razón (lo cual le está posibilitado por ser libre) y no por impulsos sensibles, se convierte en voluntad, en razón práctica pura; de la cual emanan leyes universalmente válidas por ser racionales a priori, pues, “solo en la

¹⁷ Kant, Immanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. p.173

medida en que pueden considerarse como fundadas a priori y necesarias valen como leyes”¹⁸.

Las leyes de la libertad se llaman leyes morales, pues, proceden del Imperativo Categórico, que es el principio supremo de la doctrina de la virtud y exigen, conforme al derecho, un respeto a la ley por la ley misma; pero nos hace una distinción entre el motor interno y el motor externo de la acción, lo cual se ha definido como deontología. Para la legislación conforme a derechos, lo más indispensable y necesario es una obligatoriedad externa; en esta medida, afectan sólo a las acciones externas y pretenden una conformidad jurídica con la ley, lo cual queda definido como legalidad. Pero si se exige que la ley misma sea el motor interno que determine la acción, es decir, no simplemente respetando a la ley, sino por la ley misma; las leyes serán éticas, seguirán un principio de virtud y su actuar quedara definido como un actuar conforme a moralidad. De tal forma que el Derecho se refiere a la relación externa y práctica de una persona con otra; es: “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad”¹⁹, y por tanto, una acción conforme a derecho permite a la libertad del arbitrio de cada quien, coexistir según la ley, con la libertad de todos los demás.

Son leyes externas aquellas para las cuales es posible la construcción de una legislación externa. De entre ellas, se llaman naturales, aquellas en las cuales se reconoce una obligatoriedad racional a priori, e incluso pueden carecer de legislación externa. Como el mismo Kant lo define: “derecho natural, que sólo se

¹⁸ *Id.* “Metafísica...” p.19

¹⁹ *Ibid.* p.39

basa en principios a priori, y [por otro lado] derecho positivo (estatutario) que procede de la voluntad del legislador”²⁰. Este derecho positivo requiere de una legislación externa que las haga efectivas, es a lo que se le puede llamar propiamente derecho estricto, que es el derecho completamente externo, y al cual está legítimamente ligada la facultad de coaccionar, ya que “derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa”²¹. De este modo, puede pensarse y construirse una legislación de puras leyes positivas, a las cuales como ideal regulativo debería precederles una ley natural, que legitimara la autoridad de las leyes promulgadas por el legislador. Es decir, los Imperativos Categóricos en tanto principios *a priori*, definen lo que es justo; se resuelvan en principios políticos normativos que pretenden orientar la legislación positiva.

Todo lo anterior nos deja ver, como lo apunta Bobbio, que “la doctrina iusnaturalista del Estado no es solamente una teoría racional del Estado sino también una teoría del Estado racional”²². Ya que se ha salido de un estado de naturaleza, por medio de un acuerdo racional, de un contrato que ha dado origen al Estado. Estado de naturaleza y contrato originario que como se puntualizo más arriba, atraen nuestra atención en tanto argumentos hipotéticos. El contrato está posibilitado por “la libertad en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que

²⁰ *Ibíd.* p.48

²¹ *Ibíd.* p.42. aunque a todo esto Kant nos apunta que puede todavía pensarse en un “derecho en sentido amplio, en el que es imposible determinar mediante ley alguna la capacidad de coaccionar. Estos derechos auténticos o supuestos, son dos: la equidad y el derecho de necesidad; el primero de ellos admite un derecho sin coacción; el segundo, una coacción sin derecho”. *Ibid.* p.43

²² Bobbio, Norberto. *Op. Cit.* p.129

corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad”²³. Es, al mismo tiempo, anterior a todo acto jurídico y otorga a todo hombre una igualdad innata, que consiste en no ser obligado por otro, más que en aquello en lo cual nosotros también podríamos, recíprocamente, obligarles; con lo que posee la cualidad de ser su propio señor. Características que le permitirán salir del estado de naturaleza. Y construir un contrato civil.

1.2.- EL CONTRATO CIVIL. LA HERENCIA POLÍTICA DE KANT EN RAWLS.

Acorde con la teoría contractualista, la institución de derechos se constituye por medio de un contrato que delimite los principios de justicia sobre los cuales se construirá la sociedad; que en la mayoría de los contractualistas clásicos es el que permite salir del estado de naturaleza para entrar en el estado social, en este sentido, estado de naturaleza y estado social se oponen el uno al otro. Existe una necesidad de salir del estado de naturaleza, pero la finalidad del pacto no es del todo la misma, y varía en cada autor. En Rousseau, la finalidad del pacto es la de lograr el orden social, mismo que considera sagrado, “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes”²⁴. Para Hobbes, las pasiones, o más precisamente el miedo a la muerte, hacen que los

²³ *Ibid.* p.47-48

²⁴ Jean Jacques Rousseau. *Op. Cit.*, p. 14

hombres busquen como precepto la paz en donde puedan lograrla. Llegar a un acuerdo contractual con el cual se tenga seguridad ante la muerte, es decir, una búsqueda de “la conservación de la paz y la justicia, que es precisamente el fin para el cual los Estados son instituidos”²⁵. Para Locke, la finalidad del pacto es la de dar como resultado una sociedad política que “tenga en sí misma el poder de preservar la propiedad -es decir, su vida, su libertad y bienes- contra las injurias y atentados de otros hombres, así como juzgar y castigar las transgresiones a esa ley”²⁶.

En el caso de Kant, la finalidad del pacto está en la creación de un orden jurídico en el cual se pueda garantizar lo tuyo y lo mío. Pero en este caso al derecho natural, lo que se le opone es el derecho civil, no el social. Como él mismo lo afirma:

El estado no-jurídico, es decir, aquel en donde no hay justicia distributiva, es el estado natural. A él no se opone el estado social, que podría llamarse estado artificial, sino el estado civil de una sociedad sometida a la justicia distributiva; porque en el estado de naturaleza también puede haber sociedades legítimas²⁷.

Como se recordara, el problema del contrato social, es el de la legitimidad de los órdenes sociales, y en este caso civiles, de la legitimidad del poder. Así, en Kant, el estado propiamente construido es aquel que se funda sobre un acuerdo racional y voluntario de los individuos que realizan un contrato, en el cual instituyen las leyes que impondrán obligatoriedad porque valen a priori, es el

²⁵ Thomas Hobbes. *Op. Cit.*, p.165

²⁶ John Locke. *Op. Cit.*, p.63

²⁷ Norberto Bobbio. *Op. Cit.*, p.137

estado civil, en tanto que es un estado jurídico. Pues, aun sin leyes que valgan gracias a su racionalidad, a su mandato como Imperativo Categórico, puede haber organización de individuos legítima, estados sociales; tales como lo son el caso de las sociedades conyugales, la familiar, y la domestica entre otras.

El legislador es el autor de la obligatoriedad de la ley, aunque no sea él propiamente el autor de la misma, sobre su persona recae la autoridad civil, es el encargado de administrar el Estado y de mantener una situación de coexistencia entre los ciudadanos administrando jurídicamente la justicia distributiva. Y en esa medida, no puede ser tratado como igual entre aquellos en los cuales opera el derecho jurídico. Por tanto, no se encuentra en un estado social con los ciudadanos que esperan les imparta justicia, sino que su labor es precisamente, la de promulgar un conjunto de leyes que produzcan un estado jurídico, un derecho público, que se origine sobre la pretensión de ser universalmente válido.

En Kant, el paso del estado de naturaleza o del estado social al estado civil es una necesidad, es un paso que el individuo tiene que dar obligatoriamente,²⁸ si es que quiere mantener garantizado perentoriamente su derecho (derecho de lo tuyo y de lo mío), pues en el estado de naturaleza toda adquisición por derecho, sólo es provisional; y en esta medida es un estado de libertad exterior sin ley, fuera de un estado jurídico, es decir, es un estado en cual nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia. Para instituir y saber qué es lo bueno y lo justo según el derecho es necesaria la opinión de los otros. Por ello, es una obligación salir del estado de naturaleza, o como lo dice el propio Kant:

²⁸ Bobbio. *Op. Cit.* P.75

Es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse a todos los demás para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine legalmente y se le atribuya desde un poder suficiente lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil²⁹.

Pero, aunque podría pensarse que el no hacerlo nos mantiene en un estado de injusticia y de violencia, para Kant, no es del todo así, pues el estado de naturaleza es propiamente un estado sin derecho. El no entrar al estado civil, es renunciar al derecho, es renunciar a la jurisdicción que dice legalmente que es lo mío y lo tuyo, es renunciar a la coacción legítima del poder instituido para restablecer lo que a cada cual le corresponde según la justicia distributiva. Aún cuando en la forma (según conceptos puros de la razón) el derecho natural y el derecho civil prescriben leyes sobre lo mío y lo tuyo con contenidos iguales. Sólo con el contrato, con el común acuerdo (aun este sólo sea un argumento hipotético y regulativo) se puede pasar de un estado sin derecho, a uno donde los derechos tengan su fundamento en una voluntad racional.

El estado civil, es por tanto, la unión de un conjunto de individuos bajo leyes jurídicas; pero en este caso –Kant-, al referirse a leyes jurídicas, dada la necesidad de las mismas, se está hablando de los principios jurídicos puros que sirven de idea general, suprema y regulativa; tanto de la institución del Estado, como de las subsecuentes legislación es específicas emanadas de la voluntad de un legislador. Se habla de lo que ahora llamamos principios normativos generales

²⁹Kant, Immanuel. *Óp. Cit.* "Metaphysical...". p.141

del poder político, de principios jurídicos normativos. Aclarado esto, puede entenderse que para Kant, el contrato sea: “sólo un modelo para explicar la legalidad iusnaturalista del poder estatal”³⁰. El modelo del contrato social-civil posibilita que se pueda justificar el poder político sobre la base del pueblo. Ya que parte del presupuesto de que dicho contrato es un acuerdo libre, racional y voluntario de los individuos para constituir la comunidad política. En este sentido, puesto que se está hablando de individuos aislados que unen sus voluntades en un pacto; el origen del contrato es un origen democrático. Como lo apunta Bobbio: “[aunque] podrá parecer desagradable a quien no pueda pensar la sociedad sino como un organismo, pero guste o no guste, la sociedad democrática no es un cuerpo orgánico sino una suma de individuos”³¹. Que en las teorías contractualistas queda patente por el hecho de afirmar la existencia de individuos aislados que se unen para llevar a cabo un pacto y construir un Estado, que, como en el caso de Kant, garantice derechos a los miembros del mismo. Para individuos en cuanto tales, no hay ningún derecho real; el derecho en cuanto tal solo es en una unión civil. Por tanto el pacto tiene un origen democrático, que como lo apunta en otro lugar este mismo autor; a propósito del iusnaturalismo y las teorías contractualistas: “para la forma democrática basta sólo un pacto, o sea el pacto de asociación, porque una vez constituido el pueblo mediante el contrato social ya no es necesario un segundo pacto de sujeción”³². Pero aunque el origen del poder político sea por un pacto que tiene una forma democrática, esto no debe de confundirse con el surgimiento de un estado democrático. En el caso de Kant, un

³⁰ Sprute, Jürgen. *Filosofía política de Kant*. p.58

³¹ Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*. p.147

³² *Id.* “Sociedad y...”. p.96-97

estado democrático no es el mejor para garantizar un derecho público, y aunque la finalidad es fundamentar la institucionalización del poder en cuanto tal, y no precisamente una forma de organización del mismo; para nuestro autor, la forma de organización republicana sería la mejor, sería la que puede perentoriamente garantizarle a cada cual lo suyo. La institución del poder político del Estado tiene un fundamento democrático; en este caso, no se está hablando de una democracia directa (como en la democracia de los antiguos) sino de una democracia representativa (democracia moderna); donde, por medio del contrato, los individuos delegan su poder.

El poder que origina el contrato es un poder representativo, en la medida en que cada quien delega su poder al realizar el contrato y entrar al Estado. En este caso, lo que se delega es un derecho, mismo que permite la construcción de un estado de derecho (un estado jurídico), un estado civil. Se renuncia a un derecho, a la libertad, pero en el sentido que se renuncia al derecho que en el estado de naturaleza sólo la garantizaba provisionalmente; para que en el Estado constituido por derechos, se le pueda recobrar con toda plenitud y garantizada por derechos. Por lo mismo, no se renuncia propiamente a nada, sino que en un estado civil se garantiza plenamente como derecho real; y por tanto, con posibilidad de coacción si es violentado o infringido. Si bien no se renuncia a su derecho innato, al entrar en el estado social, si se renuncia a la administración del mismo. Se les da esa capacidad a los representantes elegidos para tal finalidad. Y aunque las leyes del estado civil operan para todos los integrantes del Estado, no todos pueden ser elegidos como representantes, no todos pueden hacer valer su opinión y hacer

escuchar por el Estado sus reclamos. En principio, en el estado civil todos son ciudadanos, en la medida que tienen: “la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que han dado su consentimiento; [y] la igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente”³³. Características comunes a todos los ciudadanos, pero a ellas, Kant agrega una tercera llamada independencia civil, que sirve para distinguir propiamente a los ciudadanos activos de los pasivos. Dicha independencia civil de la cual gozan los ciudadanos activos les permite ser sus propios dueños; y en esta medida, los ciudadanos pasivos son aquellos que al no gozar de una independencia civil, tienen que ser mandados y protegidos por otros. La independencia civil consiste, por tanto, en la capacidad de conservar su propia existencia por su propia actividad³⁴. El estado civil debe de garantizar el derecho de todos sus ciudadanos, pues la desigualdad referente a la independencia civil no les resta libertad e igualdad como hombres. Pero sólo los ciudadanos activos, tanto por su autonomía y propiedad de sí mismos, como en lo referente a ser propietarios de algo y tener la necesidad de defenderlo frente a los demás; son los que propiamente pueden participar en la institución y reforma del Estado.

John Rawls se enmarca dentro de la amplia tradición contractual expuesta a lo largo de las páginas anteriores, a la vez que se apega a la doctrina liberal; desde donde retoma los presupuestos antes expuestos a los que trata de dotar de una nueva fuerza argumentativa. Como liberal, considera a la libertad como

³³ *Ibíd.* p.143

³⁴ *Ibíd.* p.144

derecho por naturaleza igual para todos los hombres, innato e irrenunciable; con una prioridad absoluta sobre cualquier otro tipo de derechos o garantías. Y como neoilustrado, considera a la razón como la fuente para lograr acuerdos de justicia –aunque siempre bajo el supuesto de reconocer los límites y la falibilidad de la razón-.

Acorde con la tradición contractual de la cual quiere formar parte y a la cual busca reformular, pretende construir una concepción de justicia sobre una base moral apropiada para una sociedad democrática. Lo cual no quiere decir que Rawls afirme una moral específica con su consecuente idea de Bien y Finalidad en el mundo como lo sería una moralidad acorde a lo que él llama Doctrinas Comprensivas; la moralidad de la cual dice servirse, es una moralidad política posibilitada por el liberalismo y su consecuente reconocimiento de las diferencias al interior de la sociedad, de una moralidad neutra, libre de presupuestos metafísicos. Pretende construir una Teoría de la Justicia deontológica, donde, por tanto, la Justicia tenga prioridad absoluta, partiendo del supuesto de que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. Para Rawls, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad. Se busca lograr una justicia como imparcialidad que garantice la igualdad y la libertad, y más aún, una justicia como equidad que sepa articular la libertad y la igualdad de manera compleja, proporcionalmente. Producto de una “teoría de la justicia que generaliza y lleva a un más alto nivel de abstracción la concepción tradicional del contrato social. El pacto de la sociedad es remplazado por una situación inicial que incorpora ciertas restricciones de procedimiento basadas en razonamientos planeados para

conducir a un acuerdo original sobre los principios de justicia”³⁵. La rehabilitación que Rawls hace de la teoría contractual, nos dice Dora Elvira García González, está en que: “Rawls funda la justicia en el contrato originario bajo la idea de que los principios morales son el objeto de una elección racional, así como de que la posición original es una interpretación procedimental de la concepción de la autonomía, el imperativo categórico de Kant y la concepción del mundo de los fines. Los principios son derivados procedimental o contractualmente”³⁶. Dado que los hombres son libres e iguales por naturaleza, el contrato, tienen por finalidad la búsqueda de los principios prácticos de justicia que permitan que los hombres realicen tanto su libertad como su igualdad, a la vez que la sociedad es concebida como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales. Rawls reconoce que si bien por naturaleza los hombres somos libres e iguales, la posición que ocupamos en la sociedad puede restarnos igualdad y/o libertad. De ahí la necesidad de que en la deliberación encaminada a conseguir los principios normativos de justicia, las partes se encuentren bajo las restricciones del Velo de la Ignorancia que les impide saber el lugar real que ocuparían en la sociedad evitando que su deliberación sea orientada a su favor por intereses egoístas. Y si bien, las desigualdades en la sociedad y en la impartición de justicia siempre han de permanecer, la justicia como equidad ha de redundar en beneficio de los menos aventajados. Los dos principios de justicia propuestos por Rawls, como resultado de su argumentación, son los siguientes:

³⁵ John Rawls. *Teoría de la Justicia*, p.17

³⁶ Dora Elvira García González. *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, p.35

Primero: toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen de libertades para todos.

Segundo: las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.³⁷

Principios que adquieren su validez y legitimidad por haber sido logrados a través del mecanismo del Equilibrio Reflexivo. En qué consiste dicho equilibrio y cómo es que pueden ser posibles, así como quienes pueden llevarlo a cabo será materia de los siguientes apartados.

Otra de las especificidades que a raíz de lo anterior, deben hacerse al contractualismo rawlsiano, está en virtud de una variación sobre el concepto de contrato. Sirviéndonos de la especificación hecha por Sartori, intercambiemos en concepto de contrato por el de consenso. Ya que elementalmente todo contrato requiere un consenso de las partes a las cuales afecta. Pues,

“el consenso no debe entenderse como un pariente cercano de la unanimidad. [...] se basa en un proceso de ajuste entre mentes e intereses discrepantes. [...] consenso es un proceso de compromisos y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes”³⁸. Y agrega: “el consenso puede ser pura y simplemente la aceptación, un confluir generalizado y sólo pasivo. Incluso así, el consenso es un compartir que de alguna manera une”³⁹.

³⁷ John Rawls. *Sobre las Libertades*. P.33

³⁸ Giovanni Sartori, *O. Cit.*, p.40

³⁹ *Ibíd.*, p.47

Entender de esta manera la propuesta de Rawls nos ayuda a afirmar los acuerdos como un proceso dinámico, al equilibrio reflexivo como un mecanismo en movimiento. A partir del reconocimiento de las limitaciones de la razón y de su falibilidad, nos posibilita también el que la deliberación este siempre presente como una característica constitutiva de las democracias liberales a las cuales que sirven de referente a la construcción teórica de Rawls. El contrato, podría remitir a un proceso cuyos resultados deben de acatarse sin lugar a objeciones ni a cambios; mientras que el consenso debe estar en continuo movimiento, o al menos así debería ser.

Y debería ser así, por que entre los individuos que conforman la sociedad hay diferencias, y los contratos, consensos, deben satisfacer las exigencias de estas diferencias, de manera imparcial y equitativa si realmente buscan ser justas. La teoría contractual, y como su heredera, también la teoría de la justicia rawlsiana trata sobre individuos y sobre sus necesidades, intereses y diferencias. Pero siempre sólo en tanto individuos y nunca propiamente como grupos caracterizados por alguna Doctrina Comprehensiva. Por tanto, en el siguiente apartado se responderá a la necesidad de explicar lo que se entiende por liberalismo y por individuo liberal capaz de lograr acuerdos, pues sobre la caracterización que se hace del individuo recae que este, esté posibilitado para lograr acuerdos de justicia.

2.- FUNDAMENTOS TEÓRICOS DEL LIBERALISMO E INDIVIDUO LIBERAL EN RAWLS.

Rawls, se ha dicho en las páginas precedentes, es un autor que desarrolla su Teoría dentro de los límites teóricos de la doctrina del liberalismo político. Dicho doctrina de pensamiento, afirma como principio universal e inquebrantable la libertad de manera igual para todos los hombres. Y si bien por libertad se entienden muchas cosas, como se ha venido exponiendo desde el capítulo anterior, a groso modo podría caracterizarse como la capacidad de hacer sin la oposición del otro. La tradición liberal, ha privilegiado y se ha definido desde las llamadas libertades negativas, o libertades de los modernos. Que Isaiah Berlín define de la siguiente manera:

“Normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfiere en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en el que el hombre puede actuar sin ser obstaculizado por los otros. [...] Sólo se carece de libertad política cuando son seres humanos los que me impiden alcanzar un fin. La impotencia para alcanzar un fin no indica la falta de libertad política”⁴⁰.

Sin embargo, la Teoría rawlsiana intenta reintroducir como característica constitutiva del liberalismo el sentido positivo de libertad, que en lugar de responder a la pregunta ¿qué soy libre de hacer?, se sitúa en la problemática de identificar ¿por quién soy gobernado y quién me dice que es lo que tengo que hacer o dejar de

⁴⁰ Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*, Pp.47-48

hacer? Es decir ¿quién es mi legislador? Que como se expuso en el apartado anterior encuentra su aplicación en el contrato social, en tanto se identifica como un acuerdo libre y racional llevado a cabo de manera voluntaria; y del cual se participa por medio del equilibrio reflexivo. A fin de entender cómo se posibilita la aplicación de dicho mecanismo, es necesario especificar los presupuestos liberales de Rawls, así como las características que identifica como necesarias en los individuos que pretenden lograr acuerdos sirviéndose de dicho método deliberativo.

2.1.- APUNTES SOBRE EL PLURALISMO LIBERAL.

Como ya apuntó Harol Laski⁴¹, el liberalismo ha sido la doctrina política y económica característica del mundo occidental moderno. La libertad es la contribución del liberalismo al mundo occidental. Surgida como una necesidad de afirmación de los hombres y de la sociedad frente al poder absoluto y tiránico de los gobernantes, se ha promulgado positivamente desde la Revolución Francesa. La libertad, también se ha convertido en derecho, pues, tanto los revolucionarios franceses como los ilustrados, apostaron por los derechos del hombre y del ciudadano. Lo cual no es gratuito, ya que significa la afirmación del individuo aislado; que si bien tiene intereses particulares, su necesidad imperiosa es la de lograr acuerdos que le permita convivir con los demás individuos. Acuerdos logrados gracias a la deliberación racional entre las partes constitutivas de la sociedad; de ahí que las teorías del contrato social y la idea del individuo aislado se encuentren estrechamente relacionadas.

⁴¹ Cfr. Harl Lasky, *El liberalismo europeo*.

De este modo, los elementos que definen al liberalismo son: 1) la libertad individual, y 2) un racionalismo crítico capaz de lograr acuerdos. En este sentido, las sociedades liberales pueden concebirse como sociedades abiertas, ya que en principio, están posibilitadas para escuchar a todas sus diferentes partes constitutivas. La apuesta es por una sociedad abierta, no inflamada de pasiones ni demasiado emotiva; que respete principios generales normativos de convivencia mutua.

Para el liberalismo, los límites del poder del Estado son los mismos individuos y sus libertades, por ello, como lo apunta Popper: “Lo que debemos pedir más al Estado es protección no sólo para nosotros, sino también para los otros, lo cual implica, entre otras cosas, que el Estado limite la libertad de los ciudadanos de la manera más igualitaria posible y sin sobrepasar los límites necesarios para conseguir una igual limitación de la libertad”⁴². El liberalismo busca con ello la creación de lo que se ha llamado un estado mínimo, que respete las libertades de los individuos y que el poder ejercido sobre ellos sea el mínimo posible, que se limite a proporcionar seguridad y a administrar las libertades y los intereses de los individuos. Pues, se dice, sólo de esta manera se podrá conseguir un Estado liberal, abierto y, por tanto, plural donde los diferentes intereses de todos tengan cabida y puedan ser llevados a la práctica; siempre y cuando no se opongan directamente a la libertad de los demás⁴³. El estado liberal no sigue ni

⁴² Popper, *The open society*, pp.108-109, Citado en: Giovanni Sartori, “*La sociedad multiétnica*”, P.18

⁴³ Un excelente desarrollo de la libertad como único límite de la libertad del otro se puede ver en: J.S. Mill, *Sobre la libertad*.

impone una idea de bien específico (teleología) a los individuos, simplemente busca la justicia (deontológica) sin relación a un bien específico. Si bien, el liberalismo sabe que entre los individuos que conforman la sociedad hay diferencias, estas no son su prioridad, el liberalismo, podríamos decirlo, trata sobre aquellos elementos comunes básicos de los individuos. Los supuestos en los que se apoya el liberalismo como se ha expuesto en el capítulo anterior, guardan cierta correspondencia con el iusnaturalismo moderno, es decir, la idea de que el hombre libre, igual y racional voluntariamente logra acuerdos. Lo cual le permite descubrir leyes y hacerlas operables en la conformación del poder político del Estado. De este modo las proposiciones del derecho natural se definen por su carácter de obligación universal, donde esta exigencia de validez ecuménica no es empírica, sino resultado del principio metodológico de la razón -la cual es común a todos los hombres-, y por ser descubiertas de manera a priori.

Los acuerdos logrados en la deliberación propugnada por el liberalismo deben de adquirir un estatuto de universalidad en la medida en que son logrados por acuerdos basados en razones. El iusnaturalismo moderno, se sirve de una idea de razón que desde la idea de libertad pueda justificar que los hombres puedan ser sujetos de derechos. Estos derechos, encargados de resguardar y garantizar la libertad de cada individuo, se basan en su ser racional; de esto se deriva que el liberalismo basta para crear vínculos sociales y éticos de cohesión social. “Por ello las relaciones éticas que los ciudadanos establecen entre sí son reguladas por normas mínimas de justicia, no por una idea de bien común”⁴⁴.

⁴⁴ Id. *Ética aplicada y democracia radical*. P.74

Regirse por un bien común implicaría seguir una idea de bien específica, ceñirse a una tradición o religión concreta e inclinarse por intereses de grupos específicos que integran la sociedad; a lo cual, el liberalismo, por principio, se opone radicalmente. El liberalismo busca ser plural, dado que su interés está orientado a la universalidad donde puedan convergir las diferentes ideas de bien de los individuos, y no a reproducir o implantar una específica.

El liberalismo propugna y busca un individuo autónomo capaz de imponerse fines a sí mismo desde su particular elección racional. Por ello, Victoria Camps afirma respecto al propósito de la defensa del individualismo: “la voluntad racional tiene la capacidad de ser autónoma, de dictarse sus propias leyes y de fijar, al mismo tiempo, los criterios para que esa ley no nazca desviada. En su propia individualidad, cada uno dispone de lo suficiente para contribuir a la armonía universal que necesitamos y debemos desear”⁴⁵.

Ante este panorama, las preguntas son muchas, por ejemplo: ¿Qué pasa con las diferencias reales de la sociedad? No las niega, las relega a la vida privada. El liberalismo debe de permitir a todos los ciudadanos perseguir sus muy particulares fines; esta búsqueda y desarrollo de la finalidad propia debe ser individual. Como lo apunta Adela Cortina, el yo liberal, el individuo, “no es el que instrumentaliza todas las relaciones humanas, sino el que valora más aquellas que puede contraer y romper libremente que las que le vienen dadas por nacimiento; valora más las que elige que las que descubre”⁴⁶. En otras palabras, se impone reclamaciones usando su autonomía y excluye las tradicionales. La apuesta es por

⁴⁵ Victoria Camps, *Paradojas del Individualismo*, P.35

⁴⁶ *Ibíd.* p.75

el individuo dentro del Estado que sea en la vida pública un ciudadano civil, que respete principios normativos generales sin que éstos impliquen o le impongan una identidad: de tenerla, debe de ser dejada para la vida privada.

El liberalismo, entonces, está fundado sobre un ideal del hombre igual a todos los hombres tanto en su libertad como en sus derechos; igual en tanto hombre, en tanto individuo, en tanto ciudadano. La Revolución Francesa⁴⁷ y la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica⁴⁸, antecedentes directos de los mismos Derechos Humanos, todo ello identificado como liberal, así lo declaran.

Hasta el siglo XVII, nos dice Sartori:

Se había creído siempre que la diversidad era la causa de la discordia y de los desórdenes que llevaban a los Estados a la ruina. Por lo tanto, se había creído siempre que la salud del Estado exigía la unanimidad. Pero en este siglo se fue afirmando gradualmente una concepción opuesta y fue la unanimidad la que poco a poco se fue haciendo sospechosa. Y la civilización liberal y luego la liberal-democracia se han construido a trompicones a partir de este revolucionario vuelco. [...] la democracia es multicolor. Pero la democracia liberal, no la democracia de

⁴⁷ En la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano Francesa de 1789 se dice lo siguiente: Art. 2.- El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

⁴⁸ En la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América del cuatro de Julio de 1776, se establece que: Sostenemos por evidentes, por sí mismas, estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; entre las cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que siempre que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios el pueblo tiene el derecho a reformarla o a abolirla, e instituir un nuevo gobierno que se fundamente en dichos principios y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio sea la más adecuada para alcanzar la seguridad y la felicidad.

los antiguos, la que se funda sobre disenso y sobre la diversidad. Somos nosotros, [...] los que hemos inventado un sistema político de concordia discors, de consenso enriquecido y alimentado por el disenso, por la discrepancia⁴⁹.

Aunque, en un primer momento, el liberalismo se funda sobre un ideal de igualdad entre los individuos, la realidad a cada paso nos enfrenta con las diferencias reales entre los individuos, entre sus diferentes expectativas, necesidades, condiciones sociales y culturales. Esto no contradice la necesidad de llegar a acuerdos para instituir leyes y lograr justicia en la sociedad, de hecho enfatiza al diálogo y a la democracia misma como sus procedimientos.

La diferencia que pone en entredicho la igualdad ideal perseguida por el liberalismo cobra una importancia vital. Sin ella no puede haber diálogo real y por tanto tampoco consensos; sin diferencia no se puede hablar tampoco del liberalismo como un sistema político abierto; pues, al mismo tiempo que el liberalismo afirma la igualdad “civil” de los individuos, no niega las diferencias reales entre ellas, diferencias como la religiosa ó de opinión, por nombrar alguna. Por ello, como característica definitoria, el liberalismo necesita ser tolerante con el otro que no soy, que ni piensa del mismo modo que yo, ni tiene la misma religión, moral, costumbres y cultura. Es a partir de esta tolerancia de la cual se pueden desarrollar diferentes ideas de bien, diferentes intereses y formas de vida por parte de los individuos. Sólo hay que recordar que el concepto de tolerancia se desarrolló y tuvo su aceptación gradual por las guerras de religión en el siglo XVII, surgió por una necesidad de convivencia.

⁴⁹ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, pp.24-25

De igual manera, surge el pluralismo cultural, concepto sostenido por el liberalismo para hacer convivir las diferencias al interior de la sociedad. El Pluralismo, nos dice Sartori: “se desarrolla a lo largo de la trayectoria que va desde la intolerancia a la tolerancia, de la tolerancia, al respeto del disenso y después, mediante respeto, a creer en el valor de la diversidad”⁵⁰. Aunque tolerancia y pluralismo sea conceptos intrínsecamente conectados, la diferencia entre ellos radica en que la tolerancia respeta los valores ajenos, mientras que el pluralismo presupone la tolerancia al tiempo que afirma un valor propio. Así, también, “el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política”⁵¹. El pluralismo es entonces el código genético de la sociedad abierta, es el que “descifra mejor que cualquier otro concepto las creencias de valor y los mecanismos que han producido históricamente la sociedad libre y la ciudad liberal y por ello el que mejor permite precisar y profundizar las aperturas que vamos a debatir”⁵². La sociedad liberal, aunque abierta, no lo es tanto como para perder los referentes y destruirse como sociedad, no se trata de una sociedad sin fronteras; el pluralismo liberal lo que hace es afirmar valores propios. Y estos valores pueden ser traducidos a derechos que el Estado está encargado de garantizar a sus ciudadanos. Se está hablando, en este sentido, de las libertades y derechos que el liberalismo ha aportado a la convivencia social; éstas, se dice, son aquellas garantías que permiten el desarrollo de las particularidades diferenciales y autonómicas de cada individuo.

⁵⁰ *Ibíd.*, P.31

⁵¹ *Ibíd.*, P.23

⁵² *Ibíd.*, P.19

¿Cuáles son estas libertades? Son aquellas libertades que por su desarrollo han coincidido con los llamados Derechos Humanos, y que se identifican con los propuestos por las declaraciones francesas y norteamericana de derechos⁵³. Ilustremos estos derechos, libertades, desde lo que nos dice T.H. Marshall en su ya célebre libro, *Ciudadanía y clase social*. El desarrollo de la ciudadanía liberal y por tanto de los derechos con los cuales se le ha ido dotando, se ha constituido de tres partes: los derechos civiles en el siglo XVIII, los políticos en el XIX y los sociales en el XX:

[1ro]El elemento civil está compuesto por los derechos necesarios para la libertad individual de la persona, libertad de palabra, pensamiento y fe, derecho a poseer propiedad y concluir contratos válidos, y el derecho a la justicia. El último es de un orden diferente de los otros, porque es un derecho a defender y afirmar todos los derechos propios en términos de igualdad con otros y mediante el debido proceso legal. Esto demuestra que las instituciones más directamente asociadas con los derechos civiles son los tribunales de justicia.

[2do]El elemento político me refiero al derecho a participar en el ejercicio del poder político, como miembro de un organismo dotado de autoridad política o como elector de los miembros de tal organismo. Las instituciones correspondientes son el parlamento y los consejos del gobierno local.

[3ro]El elemento social quiero significar toda la variedad desde el derecho a una medida de bienestar económico y seguridad hasta el derecho a competir plenamente la herencia social y a llevar la vida de un ser civilizado según las pautas prevalecientes de la sociedad. Las instituciones más estrechamente relacionadas con él son el sistema educacional y los servicios sociales⁵⁴.

⁵³ Revisar nota 9 y 10 de este documento.

⁵⁴ T.H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, pp.21-22. En lo que respecta a los derechos humanos, estos tres elementos, según Etxeberria, nos servirían para caracterizar dos de las tres generaciones de derechos que suelen mencionarse: La primera: la que privilegia los derechos civiles y políticos. La segunda: la que resalta los derechos económicos y sociales, o derechos crédito. La tercera, que superaría este planteamiento, sería: la que -desbordando el enfoque

Este desarrollo expuesto por Marshall no es gratuito, ya que como bien lo apunta la crítica marxista, el primer elemento correspondiente a la libertad de la persona en su momento carecía de una validez real para la totalidad de los individuos; en su momento histórico, los únicos que podían tener acceso a la libertad de expresión, eran aquellos preparados para emitir una expresión, los que podían hacer valer su derecho a la propiedad, y estos eran en primer lugar los que podían adquirirla y mantenerla; es decir, los propietarios. Este primer concepto de igualdad, entonces, quedaba reducido a los propietarios. Pero el liberalismo, en su declarada búsqueda de igualdad entre los hombres, no podía ser del todo insensible a tal restricción; así, con el segundo elemento, el político, y la consecuente anulación del derecho de censo, que sólo permitía votar a los propietarios; dota de la capacidad de representar y ser representado en el poder político a cualquier organismo en la figura de cualquier individuo. Pero esto aún se enfrentaba al problema de que sólo los “realmente pudientes” podían hacerse representar o al menos de una manera preparada y racional. Por ello, el tercer elemento, el social busca dotar a los individuos-ciudadanos de bienestares económicos, seguridad social, salud y educación, pues, considera que con ello puede eliminar las diferencias reales de la sociedad; al menos en lo que se refiere a dotar de las condiciones de posibilidad para que individuo se desarrolle, desarrolle su sentido de justicia y pueda racionalmente diseñarse a sí mismo

subjetivo, para referirse a las colectividades- habla del derecho a la paz, al desarrollo y al medio ambiente ecológicamente equilibrado. Cfr. Xabier Etxeberria, *El reto de los derechos humanos*.

haciendo uso de su autonomía, un plan de vida, un Bien a perseguir⁵⁵. De esta manera, lo que trata el liberalismo es de dotar de derechos, de condiciones de posibilidad, esa mínima concepción de hombre, que como apunta Adela Cortina,

“podríamos caracterizar como un interlocutor válido, facultado para decidir sobre la corrección de normas que le afectan, movido por intereses cuya satisfacción da sentido a la existencia de normas, capacitado para tomar decisiones desde la perspectiva de intereses generalizables. Con ellos se nos muestran los hombres como seres capaces de autonomía, capaces de proyectos vitales y dotados de un sentido de la justicia”⁵⁶.

El pluralismo habla de individuos, presupone un ideal de igualdad, que aunque reconoce que socialmente hay diferencias, las que parece que realmente le interesan son solamente las de status, las diferencias propiamente sociales o civiles, las diferencias que corresponda a los tres elementos antes apuntados; ejemplo de ello son los dos principios de justicia de Rawls.

⁵⁵ Características que podemos encontrar la propuesta liberal de John Rawls y que Victoria Camps resume de la siguiente manera: *“las personas de la sociedad bien ordenada son moralmente iguales, lo que significa que cada cual es capaz de entender la concepción pública de la justicia y colaborar con ella. La capacidad de cooperar, definitoria de la igualdad, es fundamental, según Rawls, en la concepción de la personalidad moral. Así, pues, se supone que cada persona posee dos potestades morales que determinan su igualdad y su libertad: 1) la de tener un sentido del deber y de la justicia: potestad de ser razonable; 2) la de concebir y perseguir sus bienes particulares: potestad de ser racional. Ambas capacidades o poderes constituyen la condición necesaria y suficiente para ser considerado un miembro pleno e igual en cuestiones de justicia política. La racionalidad y la razonabilidad sintetizan las dos prerrogativas de libertad e igualdad. Porque Rawls entiende la igualdad, antes que nada, como igualdad en la libertad”*. Victoria Camps, Introducción, En: John Rawls, *Sobre las Libertades*, p.15

⁵⁶ Adela Cortina, “Ética aplicada...”, Pp.143-144

Precisamente estos principios de justicia buscan lograr la igualdad tan declarada y buscada por el liberalismo, no una igualdad simple y total, pues esto implicaría por ejemplo una redistribución de los ingresos, lo cual no busca en lo más mínimo el liberalismo: liberalismo y libre mercado van de la mano⁵⁷. La búsqueda es por una igualdad proporcional o equitativa, que da a cada quien en la medida de su necesidad, que como lo dice el segundo principio de justicia rawlsiano –llamada principio de la diferencia-, procure al máximo beneficio a los menos aventajados; entendiendo por menos aventajados a los individuos con una diferencia social radical. Esta igualdad es, para Walzer:

“igualdad en sentido negativo, más que positivo: el igualitarismo es en sus orígenes una política abolicionista, que pretende eliminar un determinado tipo de diferencias en diferentes tiempos y lugares, y que no tiene por meta tanto la eliminación de las diferencias en general cuanto el acceso a una sociedad libre de dominación; entendiendo por sociedad libre de dominación aquella en que ningún grupo posee o controla los medios de dominación, sean del tipo que sean”⁵⁸.

Parece entonces que las diferencias culturales no figuran en este panorama. Para el liberalismo, como se ha venido recalcando, sólo existe el individuo, las colectividades, o más aún, las comunidades no tienen una real representación, a menos que sea la de sus individuos. . Pues, “solo con la persona viene la pluralidad”⁵⁹, nos dice Paul Ricoeur. Evidentemente hay grupos al interior

⁵⁷ Libre mercado no significa, o no quiere decir inevitablemente neoliberalismo, al cual por ejemplo, se opone rotundamente Rawls por considerar que con sus cálculos utilitarios y su inevitable afán de conseguir beneficios, olvida la inherente dignidad del hombre. Lo cual se puede comprobar, a simple vista y sin hacer uso de ninguna teoría.

⁵⁸ Citado en: Adela Cortina “Ética aplicada...”, P. 83

⁵⁹ Paul Ricoeur. *Sí mismo como Otro*. P.239

de las sociedades liberales, no se puede pensar únicamente en hombres atomizados vagando solos por el mundo, sin sentimientos de pertenencia a grupos o comunidades; pero los derechos que realmente le interesan a las sociedades liberales son aquellos que tiene que ver directamente con el individuo en cuanto tal, no los que corresponderían a un grupo o comunidad como una unidad. Pues, como lo apunta Sartori: “el pluralismo trata de cualquier identidad (voluntaria o involuntaria) de la misma manera y por ello, en términos de respeto y de reconocimiento recíproco”⁶⁰. Las diferencias que le interesan al liberalismo, se ha dicho antes, son las que tienen que ver con el libre uso de la autonomía de las personas, las correspondientes a la vida que quieren lograr. Parecería pues, que el individuo para el liberalismo no está propiamente determinado a seguir unas normas y formas de vida fuera de aquellas que racional y autónómicamente elige haciendo uso de la libertad y los derechos que el liberalismo le garantiza. Las diversidades llamadas “fuertes” como las culturales parecen no tener cabida en el pluralismo liberal, el pluralismo liberal dice defender y permitir las diferencias individuales que corresponden a intereses, a fines y estilos de vida, pero también frena la diversidad, aquella que tiene que ver con lo cultural.

Para Victoria Camps: “Todos los individuos nacen libres e iguales es el primer principio de la ley natural. En la naturaleza no hay diferencias graves. Éstas las produce la intervención humana, la cultura, si bien hay que confiar en esa misma cultura para devolver las cosas a su sitio y dotar a cada uno de la igualdad

⁶⁰ Giovanni Sartori, “La sociedad...”, P.38

que le corresponde”⁶¹. Entonces, parece que lo peligroso para los pluralistas son los apegos fuertes a la tradición, a las culturas, o mejor dicho, los individuos que quieren seguir teniendo apego o formar parte de su cultura originaria. De ahí el intento de Sartori, de negar el multiculturalismo a toda costa por considerar, que “El multiculturalismo se avoca a promover las diferencias étnicas y culturales”⁶², frente a un pluralismo que propiciaría el diálogo entre las personas y las culturas, garantizando derechos iguales para todos, pero siempre en tanto individuos. De tal manera que: “el pluralismo “libera” a las asociaciones voluntarias, a la vez nos libera, o puede liberarnos, de las llamadas pertenencias necesarias, de las pertenencias por nacimiento. Con tal de que queramos hacerlo. Y la diferencia, la línea de separación entre el pluralismo y el multiculturalismo, es que este último no quiere hacerlo”⁶³. El multiculturalismo apuesta por mantener las costumbres y formas de vida heredadas, comunales, mientras que el pluralismo liberal pone el énfasis, en los diferentes intereses y formas de vida elegidos por el hombre racional, considerados productos más genuinos de la autonomía y la libertad. El pluralismo, como el rawlsiano nos introduce en un mundo de igualdad, donde se nos garantizan los tres elementos antes mencionados correspondientes a los derechos y libertades de los ciudadanos liberales.

⁶¹ Victoria Camps “Paradojas...”, p.31

⁶² Cfr. Giovanni Sartori, “La sociedad...”

⁶³ *Ibíd.*, p.103

2.2.- LAS DOS POTESTADES MORALES RAWLSIANAS: HOMBRE RACIONAL Y RAZONABLE.

A este esbozo general que se ha hecho del liberalismo y de la caracterización de hombre que se desprende de estos presupuestos para conformar el Estado, Rawls añade una serie de caracterizaciones específicas que definen al hombre, al ciudadano que le servirá de base y condición de posibilidad de la deliberación contractual. Se busca una garantía fuerte a las libertades⁶⁴ de los individuos, que respete a todos como personas plenas, con iguales libertades y con respeto a su autonomía como seres racionales. Aunque acorde con la tradición liberal, Rawls adhiere un manifiesto y extremo interés por abolir el ámbito metafísico de su teoría, de la caracterización que del hombre hace en ella; para quedarse en lo que llama el campo político. Pero, muy a pesar de sus intentos, como afirma Dora Elvira García: “consideramos que Rawls asume presupuestos metafísicos aún en contra de sus afirmaciones, es decir, afirma cierto tipo de presupuestos de carácter ontológico y algunos elementos que sustentan su teoría moral y política”⁶⁵. Que aunque no resultan aplastantes y referentes a una metafísica fuerte que impondría sus fines e ideas de Bien, como tanto lo teme Rawls, al final del día se desprenden de los mismos presupuestos dígame ontológicos sobre los cuales está construido el liberalismo mismo.

⁶⁴ Libertades que entre más elementales sean, más básicas serán y menores en número. Libertades tales como la libertad de pensamiento, de conciencia, de libre autodeterminación, etc.

⁶⁵ Dora Elvira García. P.13

La concepción de la persona, en la teoría rawlsiana caracteriza a las personas como libres e iguales, racionales, morales; con la capacidad de construirse una idea de lo que ellos consideran bueno y capaces de tener un sentido de la justicia. Capaces de reconocer como justos y razonables los acuerdos a los que llegan. Además de afirmar, como característica de las personas y “como uno de los elementos permanentes de su carácter, el deseo constante y efectivo de actuar justamente”⁶⁶. De lo que se desprende que sea lógico esperar que una persona que tome parte de una institución, sabrá lo que se espera de ella y actuará conforme a ello. Todo ello gracias a que comparten una concepción de la justicia que les ayuda a crear vínculos de amistad cívica.

De todo lo anterior se desprende que para Rawls los hombres sean iguales en tanto personas morales, cooperantes bajo las bases del respeto mutuo. Por lo cual debemos entender esta moralidad que define la concepción de la persona “una concepción normativa, [...] de índole moral; es una concepción que parte de nuestra concepción cotidiana de las personas como las unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad, y que se adapta a una concepción política de la justicia, y no a una doctrina comprensiva [como podría ser una concepción religiosa]”⁶⁷. Presupuestos morales, por tanto, que sólo tiene la finalidad de posibilitar la convivencia pacífica y la cooperación social; fundamentada en tanto política, sobre el presupuesto que se da “a través de la

⁶⁶ John Rawls. Teoría. P.24

⁶⁷ *Id.*, *Liberalismo Político*, p.41

solidaridad de la que es capaz el ser humano al establecer empatía”⁶⁸. Pues en tanto reconozco al otro como un ser valioso, tanto como yo mismo, puedo ponerme en su lugar, escuchar sus razones y evaluarlas de forma adecuada con la finalidad de lograr acuerdos. Aún dichos acuerdos no respondan a mis interés egoístas, pues mi capacidad moral permite reconocer justicia social por sobre interés particulares, siempre y cuando este posibilitado su reconocimiento como razonables por todos los individuos de la sociedad. Ya que los individuos también son considerados como “seres capaces de obrar como miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de toda su vida”⁶⁹.

Ahora bien, todas estas caracterizaciones con las cuales Rawls ha ilustrado la idea (ontología o metafísica débil) de hombre de la cual se sirve su Teoría, quedan definidas de la siguiente manera en lo que él llama las dos potestades morales: “la capacidad del sentido de lo recto y de la justicia (la capacidad de reconocer, los términos equitativos de cooperación y de ser razonable), y la capacidad de una concepción del bien (y, por tanto, de ser racional)”⁷⁰. Concepciones morales que podemos encontrar de manera igual en todos los individuos que conforman la sociedad, y que ilustran la moralidad política de la cual nos habla el autor, en tanto que ellas mismas significan la capacidad de entender la concepción pública de la justicia y colaborar con ella. Dichas potestades, remiten a una posesión del individuo; potestad, significa precisamente

⁶⁸ Ana Luisa Guerrero, “Hermenéutica, Género y Ética en la era global”, En: A. L. Guerrero y D. El. González (comps), *Hermenéutica Analógica y Género*, p.167

⁶⁹ John Rawls “Sobre las ...” Pp.44

⁷⁰ *Ibíd.*, p.45

eso, poseer, tener poder sobre algo. Intentando escapar a la reducción metafísica del hombre, Rawls no habla de lo que por sí constituye la esencia del hombre, sino lo de lo que lo constituye; atributos, poderes que posee no que “es”. Por ello, estas capacidades o poderes constituyen la condición necesaria y suficiente para ser considerado un miembro pleno e igual en cuestiones de justicia política; tanto en prescripciones como en poderes de participación, acceso a cargas y beneficios. La racionalidad y la razonabilidad sintetizan las dos prerrogativas de libertad e igualdad. Igualdad, antes que nada, como igualdad en la libertad. Siendo estos hombres o individuos poseedores de dichas potestades a los cuales se les pueden llamar propiamente ciudadanos. Pues si bien, en virtud de sus dos potestades morales y de los poderes de la razón, las personas son libres. “Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad”⁷¹. Es decir, para convertirse en ciudadanos. Para tener una idea de Bien propia, que el individuo se ha construido para sí mismo de manera racional y haciendo uso de su libertad; y atendiendo a su necesidad de vivir junto a otros Individuos, y apelando a su igualdad, lograr acuerdos, consensos de justicia.

La moralidad política pretendida por Rawls es una moralidad que atiende sólo a principios generales, a como los ciudadanos han de considerarse a sí mismos y a los otros en sus relaciones públicas, dejando a los individuos seguir sus muy particulares propósitos; y si bien reconoce esto como una capacidad constitutiva de la misma, la importancia recae en la potestad moral que permite

⁷¹ John Rawls, “Liberalismo ...”, p.42

tener un sentido de la justicia, relegando –como lo hace el liberalismo- los Fines propios a la vida privada.

Esta capacidad de cooperación social, basada en presupuestos morales que nos permitan reconocer al otro como a mí mismo, como un ser pleno libre e igual, nos permite reconocer aquello que consideramos razonable y proponerlo como válido y candidato a convertirse en principio de justicia. En su carácter de ser razonable se encuentra la capacidad moral de tener empatía con el otro y reconocer sus carencias; así como evaluar los argumentos aducidos que los otros dan en la solución que nos ofrecen para resarcir cierta condición (como las referentes a igualar las oportunidades de los menos favorecidos); en virtud de las razones que ellos nos ofrecen como validas. La empatía, nos permite librarnos de intereses plenamente egoístas. Para ello, es condición necesaria contar con la garantía a cierta “familia de libertades básicas” para todos los integrantes de la sociedad. De ahí que las potestades morales estén estrechamente unidas a la garantía de las libertades; sin libertad de expresión, ¿cómo podría ser posible que los grupos menos favorecidos nos expongan sus razones para que en base a las reformas necesarias que ellos nos expongan se pueda lograr una plena igualdad? De igual manera, ¿sin el reconocimiento de la diversidad, relegando los particularismos a la vida privada-comprensiva, cómo se podrían proponer principios generales comunes, públicos-políticos? Se reconoce que los ciudadanos poseen un nivel de autonomía racional; son seres poseedores de razón, y haciendo uso de la misma, pueden llegar a acuerdos de convivencia común a nivel

político razonable, y, además, son capaces de formarse una idea propia de Bien a partir de una evaluación racional de sus expectativas para una vida digna.

Rawls afirma que todas las anteriores caracterizaciones, así como las dos potestades morales pueden ser reconocidas de manera general como caracterizaciones necesarias que posibilitan construir encima de ellas una estructura política. Aunque aquí nos alerta Victoria Camps, al apuntar que “lo que aparece en primer término como presupuesto teórico y, por tanto, dogmático –sin pruebas posibles- de la teoría de la justicia, es la concepción de persona moral”⁷². No hay que dejar de lado que Rawls como perteneciente a la tradición liberal, recurre a las caracterizaciones aunque generales, propuestas a través de la historia por lo que podríamos llamar el tronco teórico común del liberalismo. Y sólo a partir de ellos es como se puede entender el cómo entiende al individuo-ciudadano y porque lo considera capaz de servirse del equilibrio reflexivo para llegar a acuerdos de justicia.

La intención, es por tanto, la de caracterizar a individuos deontológicos, sin apego a ideas esencialistas, metafísicas, provenientes de doctrinas comprensivas. Un individuo racional, libre e igual capaz de autodeterminarse, y de construirse normas de convivencia. Poseedor de poderes y capacidades con las cuales se define una moralidad política. Es decir, de igual manera que la justicia es anterior a la idea de Bien en las teorías deontológicas, el individuo es anterior a sus fines en la teoría rawlsiana. Y sobre esta capacidad de autodeterminarse con plena autonomía, es sobre la cual hace recaer nuestro autor, la capacidad del hombre

⁷² Victoria Camps. *Óp. Cit.*, p.22

de llevar a cabo un pacto –consenso- en el cual dotarse a sí mismo de principios normativos de justicia.

3.- EL EQUILIBRIO REFLEXIVO RAWLSIANO

La capacidad del hombre de autodeterminarse y autoimponerse fines sirviéndose de su razón, y su racionalidad y razonabilidad; es lo que permite al hombre caracterizado por Rawls, servirse del Equilibrio Reflexivo para construir consensos de justicia. La idea de posición original es simplemente un argumento hipotético de legitimidad, nutrida de la idea de estado de naturaleza, funciona como ideal regulativo para lograr acuerdos, consensos. Pero en su forma de proceder se libera de la tradición por su posible aplicabilidad, en la posibilidad que tiene de construir acuerdos⁷³. Hay que recordar que Rawls considera su teoría, como una Utopía realista, respetuosa de su carácter teórico pero con esperanzas de llegar a realizarse en la vida cotidiana. Rawls es consciente del carácter falible de los razonamientos, de los acuerdos emanados de la deliberación; pero no por ello renuncia a considerar a la tradición contractualista y al contrato social mismo, como los argumentos teóricos de fundamentación más efectivos para garantizar la legitimidad de las normas encaminadas a dirigir la impartición de justicia. Aunque a propósito del contrato, Rawls nos hace una precisión: “hay que recordar que el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma dada de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales”⁷⁴. Razonar, entonces, para aceptar principios políticos normativos de justicia.

⁷³ Para Rawls los acuerdos, aun a pesar de ser resultado del uso de la razón común a todos los hombres, no se descubren, sino que se crean.

⁷⁴ John Rawls, “Teoría...”, p.28

Estos principios morales, son los llamados principios normativos de justicia; que dan paso a la deliberación contractual gracias al supuesto de que los individuos son personas libres, iguales y racionales (además de caracterizados con las dos potestades morales) interesadas en definir los términos fundamentales de su asociación. Los principios, especifican que tipo de cooperación se puede llevar a cabo; a lo cual Rawls llama: Justicia como imparcialidad. Esta imparcialidad especificada en los principios de justicia significa, por un lado, la garantía de similares libertades básicas iguales para todos garantizadas con el primer principio de justicia, que nos da cuenta de una imparcialidad simple; pero por otro lado, debido a las diferencias reales entre los individuos y al interés “altruista” de la imparcialidad, la imparcialidad se complementa en el segundo principio de justicia al apostar por una igualdad compleja o proporcional, en la que las diferencias sociales y económicas en la impartición de la justicia, deben de redundar a favor de los menos favorecidos; es decir, una justicia imparcial de segundo orden o equidad.

La finalidad de la deliberación que se lleva a cabo a partir de la posición original bajo las restricciones del velo de la ignorancia es la de lograr los principios de justicia, y para lograr dichos acuerdos es indispensable llevar a cabo un equilibrio reflexivo. Es decir, la legitimidad de los acuerdos logrados parece que recae en el método, en el mecanismo del equilibrio reflexivo. Método, remite a lo teórico del equilibrio, mientras que mecanismo parece remitir a la efectividad en la realización; se usan los dos términos para dar cuenta de que en la propuesta rawlsiana, el equilibrio pretende no sólo quedarse a nivel de argumento teórico,

sino que pretende servir también en los procesos de justificación reales de deliberación de las sociedades democráticas. Mismo que Rawls define en la *Teoría de la Justicia*, en los siguientes términos:

“Es de suponer, [...] que habrá discrepancias. En este caso tenemos que elegir. Podemos, o bien modificar el informe de la situación inicial, o revisar nuestros juicios existente, ya que aun los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión. Yendo hacia atrás y hacia delante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y las otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios, supongo que acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que a la vez que exprese condiciones razonables, y produzca los principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como equilibrio reflexivo. Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación. Por el momento todo está bien; sin embargo, este equilibrio no es necesariamente estable. Está sujeto a ser alterado por un ulterior examen de las condiciones que debieran imponerse a la situación contractual y por casos particulares que pudieran llevarnos a revisar nuestros juicios”⁷⁵.

Equilibrio que, dentro de su inestabilidad, sólo quiere decir que no es universal e inamovible, sino general, límite de unión o referencia, es decir, es inestable en la medida que es cambiabile, que puede sufrir reformulaciones. También hay que añadir que estos juicios no son otros que las razones y normas que han de regir la sociedad, así como lo son los mismos Principios de Justicia; que necesitan como requisito de su aceptabilidad ser reconocidos y justificados por todos como válidos, como razonables, como justos. Siendo precisamente su

⁷⁵ *Ibíd.*, p.32

razonabilidad un requisito de su ser justos, puesto que pueden lograr un equilibrio entre los intereses y las expectativas de las personas, y también de aquellos grupos integrantes de la sociedad.

Las características de la deliberación buscan lograr un equilibrio reflexivo entre los intereses y expectativas de los miembros de la sociedad, exigen que aún en las circunstancias más adversas, ya sean reales o hipotéticas, las partes deliberantes sean capaces de exponer razonablemente sus juicios y de escuchar y reconocer los juicios y las razones aducidas por las demás partes deliberantes. Al mismo tiempo, los individuos deliberantes deben poder encontrar un punto, similar a la posición original, desde el cual puedan evaluar y razonar, reconociendo la razonabilidad de los argumentos; es decir, un punto fuera, casi como el *punto arquimédico* desde el cual puedan ver, por así decirlo, las diferentes necesidades y opciones del grueso de la sociedad. Esto se puede lograr gracias a que quienes llevan a cabo el equilibrio reflexivo no se encuentran afectados por intereses egoístas, partidarios, individuales; sino que se remiten a lo razonable, aun a razón compartida públicamente. Por ello, nos dice Rawls:

“Lo razonable es un elemento propio de la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación, y el que sus justos términos sean razonables a fin de ser aceptados por todos forma parte de su idea de reciprocidad. [...] la idea de reciprocidad está entre la idea de la imparcialidad, y la idea de ventaja mutua, entendida como que todo el mundo salga beneficiado de la situación presente o que cada uno espera, según estén las cosas”⁷⁶.

⁷⁶ John Rawls, *Liberalismo político*. p.68

Por ello, al estar bajo las restricciones del velo de la ignorancia, que sólo les permite conocer las generalidades de la sociedad, los deliberantes pueden encontrar ese punto que no los comprometa con perspectivas específicas del mundo; pero que al mismo tiempo no los mantenga tan poco informados, que les descalifique por su desvinculación.

Ahora bien, la racionalidad a la cual responde la deliberación no es una racionalidad por así decirlo “cerrada”, que funcione a la manera de la racionalidad económica, es decir que sólo evalúe los medios y los fines y proceda de la “mejor manera” utilitariamente hablando, pues, “es obviamente imposible desarrollar una teoría sustantiva de la justicia que se funde únicamente en verdades de la lógica y en definiciones”⁷⁷. Así, la racionalidad de la cual se sirve Rawls, es una racionalidad más “abierta”, en la medida de que al evaluar los juicios y las razones de la deliberación, las partes pueden incluso servirse de su intuición para determinar lo que es razonable, lo que ha de ser congruente con la justicia. Por tanto, aun cuando nos propone la deliberación a la forma de los Imperativos Categóricos kantianos, de manera a priori; reconoce que éstos no proporcionan una base restringida, y en el equilibrio se “debe de tener la libertad de utilizar, a su gusto, supuestos contingentes y hechos generales. No hay otra manera de dar una explicación de nuestros juicios meditados en equilibrio reflexivo”⁷⁸. Una deliberación que debe de hacerse desde la concepción de la tercera persona, y no sólo desde los intereses personales de la primera persona. Debido a que la finalidad de la deliberación es que a partir de las particulares necesidades y

⁷⁷ *Id.*, “Teoría...”, p.59

⁷⁸ *Ibíd.*, p.59

diferencias sociales, se pueda llegar a acuerdos que atiendan y subsanen todas aquellas diferencias que propician la injusticia, se busca que en la vida social las cosas, que ya con conocimiento de nuestras creencias y circunstancias consideramos justas, así como los juicios y las razones en las que nos apoyamos para ello, sean congruentes y acordes con aquellos principios morales de la política de la administración de la justicia. Que los principios a los cuales hemos de hacer referencia para impartir la justicia en la sociedad sean acordes a nuestros juicios morales ordinarios. O como lo dice Dora Elvira García González, para Rawls:

“La preocupación principal (en su desarrollo integral) es la realización de los particulares y las instituciones, donde las reglas que se aplican tienen que estar involucradas con las personas y las cuestiones contextuales, así como con los puntos de vista de otros sujetos concretos y sus necesidades propias. A partir de estos particulares se buscan los universales, y el equilibrio reflexivo puede dar paso a la consecución de una realización en donde, al asociar y discriminar, se evite caer en respuestas unionistas y estáticas, promoviendo más bien la pluralidad de los contextos para dar mayor riqueza. Así, en la diversidad se posibilita encontrar la unidad buscada, una unidad *sui generis* a través de una categoría kantiana: el *sensus communis*”⁷⁹.

Sensus communis, como lo apunta Ricoeur, “es un sentido de comunidad que la gente corriente comparte sin el auxilio de los filósofos”⁸⁰. Que responde a normas comúnmente aceptadas en la sociedad, a usos y costumbres que aunque no estén positivadas en códigos escritos, son los referentes de acción de las

⁷⁹ Dora Elvira García González, *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, p.22

⁸⁰ Paul Ricoeur, “Lo justo”, p.149

personas de la sociedad y de los grupos de la misma, si no es que son incluso punto de apoyo, trasfondo de los mismos códigos y principios bajo los cuales la sociedad se rige. Pero esto no debe confundirse con el *modus vivendi* que hemos aceptado simplemente porque nos encontramos comprometidos con un sistema de justicia, sino que en la etapa deliberativa los consensos a los que se llega, tienen que ser necesaria y profundamente morales, deben de tener una justificación razonable y una aceptación de la misma por todas las partes de la sociedad, bajo lo que hemos de llamar razón pública, que es tal, por ser públicamente aceptada y reconocida por todos. El que sea pública, es una característica fundamental, pues sólo si los individuos que conforman la sociedad conocen las normas y las razones sobre las cuales se fundamenta la búsqueda de la justicia, se puede hablar por un lado, de su razonabilidad y por el otro de su reconocimiento social como justas. Pues, “los ciudadanos suscriben el ideal de la razón pública, no como resultado de un compromiso político, como sería el caso en un *modus vivendi*, sino desde el interior de sus propias doctrinas razonables”⁸¹. Y aunque esto parezca que en definitiva puede no tener realidad fáctica plena en la sociedad, comenzando por la despreocupación en materia política de los ciudadanos; hay que recordar que su aplicación debe recaer en el hecho de que a la hora de deliberar y llegar a consensos, los representantes de las partes deben de llegar a acuerdos que los representados aceptarían libre y voluntariamente como razonables.

⁸¹ John Rawls, *Liberalismo Político*, p.209

La importancia de que el juicio sea razonable recae en el hecho de que lo razonable es lo que nos lleva a considerar al otro, ya que se caracteriza las personas con sentido de la justicia que les lleva a razonar con el otro, a buscar acuerdos. Se reconoce que una de las dos potestades morales es la capacidad del hombre de darse a sí mismo una idea de bien, ésta corresponde a un nivel racional, es decir, a un nivel más acorde a una deliberación de medios para lograr un fin; pero a ella sigue un nivel razonable correspondiente a la segunda potestad moral, la de tener un sentido de la justicia, que proporcione a las partes las condiciones de posibilidad para llevar a cabo su particular idea de bien. Razonables en la medida que son adecuadas o apropiadas para proporcionar dichas condiciones de posibilidad para el cumplimiento de las expectativas de cada cual, y que han sido acordadas como valiosas para dicha finalidad por medio de una deliberación. Es decir, lo racional corresponde a un nivel de un agente, de una persona, “de un agente unificado”⁸², mientras que lo razonable corresponde al nivel de lo público.

El juicio reflexivo remite una racionalidad abierta a las racionalidades de cada cual, de cada grupo. Necesita de la razonabilidad como virtud de las partes, de las personas, lo que significa que las personas de buena gana abran su racionalidad a otras racionalidades, a la deliberación de particulares interés y expectativas. Lo racional y lo razonable son distintos, porque el primero presenta razonamientos y juicios desde sí mismo y el segundo se nutre desde la interpretación que hace de las demás, no obstante son complementarios porque desde la interpretación que

⁸² *Ibíd.*, p.68

se hace de sí mismo y de los demás se crea una interpretación común, no tanto para convencer como con la firme convicción de experimentar una apertura hacia el otro, para poder libremente y de buena gana aceptar los argumentos de los otros, y adherirse a ellos en la medida que sea necesario; para aceptar como válidos, como razonables, como justos a aquellos juicios a los cuales se llega entre todos.

Al deliberar, y hacer uso del mecanismo del equilibrio reflexivo, en tanto que razonables, los individuos deben de ser capaces de “hacer inferencias, ponderar pruebas y equilibrar las consideraciones rivales”⁸³. A diferencia de lo que Rawls propone en *Teoría de la Justicia*, en su reformulación en *Liberalismo Político*, puede hablarse de un velo de la ignorancia más tenue, aunque las partes deben seguir deliberando a la manera del Imperativo Categórico, de manera razonable a priori, y con desconocimiento del lugar pleno que se ocupa en la sociedad. Lo que en *Teoría de la Justicia* le lleva a decir que en el contrato, “un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ellas significara lo justo y lo injusto”⁸⁴. Pero en *Liberalismo Político*, al poner el peso sobre el hecho de afirmar la pluralidad de la sociedad (pluralismo razonable), hay un reconocimiento al menos más amplio de las diferencias sociales y de los individuos que forman parte y pertenecen a estas diferencias. Al mismo tiempo, parece haber un intento de hacer más aplicable y real el método, de proporcionarle características que le permitirían ser llevado a cabo en la deliberación política real de las sociedades liberales. Como resultado del equilibrio reflexivo, se ha dicho, se encuentran los

⁸³ *Ibíd.*, p.62

⁸⁴ John Rawls, “*Teoría...*” p.54

dos principios de justicia, mismos que solo pueden ser acordados por una deliberación pública, que da como resultado un consenso traslapado. En el consenso traslapado, el equilibrio entre intereses del cual surge, hay un reconocimiento efectivo con razones; este consenso se encuentra, por tanto, ponderado efectivamente desde las consideraciones más profundas de los individuos.

El que el equilibrio reflexivo descansa sobre argumentos razonables, y que esto sea el garante de su ser justos, le impregna algunas características importantes a la teoría rawlsiana. Pues aunque nunca define de una sola manera lo razonable, esto aporta herramientas importantes de justificación. Por ejemplo, los principios acordados deben ser independientes de cualquier doctrina comprensiva, pero al mismo tiempo debe de permitir el desarrollo de las mismas, siempre y cuando estas sean razonables; es decir, siempre y cuando estas doctrinas sean abiertas y estén dispuestas a convivir con otras doctrinas, otras visiones del mundo. Lo que implicaría, para el liberalismo, que dichas doctrinas son tolerantes, si es que por tolerancia entendemos con Sartori, que: “quien tolera tiene creencias y principios propios, los considera verdaderos, y, sin embargo, concede que los otros tengan el derecho a cultivar “creencias equivocadas”⁸⁵. El planteamiento rawlsiano, entonces, sigue coincidiendo con su tradición liberal, pues, el liberalismo considera a la tolerancia como un valor constitutivo y necesario dado el reconocimiento de la pluralidad al interior de la sociedad.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 54

Que los individuos sean razonables, también implica que sean abiertos a los argumentos de los demás, que sean capaces de evaluar los mejores argumentos por las mejores razones, es decir en tanto con ellos se posibilite la justicia social. Evaluar los argumentos por las mejores razones quiere decir, también, que los individuos están consientes de que sus convicciones pueden cambiar, es decir, son capaces de modificar sus opiniones acerca de lo consideran justo y el porqué. La razonabilidad, no depende entonces, si se ve limitada por la cantidad de conocimientos que tengan los individuos; depende más bien del buen juicio, de la capacidad que se tiene de afrontar las circunstancias y de actuar del mejor modo posible.

3.1.- LA CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA DE JÜRGEN HABERMAS Y MICHAEL SANDEL.

Según se ha dicho, el equilibrio reflexivo funciona como un mecanismo con el cual se logran acuerdos, consensos, sobre las normas básicas con las cuales se pretende impartir justicia en la sociedad. Es una negociación de intereses en conflicto, se ha reconocido la diferencia, la variedad en la sociedad, y por tanto, que el conflicto nunca será del todo superable; pero se intenta cambiar el conflicto en cooperación. Para lograr acuerdos, la teoría rawlsiana remite a:

una mínima concepción de hombre, que podríamos caracterizar como un interlocutor válido, facultado para decidir sobre la corrección de normas que le afectan, movido por intereses cuya satisfacción da sentido a la existencia de normas, capacitado para tomar decisiones desde la perspectiva de intereses

generalizables. Con ellos se nos muestran los hombres como seres capaces de autonomía, capaces de proyectos vitales y dotados de un sentido de la justicia⁸⁶.

Hombres que se construyen a sí mismo, con la consigna de que importan más las autodeterminaciones que ellos se autoimponen, que las que les vienen dadas por la sociedad y por la tradición. Como si se desprendieran de ellas y quedaran vacíos de cauterizaciones sustancialistas, para racionalmente construirse unas expectativas de vida. Por ello como nos dice Fernando Vallespín: “la pretensión de la teoría es práctica, no metafísica o epistemológica”⁸⁷. La de encontrar principios de justicia, morales, para convivir entre ellos.

Rawls, ya nos ha dejado clara su pretensión de que los individuos que deliberan no corresponden a una caracterización metafísica de hombres, los individuos rawlsianos carecen de características fuertes, esencialistas que los definan, o al menos eso dice nuestro autor. En las páginas anteriores hemos mostrado cuáles son estas características que se le imponen al individuo capacitado para lograr acuerdos de justicia. Dichas caracterizaciones, si bien tienen cierta especificidad teórica en la propuesta de nuestro autor, como ya indicamos desde el inicio, no pueden entenderse sin la tradición a la cual pertenecen. Con todo ello, Rawls quiere oponerse a las teorías contextualistas que cuestionan una razón común a todos los hombres; pero evidentemente, si bien, podemos concederle que no hace propiamente metafísica, no le podemos conceder su supuesta neutralidad total frente a las llamadas teorías comprensivas.

⁸⁶ Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*. Pp. 143-144

⁸⁷ Fernando Vallespín. *El Neocontractualismo: John Rawls*. En: *Historia de la ética Vol. 3 Ética contemporánea*. P.583

En el equilibrio reflexivo, se ha dicho, nuestros juicios, se ajustan en un consenso traslapado; el equilibrio pretende ser la aplicación fáctica del método del Imperativo Categórico kantiano, a sujetos reales en condiciones normales. La validez de las premisas emanadas de dicho equilibrio adquiere su validez en la razonabilidad de las partes. A propósito apunta Michael Sandel:

“este método implica dos maneras diferentes de justificación que se combinan para lograr corrección y respaldos mutuos. Un aspecto de la justificación apela a nuestras convicciones meditadas sobre la justicia; el otro apela a un estándar de lo plausible descriptivo pero no estrictamente empírico que estamos tratando de definir”⁸⁸.

Según se ha dicho, los resultados del equilibrio reflexivo, se construyen, no se descubre. Lo cual no quiere decir, como se ve en la cita anterior, que se parta de la nada, sólo desde la capacidad racional de los hombres y de un conocimiento general de las circunstancias de la sociedad; como a veces parece ser que lo propone Rawls. Más allá de eso, los individuos que buscan llegar a acuerdos, en el estira y afloja del equilibrio reflexivo, lo que ponen en juego son diferentes *visiones y justificaciones* sobre lo que consideran justo. Es decir, se construye por una deliberación común, pero evaluando diferentes teorías y argumentos. Es reflexivo precisamente por ello, por saber cuáles son sus argumentos y de donde proceden. Ello remite, por un lado al ser razonable de los acuerdos y de los argumentos; y por otro, a lo que los individuos son, a lo que desde sus más profundas convicciones consideran justo y valioso.

⁸⁸ Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*. P.65

Sin asumirlo, pero acorde a los dictados de su tradición liberal, Rawls privilegia la prioridad de la libertad, más aún la prioridad de la libertad negativa. Que la libertad negativa este privilegiada, le resta fuerza al equilibrio mismo, pues ya no se pone la fuerza en la capacidad de los individuos de plenamente autodeterminarse socialmente (libertad positiva); sino en su capacidad de reflexivamente reconocer la justicia y validez de los acuerdos. Es decir, la autonomía plena se reserva para los individuos, ciudadanos, que viven ya en el marco de las instituciones de una sociedad bien ordenada. Entendiendo por autonomía plena, no ya la real y fuerte capacidad de crearse e imponerse fines a sí mismo aún de manera común y no sólo en su vida privada; sino la capacidad racional de reconocer como razonable un principio y apropiárselo. Parece más una justificación que una ampliación constructiva de los principios de justicia. Pero como nos dice Jürgen Habermas, a propósito de la crítica a la Posición Original rawlsiana; la autonomía plena de los individuos consistiría en reconocer que los ciudadanos poseen las dos potestades morales, y no sólo la capacidad de un sentido de la justicia⁸⁹. Para Rawls, a potestad moral de crearse y seguir una idea de Bien, queda relegada a la vida privada del individuo. En la construcción de los principios de justicia, nuestro autor, retoma dogmáticamente los presupuestos liberales; si bien no para construir una Teoría de justicia sobre presupuestos metafísicos, al menos si lo hace desde cierta *epistemología*, entendiendo por esta, unos conocimiento y criterios de validez del conocimiento que otorgan validez y credibilidad a las prácticas cognitivas de los individuos y sus sociedades; y no

⁸⁹ Cfr. Jürgen Habermas, "Reconciliación mediante el uso público de la razón". En: Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. P.45

simplemente los criterios de validez de un conocimiento. Por lo que, aunque la pretensión de Rawls no sea expresamente crear o justificar una epistemología, al final se sirve de la ella para dar sustento a sus juicios.

La reflexión, que busca ser definitoria del mecanismo del equilibrio reflexivo, nos dice Sandel:

“es una facultad distanciadora, y aparece en un determinado apartamiento. Funciona al restablecer el espacio perdido entre el yo y sus fines. En la reflexión, el yo vuelve su foco de atención introspectivamente sobre sí mismo, haciendo del yo su propio objeto de investigación y reflexión”⁹⁰.

Tal parece que al recurrir a la reflexión, Rawls recupera sólo la capacidad distanciadora que les puede otorgar a los individuos contratantes, la capacidad de situarse en la tercera persona. Distanciamiento enunciado como velo de la ignorancia que parece hacer invisible al individuo, desposeído de características empíricas identificables. Esta invisibilidad que evita tener intereses reales, o más aún, sitúa a los individuos en una tercera persona pero les impide regresar a situarse en sí mismos en una primera persona; disuelve la pluralidad misma, pues no permite que haya intereses reales –diferenciales-, en juego en el equilibrio. De esta manera, contrario a lo que el mismo Rawls propone al recurrir al contractualismo,

“Lo que importa no es lo que se elige sino lo que se percibe, no lo que se decide sino lo que se descubre. Lo que sucede en la posición original no es después de todo un contrato, sino la conquista de la autoconciencia de un ser intersubjetivo”⁹¹.

⁹⁰ Michael Sandel, *O. Cit.*, p.82

⁹¹ *Ibíd.*, p.168

De ahí que los bienes y derechos que Rawls enuncia como válidos, y razonables, estén totalmente acordes a los enarbolados por la tradición liberal, y que su justificación pueda derivarse de la epistemología que la caracteriza. Lo que evidencia que la reflexión realmente juega un papel limitado en la explicación rawlsiana.

Solo la persona, el individuo, puede saber lo que realmente desea y decidir lo que prefiere. Haciendo uso de reflexión puede identificar que es lo que lo constituye y cuáles son las exigencias que su ser le impone. En una reflexión profunda,

“no podemos ser sujetos de la posesión completamente descarnados, individualizados anticipadamente y dados con anterioridad a nuestros fines, sino que debemos ser sujetos constituidos en parte por nuestras aspiraciones y vinculaciones centrales, siempre abiertos, y de hecho vulnerables al crecimiento y la transformación a la luz de la revisión de nuestro conocimiento propio”⁹².

El individuo debe de poder anclarse en lo que el mismo considera constitutivo de su personalidad, no importa si esto le viene dado por tradición o si se lo da a sí mismo con pleno uso de su autonomía. Lo que está en juego no es su ser comunal, o tradicional de una idea de “multiculturalismo cerrado” frente a un “pluralismo abierto”; sino el poder negociar, razonar y llegar a acuerdos desde lo que cada cual considera valioso y justo, desde su epistemología propia, por tanto, desde sus razones de peso. La razón práctica necesita, entonces, que entren en juego las diferentes epistemologías en la deliberación; ya que sólo desde el reconocimiento del peso de las razones y argumentos aducidos; del

⁹² *Ibíd.*, 214

reconocimiento de su validez, de su razonabilidad, de que con ellos se puede efectivamente lograr un equilibrio reflexivo del que emanan principios de justicia; es como los individuos pueden sentir peso moral de afirmarlos como propios.

Los individuos interesados en servirse del equilibrio reflexivo, según Habermas, bajo condiciones ideales de deliberación como las solicitadas por Rawls, se debería suponer “un discurso inclusivo y libre de coerción entre participantes libre e iguales [donde] todos se ven levados a situarse en la perspectiva de todos los demás y con ello en su autocomprensión y en su comprensión del mundo”⁹³. Capaces de servirse de todos los contenidos normativos que pudieran representar la comprensión compartida de sí mismos y del mundo como ciudadanos libres e iguales. Desde sí mismo, y de la capacidad de situarse en el Otro y regresar a sí mismo con una posible comprensión diferente del mundo. Un procedimiento de argumentación abierto bajo las exigencias de un uso público de la razón, que no privilegie visiones del mundo, pero que tampoco niegue de entrada la plenitud de la pluralidad de las mismas. Nadie puede prescindir completamente de la propia preconcepción, la abstracción sólo puede partir de la propia preconcepción epistemológica, que nos permite ya por sí considerar ciertas razones fuerte y a ciertas cosas valiosas, posibilitando al mismo tiempo un cambio de perspectiva y un ajuste de nuestros juicios en la búsqueda de acuerdos.

⁹³ Jürgen Habermas. *Op. Cit.*, p.52

3.2.- LA REVITALIZACIÓN REFLEXIVA DEL EQUILIBRIO DE PAUL RICOEUR.

Acorde, aunque de manera tacita, con la crítica epistemológica de Habermas y Sandel; Paul Ricoeur intenta hacer una revitalización del Equilibrio Reflexivo rawlsiano, llevando más allá la exigencia del reconocimiento epistemológico y poniendo en claro la necesidad del diálogo con la base de la interpretación hermenéutica. Considera al individuo desde sí mismo, pero con la capacidad de situarse en la segunda y tercera persona, interpretando y dialogando con los otros en reflexión para lograr consensos de justicia sobre la base de lo razonable a todos.

Si bien no podemos hablar propiamente de una política en Ricoeur, al menos si podemos encontrar tratamientos éticos en la misma, y dentro de esta ética, se enfrenta a tratamientos políticos aunque no exclusivamente de manera política, tal es el caso de la justicia; a la que aborda haciendo un análisis de la Teoría de la Justicia de Rawls y una revitalización del mecanismo del Equilibrio Reflexivo en la construcción de principios de justicia consensuados y admitidos como válidos. Para Ricoeur no existe una subordinación de la política a la ética como parecería a primera vista, la pretensión de este autor, es que la una de mayor fuerza a la otra; por tanto, se podría hablar de una ética de la justicia. Para intentar un acercamiento a la propuesta de este autor, nos basaremos en sus textos *Lo Justo y Amor y Justicia*. Para abordar el tema, nuestro autor toma como base la idea “lo justo” y no “lo bueno”; ya que en las sociedades contemporáneas,

los conflictos y las relaciones entre los individuos que las constituyen buscan ser resueltas con base en una idea de justicia y no a una de lo bueno. Y aunque se ha acusado en repetidas ocasiones al planteamiento de justicia presentado por John Rawls -quien ha retomado y reajustado el imaginario simbólico del contrato social-, en la exposición presentada por Ricoeur, Rawls juega un papel muy importante al retoma la idea de equilibrio reflexivo rawlsiano con una visión revitalizadora. Lo cual no resulta del todo extraño, pues como lo afirma Agustín Domingo Moratalla en la introducción a *Lo Justo*: “En este texto Ricoeur sigue siendo el mismo de siempre, el hombre de la síntesis, del diálogo, del entrecruzamiento de tradiciones y de los difíciles equilibrios reflexivos”⁹⁴. Hermeneuta que sin pretender salir de las especificidades teóricas de cada cultura y tradición, busca poner a estas mismas en diálogo y desde ahí lograr equilibrios reflexivos plenos.

A lo largo de la exposición de Ricoeur, la idea de “lo justo” tiene diferentes acercamientos, pasando por los conceptos de imputabilidad, responsabilidad, sanción, rehabilitación y el perdón; pero solo nos ceñiremos a la idea de equilibrio reflexivo y el uso que de ella se hace. La revitalización que Ricoeur hace de ella al poner el peso del mecanismo en su ser reflexivo.

Proveniente de la tradición contractualista, Rawls nos propone una situación ideal que pretende poner en iguales condiciones a todos los individuos, para acordar los principios de justicia con los cuales se ha de regir la sociedad; idea que en toda esta tradición es un argumento hipotético de legitimidad, al mismo tiempo que con Ricoeur, “se podría decir que el contrato ocupa en el plano de las

⁹⁴Agustín Domingo Moratalla, “Introducción” a: Paul Ricoeur, *Lo Justo*. p.9

instituciones el lugar que la autonomía ocupa en el plano fundamental de la moralidad⁹⁵. A diferencia de los autores clásicos del contractualismo, Rawls como un neocontractualista, sustituye la idea de estado de naturaleza por la de “posición original”, en la cual las partes convenientemente representadas y en condiciones de imparcialidad, bajo las restricciones de un “velo de la ignorancia”, han de deliberar los principios normativos que servirán para la administración de la justicia. Situando a los deliberantes bajo la perspectiva de la tercera persona.

Los contratantes, que han de acordar los principios de justicia antes apuntados que buscan una justicia distributiva, tienen como ideal un reparto equitativo de derechos y beneficios; han de restituir una igualdad cada vez más simétrica mediante un reparto desigual pero proporcional a favor de los menos aventajados. Lo cual sólo puede hacerse sobre el conocimiento de cuáles son las diferencias. Retomando esta exigencia, para Ricoeur: “la igualdad de derechos, completada con la igualdad de oportunidades, es ciertamente fuente de cohesión social”⁹⁶. Rawls mismo esperaba que sus principios de justicia sirvieran para reforzar la cooperación social. Así mismo, esta igualdad compleja que se intenta crear con los principios de justicia, da como resultado una justicia como equidad. La nivelación de las desigualdades no depende de poner en el mismo nivel las características definitorias de los grupos sociales, sino en dotarlos de condiciones de posibilidad de acceso a la justicia y su desarrollo en la sociedad.

⁹⁵Paul Ricoeur, *Amor y Justicia*, p.41

⁹⁶ Paul Ricoeur, “Amor y...”, p.23-24. Así mismo, en un nivel ético, y en esta búsqueda de igualdad; Ricoeur afirma: “no concibo la relación del sí mismo a su otro de otra manera que como la búsqueda de una igualdad moral por las vías diversas del reconocimiento”. *Ibíd.* p.100

Para Rawls, las personas que deliberan, “dados sus poderes morales, comparten la misma razón humana, así como semejantes poderes de pensamiento y de juicio: pueden hacer inferencias, poner las pruebas y equilibrar las consideraciones rivales”⁹⁷. Al servirse de su segunda potestad moral, la de tener un sentido de la justicia, se pretende que dispongan de la misma información de una manera imparcial rígida, con la expectativa de poder emitir similares juicios. Pues se está sirviendo en un primer momento de su capacidad “hermenéutica dado que reúne la aplicación con la comprensión y la explicación”⁹⁸. Pero tal situación es una idealidad extrema y se ha dicho más arriba, es irreal esperar con los supuestos asumidos por Rawls los resultados esperados. La necesidad de hacer un equilibrio de los mismos, permanece con condiciones ideales o sin ellas, se necesitan razones para lograr acuerdos que todas las partes puedan reconocer como válidas, razonables y que libremente puedan reconocer como justas, tal vez no como argumentos válidos rigurosos, pero sí como argumentos razonables que, aun a pesar de las diferencias, se encuentran dentro de un cierto límite de aceptabilidad. Es decir, se debe de cumplir aquella característica que Ricoeur reconoce en la justicia cuando esta intenta justificarse: “la justicia argumenta”⁹⁹. En la medida en que logren que sus acuerdos lleguen a este reconocimiento, que se originen de un consenso dialogado y argumentado entre las partes, y que sea por un equilibrio razonable que traslape los intereses de las mismas, lograrán la justicia en la sociedad.

⁹⁷ John Rawls, *Liberalismo Político*, p.72

⁹⁸ Paul Ricoeur, “Lo Justo”, p.35

⁹⁹Paul Ricoeur, “Amor y...”, p.21

Asumiendo los pesos epistémicos en un análisis hermenéutico, el carácter de razonabilidad o potestad moral de tener un sentido de la justicia tiene como equivalente, en la propuesta de Ricoeur, la idea de *ethos*; que queda definida como: “deseo de una vida realizada –con y para los otros- en instituciones justas”¹⁰⁰.

Al interpretar, como lo dice Ricoeur, “reconocemos en este ajuste el famoso principio hermenéutico de la interpretación mutua de la parte y del todo”¹⁰¹. Ajuste que no es otro que el mismo equilibrio reflexivo, que a su vez no es otro, que un equilibrio entre nuestros principios y juicios, y los de los demás. La interpretación toma particular importancia para este equilibrio, pues es por medio de ella y de nuestra moralidad, el cómo podemos situarnos en el lugar del otro, sentir empatía con él, reconocer sus razones como válidas, y reconocerlas en acuerdos, en consensos como justas; aunque no correspondan a lo que egoístamente podríamos esperar, pues es en ello en lo que recae precisamente la importancia de que sea razonable.

Esta evaluación del conjunto de las normas que han de regir la sociedad, mitiga las desigualdades sociales a través de reconocer las razones de los menos favorecidos e integrarlas dentro de los consensos como principios que razonablemente aceptamos, tanto si en la realidad nos encontramos inmersos en ese grupo, como si no; y en ello recae el que si es razonable, sea justo.

Para Ricoeur, la reflexividad goza desde siempre de un estatus fundamental. Desde esta reflexividad es desde donde el sujeto puede reconocerse y designarse

¹⁰⁰ Paul Ricoeur, “Amor y...”, p.35

¹⁰¹ Paul Ricoeur, “Lo Justo”, p.161

a sí mismo. Por ello, en un primer momento, la reflexividad tiene que ver con la identidad, o si se quiere, con la identidad inmediata del sujeto. Lo que por medio de la reflexividad se identifica y verifica como sujeto, como lo que pertenece y constituye al sujeto, forma parte del reconocimiento epistémico necesario para que el sujeto se reconozca como tal. La reflexividad, por tanto, es la que sirve para enfocar a la persona desde un yo y un tú. Al mismo tiempo, para que el sujeto-individuo pueda designarse a sí mismo, implica cierto uso de la posición de la tercera persona que hace las veces de sujeto narrativo que se designa así mismo desde su mismidad, pero se autodesigna y reconoce sus especificaciones desde un cierto alejamiento de sí. Rawls pone siempre el énfasis en esta tercera persona alejado de las especificidades del sujeto que se autodesigna desde sí mismo. Pero si según hemos dicho, el que el equilibrio sea reflexivo implica que el sujeto pueda equilibrar aquello que designa de a sí mismo como primera persona (un Yo) con lo que puede reconocer del otro y desde la empatía con el otro como segunda persona (un Tu); haciendo uso de la tercera persona narrativa (un El) que desde cierto alejamiento (como imparcialidad y/o neutralidad) pueda evaluar los puntos de equilibrio entre las diferentes perspectivas.

Es necesario, por tanto, no sólo una evaluación de los consensos y más aún, de los principios de justicia, desde la tercera persona desprendida del sujeto; sino primordialmente desde el sujeto mismo, desde el diálogo hermenéutico entre sujetos que reflexivamente saben quienes son. Por ello, como dice Pedro Enrique García: “para Ricoeur, el deontologismo kantiano es parcial e insuficiente a la hora de ofrecer criterios éticos sustantivos, pues dado su formalismo hace abstracción

del contexto, es decir, de la tradición cultural que es la que ofrece en última instancia, el sentido a las acciones del sujeto”¹⁰². De manera que un diálogo reflexivo es aquel en el que los deliberantes son capaces no sólo de identificar como válido un principio, sino que esta misma identificación deben poder reconocer argumentos provenientes de su particular visión del mundo (epistemología), desde los contextos tales como la sociedad, la cultura, la historia, el lenguaje, en los que se sitúan los sujetos (hermenéutica).

Por ello, dado el carácter interpretativo, hermenéutico del sujeto, no tiene sentido hablar sólo de mí, si con ello no puedo dirigirme al otro. Y este otro no es por sí un antagonista, en su multiplicidad (pues el otro solo puede ser múltiple) es el otro complementario de mí mismo. Debe haber cierta reciprocidad entre alguien que es yo y otro que es tú. Es decir, afirma Ricoeur en *Sí mismo como Otro*:

“hay que adquirir simultáneamente la idea de reflexividad y la de alteridad, con el objeto de pasar de una correlación débil y demasiado fácilmente asumida entre alguien y cualquier otro, a la correlación fuerte entre a sí, en el sentido de mío, y a otro, en el sentido de tuyo”¹⁰³.

La reflexividad, remite a una enunciación, a un yo que habla a un tu. Al hablar, al dirigirse a otro, el sujeto: “es capaz de designarse a sí mismo al significar el mundo”¹⁰⁴. No puede nunca desprender los supuestos epistemológicos y contextuales que detrás de su interpretar y decir el mundo se encuentran. Por ello al decir, al relatar cualquier cosa, al mismo tiempo se esta

¹⁰² Pedro Enrique García Ruiz. “Constructivismo Ético y Teología del Bien: Rawls y Ricoeur sobre lo justo”. P.122

¹⁰³ Paul Ricoeur. *Sí mismo como Otro*. P.16

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p.107

poniendo en juego una cierta valoración del mundo, ya que como bien lo dice Ricoeur “no hay relato éticamente neutro”¹⁰⁵. Así, el reconocerse reflexivamente lleva aparejado el reconocerse en..., con la identificación con... Significa incluso la capacidad de identificarse como sí mismo a través del tiempo, es el paso de la reflexión a la memoria. La reflexividad posibilita un conocimiento y un reconocimiento al mismo tiempo. Este “conocimiento reflexivo” es el que nos hace ir y venir entre lo que consideramos valioso y las decisiones que en base a ello tomamos; lo que nos hace reconocernos como carentes y necesitados del otro; lo que nos hace reconocer la necesidad de vivir en sociedad con los otros. La necesidad del otro, no implica que nos sirvamos como medio del otro; sino que a la vez que nos reconocemos a nosotros mismos como valiosos, reconozcamos el mismo valor en los otros. Todos somos irremplazables para los otros, por ello también la estima que de los otros hacemos nosotros mismos. “No puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como a mí mismo”¹⁰⁶. Todo ello sobre una confianza de que lo que yo hago, puedo y valgo, puede serlo también para el otro.

Desde este planteamiento es desde donde Ricoeur, revitaliza con nuevos argumentos las características del equilibrio reflexivo rawlsiano. Ricoeur, en principio considera al formalismo de la Teoría de la Justicia de Rawls, como una marca que le impone fuerza a la búsqueda de la justicia. Y aunque Rawls pretende no comprometerse nunca con ninguna teoría o tradición –al tiempo que nunca las niega, sino simplemente las reserva a otro nivel-, Ricoeur como hermeneuta,

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p.109

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p.202

reconociendo las cargas epistémicas, afirma que: “esta formalización no impide reconocer el espíritu de la Regla de Oro bajo la forma casi algebraica del segundo principio de justicia de Rawls: maximiza la parte mínima”¹⁰⁷. Al respecto se tienen que decir dos cosas, en primer lugar, la Regla de Oro queda dicha de la siguiente manera: de forma negativa, “no hagas a tu prójimo lo que no te gustaría que te fuera hecho a ti”; y de forma positiva, “así todo lo que queráis que los hombres os hicieran, haced eso mismo por ellos”. Que como característica queda agregado por nuestro autor que más que demostrarla, debe de ser reflexionada y en la medida de lo posible formalizada¹⁰⁸. Dicha Regla de Oro, es, en segundo lugar, identificable con el principio más alto de ética cristiana ó, como la llama Ricoeur: la ética común en la perspectiva religiosa¹⁰⁹. Se nutre y toma fuerza de una determinada epistemología, la occidental. Es decir, con un análisis hermenéutico, se descubre que en el fondo, los principios de justicia rawlsianos, se encuentran inscritos en las tradiciones más profundas y arraigadas de las éticas y morales occidentales, pero que, según Ricoeur, debido a su universalidad pueden ser reconocidas (como de hecho él lo hace con el segundo principio de justicia) como principios generales y formales normativos para la impartición de justicia. El complemento que Ricoeur adhiere al equilibrio reflexivo no sólo es el implementar la Regla de Oro, ya que aun a pesar de que ella se encuentra dotada de contenido en la ética común en la perspectiva religiosa con el amor, la pura reciprocidad de la regla puede dar lugar a una justicia que se distribuya conforme a un cálculo

¹⁰⁷ Paul Ricoeur, “Amor y...”, p.28

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.54

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.59

utilitario sin más. Por ello, es necesario una economía del don, que puede resumirse de la siguiente manera: “porque te ha sido dado, da a su vez”¹¹⁰. Que complementa el segundo principio de justicia rawlsiano, el propiamente equitativo, en la medida que trata de crear una igualdad simple por medio de una inmediata igualdad compleja; ya que esta economía del don con la fuerza del “porque” impone obligación. Una obligación que no sólo se queda en el imperativo de amar al otro, sino que se desarrolla bajo una lógica de sobreabundancia donde la distinción de los amigos y enemigos ya no aplica; se debe incluso amar a los enemigos. Así, “es de la misma economía de donde surge la relación del hombre a la ley y a la justificación [...]. De un lado, la ley es don, en tanto que ligada a la historia de una deliberación [...]. La justificación, por el otro lado, es también un don, en tanto que perdón gratuito”¹¹¹. Pues en la deliberación nos hemos dado cuenta que por esa misma sobreabundancia podemos otorgar gratuitamente beneficios a los que no son nosotros mismos, en este caso, a los menos favorecidos; pues, no se trata ya de una deliberación utilitaria y egoísta. De tal manera, que aunque en forma y en teoría se llegue a los mismos acuerdos, bajo un mismo procedimiento que es el equilibrio reflexivo, para Ricoeur el que las cosas sean así está posibilitado por una ética, por un apego a la ley, por encontrar un fundamento y un vínculo de amor entre la ley y los demás y la sociedad, por saber que las instituciones y aquellos encargados de la deliberación tienen una proximidad con el mandato del amor que les permite llegar a convicciones mejor consideradas. Por encontrar su fuerza vinculatoria en los supuestos epistémicos

¹¹⁰ *Ibid.*, p.26

¹¹¹ *Ibid.*, p.26

occidentales que consideran, desde su religiosidad, al amor como uno de los motores de vinculación más poderoso. Tanto así, que Ricoeur considera que este mandato del amor es incluso uno de los presupuestos no dichos del equilibrio reflexivo¹¹². Con lo que Ricoeur pone de manifiesto la circularidad del argumento, pues el resultado de la argumentación de Rawls con la cual busca fundamentar sus principios de justicia, resulta ser una hermenéutica que hace explícitos, a la vez que privilegia, los elementos operantes ya de por sí en la sociedad occidental-liberal-bien ordenada, y no precisamente una justificación que reconozca plenamente la pluralidad de las diferentes epistemologías que conforman una sociedad.

¹¹²*Ibid.*, p30

CONCLUSIONES.

La intención de este trabajo ha sido la de explicitar la amplitud de los presupuestos teóricos en los cuales se fundamenta de la propuesta teórica de John Rawls heredera de una amplia tradición de pensamiento político llamada liberalismo, a la cual está circunscrito nuestro autor. Rawls retoma y revitaliza los presupuestos de la teoría contractual para construir teóricamente lo que él llama los dos principios de justicia procedimental para una justicia como imparcialidad (desarrollada hasta la imparcialidad compleja o equidad). Todo ello, como respuesta a una de las necesidades básicas de las personas, la de vivir con los otros en sociedad.

Para la construcción de dichos principios de justicia, las partes deben de deliberar haciendo uso del llamado mecanismo del “equilibrio reflexivo”. Pues, sólo en la medida en que las partes equilibren reflexivamente sus acuerdos, encontrando razonabilidad en ellos es como se puede hablar de normas realmente justas. La reflexividad significa que las personas saben de donde proceden los argumentos con los cuales justifican los principios adoptados y que saben cuáles son estas justificaciones. La deliberación y las razones aducidas en la misma deben de tener la característica de ser públicas; de servirse un razonamiento común aceptado por todo, es decir, de una razón pública. En que las razones sean aceptadas por todos desde sus muy particulares doctrinas comprensivas, está la razonabilidad de las mismas. Un principio es razonable si los individuos lo reconocen como justo desde diferentes acercamientos y razones que concuerdan

en un consenso traslapado, que entrecruza argumentos, juicios, valoraciones, intereses y aun intuiciones sobre lo que resulta justo para la sociedad.

Las partes que se sirven del equilibrio reflexivo, se deben someter a las restricciones del velo de la ignorancia, que sustituye al estado de naturaleza del cual parten las teorías contractuales clásicas; que impide que las partes deliberen desde las especificidades de la sociedad, las diferencias específicas y necesidades e intereses de los individuos en la vida cotidiana; esto, si es que quieren deliberar bajo condiciones ideales plenas a la forma del Imperativo Categórico y lograr acuerdos de manera a priori.

A lo largo de sus escritos, Rawls se empeña en afirmar una y otra vez que la idea de hombre de la cual se sirve es simplemente política; que por tanto, ni es esencialista ni tiene características definitorias fuertes como las que le vendrían dadas por tradición o por alguna idea de Bien y hombre definitoria de las doctrinas comprensivas. Es decir, se opone a cualquier caracterización que se pudiera llamar metafísica. Aunque asume los presupuestos dogmáticos de su tradición liberal caracterizando al hombre como un individuo racional, libre e igual a los demás, capaz de elegir y autodeterminarse de la manera que racionalmente le parezca mejor. Además de poseedor, es decir, “no Es”, “sólo posee”, dos potestades morales, una que le permite crearse a sí mismo racionalmente una idea de bien y otra que le da un sentido de la justicia sobre el que está fundada su capacidad de razonabilidad.

En las reformulaciones y correcciones a su teoría, Rawls hace mayor caso a las críticas que tienen que ver con el uso de modelos económicos, con lo que

descuida el ámbito de la moralidad al interior de su teoría. La moralidad, entendida como una compulsión de compromiso, como eso que nos empuja y posibilita vivir con los demás; y más aún que nos exige llegar a acuerdos justos con ellos.

Moralidad que supone sujetos morales que la pongan en práctica, sujetos que como se puede constatar en la vida cotidiana no se encuentran desprovistos de las contingencias del mundo como lo exige Rawls. Podría alegarse que esta caracterización del individuo es débil, general, es decir, que como lo quería nuestro autor no se apega a una metafísica. Pero aquí es donde surgen las objeciones, pues intentando que el mecanismo reflexivo opere en la forma real en la que los individuos llegan a acuerdos, al menos deben de reconocerse las cargas de la tradición operantes en dichas caracterizaciones. Al considerar que hay argumentos y razones de peso para legitimar los acuerdos logrados, no se puede pretender una construcción total, desde cero de los argumentos de peso; si son de peso, es porque se sirven de una amplia gama de razones y especificaciones dependientes de determinada manera de entender el mundo y valorar como razonables juicios sobre las cosas; es decir, son manifestaciones de lo que queda definido como epistemología. Siempre hay una dimensión epistemológica detrás de toda valoración y de toda moralidad operante en todos los individuos. El individuo totalmente desprendido de ella simplemente no podría emitir juicios, mucho menos exponer razones validas, ni para él ni para los otros. No habría una referencia válida desde la cual juzgar. Rawls tiene un presupuesto epistemológico y un contexto hermenéutico no asumido detrás de sus planteamientos.

Lo cual podría no ser tan desastroso si se quedara sólo a nivel de la argumentación, si no implicara un desconocimiento efectivo de las partes, de la pluralidad real; si no se viera puesta en juego la efectividad del resultado del equilibrio; la posibilidad misma de construir en común principios valioso para todos en la práctica política cotidiana. Críticos a la teoría rawlsiana como Habermas y Sandel, encaminan sus críticas en este sentido. Para ellos, la propuesta de Rawls, y lo que nos interesa aquí, el equilibrio reflexivo, no cumplen su propósito; en lugar de posibilitar una creación real desde la pluralidad de las visiones y epistemologías operantes en la sociedad, se privilegia una, la liberal. Rawls nunca lo dice, y no queda del todo claro por qué, pero privilegia los presupuestos liberales con pretensión de igualdad que deja manifiestos en sus dos principios de justicia. Les confiere, al parecer, un carácter privilegiado y al parecer muchas de las veces incluso incuestionable sobre todas las demás visiones del mundo; algo que es de esperar al ceñirse a una tradición política específica. Lo cual no quiere decir que la propuesta de justicia de John Rawls e incluso la teoría liberal sea por sí errónea; sin embargo, a un autor que busca fundamentar la legitimidad de sus acuerdos (principios de Justicia) sobre la base del reconocimiento reflexivo de todas las partes que conforman una sociedad (reconociendo que entre ellas hay diferencias), al menos se le puede exigir explicitar los argumentos y someta a diálogo y evaluación los juicios sobre los cuales justifica la pertinencia de lo que considera valioso de ser reconocido como justo; y no simplemente tratar de legitimar a posteriori principios ya operantes emanados de su tradición política, negando a las demás partes el servirse de sus tradiciones y epistemologías

particulares. Aunque de una manera no dicha, pero implícita, él sí se sirve de una amplia gama de presupuestos metodológicos con una amplia tradición como los expuestos en los dos primeros capítulos de este escrito; que ponen en evidencia el contexto desde el que le otorgan un peso de validez epistemológica a sus principios de justicia, y a mecanismos como el equilibrio reflexivo con el cual se llega a ellos.

Y aunque a raíz de las críticas en sus reformulaciones teóricas su propuesta sufre ciertas aperturas, siendo una de ellas hacer más tenue el velo de la ignorancia detrás del cual se sitúan los deliberantes, les sigue negando el conocimiento específico de qué lugar ocupan en la sociedad. Aún con estas supuestas aperturas, el mecanismo parece seguir sin cumplir el objetivo para el cual fue introducido en la teoría como fundamento de la legitimidad de los acuerdos. Pues al final, más que construcción, todo el proceso de justificación solo sirve para legitimar acuerdos y principios ya operantes; nunca para construir desde la pluralidad, ya que como se dijo, sin reconocimiento pleno de ella simplemente es imposible. Se confunde el proceso de construcción de principios de justicia, con el del convencimiento sobre el porqué se afirma son los mejores.

En las críticas retomadas en las páginas anteriores puede verse claramente esto, pero también podemos verlo ya de manera explícita en los desarrollos de Rawls cuando habla del Derecho de Gentes (de lo que es justo al nivel de relaciones entre Pueblos). Ahí propone a los principios emanados del liberalismo ya no como los más valiosos, sino valiosos y por sí mismos los mejores, los únicos con los cuales se puede lograr la justicia. Llegando a afirmar, que incluso es

legítimo y justo emprender la guerra contra aquellos pueblos que no piensan como nosotros, con nuestros mismos supuestos epistemológicos, que no comparten nuestra visión del mundo. Representan un peligro y hay que convencerlos de que están en un error, aun si ello implica matarles; cual si fuéramos portadores de la palabra de Dios.

Se ha pretendido ver estos desarrollos como un desliz teórico del autor, una errónea ampliación del modelo a nivel social a nivel de los pueblos, fruto del desconocimiento de los procesos de justicia a nivel multinacional, una edad avanzada en la cual fue redactado dicho escrito, y demás razones. Pero a mi juicio, tales afirmaciones se desprenden lógicamente, por un lado de la forma en la cual concibe al mundo desde su tradición y por otro, a la falta de reconocimiento de la especificidad de su trasfondo epistemológico. Implicaciones teóricas desfavorables, pero que no por ello implican tirar a la basura todos los demás desarrollos. Su importancia en la historia del pensamiento político moderno ha sido cardinal y de eso no hay duda. Por ello es necesario rescatar y reformular en la medida de lo posible los planteamientos de justicia hechos por nuestro autor.

El pretender otorgar un lugar epistemológico privilegiado a la teoría liberal y más específicamente a la desarrollada por Rawls e implicada en los supuestos desde los cuales parte el equilibrio reflexivo, sin reconocerla plenamente; ha provocado lo que se ha llamado un epistemicidio. Al negarle reconocimiento pleno a las diferentes epistemologías, tradiciones, lenguajes, historias, etc., emanadas de la pluralidad de la cual se construye la sociedad, se niegan también las

diferentes razones de peso con las cuales se valora justo o no, un principio de justicia.

Aunada a la necesidad de reconocer a los individuos en su diversidad y su especificidad epistémica si es que queremos que el equilibrio reflexivo sea pleno y funcione de manera efectiva, de la mano de Paul Ricoeur, ponemos especial énfasis en el carácter de reflexivo que debe caracterizar a dicho mecanismo. Esta reflexividad, tan importante para Ricoeur, nos permite que desde nuestro contexto, y con pleno reconocimiento de nuestras razones, de donde vienen y porque las consideramos valiosas; podamos realmente llegar a acuerdos validos para todos.

El reconocimiento de la propia especificidad me hace darme cuenta de mi necesidad de vivir en sociedad, de la diferencia que tengo con el otro, de mi necesidad de llegar a acuerdos debidamente meditados con los otros. Lleva a su plena expresión esa moralidad rawlsiana -que parece incluso olvidada por él mismo-, que como sentido de la justicia, se manifiesta como deseo de vivir en sociedad con los otros en instituciones justas. Me permite deliberar de tal manera que pueda ir de mi al otro, situarme en su lugar, ver las posibilidades y opciones desde su posición y desde la mía; y lograr valoraciones que partan de la interpretación que en conjunto hacemos de nosotros mismo y de los demás, de los diferentes intereses y expectativas en juego en la sociedad y crear o descubrir razones comunes. Equilibrios flexibles que bien pueden responder a descubrimientos de puntos de unión entre las diferentes ideas de justicia, o bien creadas a partir de la común exigencia de especificar normas de convivencia justas que permitan el pleno desarrollo de cada cual. Al exponer en su

especificidad a la teoría rawlsiana y aplicar el equilibrio reflexivo entre visiones que construyen el llamado mundo occidental, Ricoeur ha dado ejemplo de cómo puede lograrse cierto equilibrio reflexivo entre las diferentes visiones del mundo que conviven en las sociedades. La tarea que resta, es que tomando este ejemplo, ampliemos este equilibrio reflexivo con un pleno reconocimiento y diálogo entre la pluralidad de visiones del mundo, en la práctica deliberativa real, para lograr acuerdos de justicia razonables para todos.

BIBLIOGRAFÍA.

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. México. trad. Ramón Gil Novales. México Paidós, Surcos 15, 2005.
- Arnsperger, Christian y Van Parijs, Philippe. *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*. Barcelona. Trad. Ernest Weikert García. Paidós. 2002
- Barry, Brian. *La justicia como imparcialidad*. Barcelona. Trad. José Pedro Tosaus. Paidós. 1997
 - *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*. Trad. Heriberto Rubio. México. FCE. 1993
- Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. trad. Ángel Rivero. Madrid. Alianza Editorial, Filosofía, 2005.
- Beuchot, Mauricio. *Compendio de hermenéutica analógica*. México. Editorial Torres Asociados, 2007
 - *Ética*. México. Editorial Torres Asociados, 2004.
 - *Filosofía política*. México. Editorial Torres Asociados, 2006.
 - *Lineamientos de hermenéutica analógica*. México. IDEAS, 2006.
 - *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México. IIFL Universidad Nacional Autónoma de México 4ta edición 2005
 - *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México. FFyL Universidad Nacional Autónoma de México – Editorial Itaca tercera edición 2005
- Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid. Editorial Sistema. 1991
- Bobbio, Norberto/ Bovero, Michalangelo. *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México. FCE. Colección popular 330. 1992
- Camps, Victoria, ED. *Historia de la Ética. Vol. 3*. Barcelona. Editorial Crítica, 1989.
 - *Paradojas del Individualismo*. Crítica, Barcelona, 1993
- Carracedo, José Rubio. *El hombre y la ética*. Prólogo de José Montoya Sáenz. Barcelona, ed. Anthropos 1987.
 - *Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. Prólogo de José Luis L. Aranguren. Barcelona, ed. Anthropos 1990.
- Cortina, Adela. *Alianza y contrato: política, ética y religión*. 2da ed. Madrid, Trotta 2005
 - *Ética*. Madrid, Akal. 1998
 - *Ética aplicada y democracia radical*. Era ed. Madrid, Tecnos. 2001
 - *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. 10ª ed. Madrid, Tecnos. 2005

- *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos. 1990
- Elisabetta Di Castro y Paulette Dieterlen, compiladoras. *Debates sobre justicia distributiva*. México : UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005
- Etxeberria Mauleón, Xavier. *El reto de los Derechos Humanos*. Maliano, Cantabria: Sal Terrae; Madrid: Fe y Secularidad, 1994.
 - *Imaginario y Derechos Humanos desde Paul Ricoeur*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología Pastoral: Desclée de Brouwer, 1995
 - *La indivisibilidad de los derechos humanos desde la perspectiva del "Sur"*. Texto publicado en soporte electrónico en CD "Humanismo para el siglo XXI", Congreso Internacional, organizado por la Universidad de Deusto-FICE, en Bilbao, del 4 al 7 de marzo de 2007
- Di Castro, Elisabetta. *La razón desencantada: un acercamiento a la teoría de la elección racional*. México : UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002
 - *Razón y política: la obra de Norberto Bobbio*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras: Fontamara, 1998
- Fernández Santillán, José. *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. México. Ed FCE. 1992
- García González, Dora Elvira. *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*. México. Plaza y Valdés. 2002
 - *Hermenéutica analógica y sociedad*. México. Editorial Torres Asociados, 2005.
- Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía y Derechos Humanos*. México. Ed. UNAM. 2002
- Habermas, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona. Paidós I.C.E./U.A.B. 1996
- Habermas, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Trad. de Pere Fabra Abat. Barcelona; México: Paidos, 2002
 - *Conciencia moral y acción comunicativa*. tr. Ramón García Cotarelo. 3a ed. Barcelona : Península, 2000
- Herrera, María (coordinadora). Jürgen Habermas. *Moralidad, ética y política*. México. Alianza Editorial, 1993.
- Hobbes, Thomas. *LEVIATÁN. O la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Editorial alianza. Madrid: 2009
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. trad. Manuel García Morente. España. Espasa 1977.
 - *Crítica de la razón práctica*. trad. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca. Ediciones Sígueme, 1994.
 - *Crítica de la razón pura*. trad. Pedro Ribas. España. Alfaguara, 2004.
 - *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona. Ed Ariel. 1996

- *La metafísica de las costumbres*. Madrid. Ed. Tecnos. 2005
- *La paz perpétua*. Madrid. Ed. Tecnos. 1989
- Laski, H. J., *El Liberalismo Europeo*. México. Ed. FCE brevariarios. 2003
- Lenkersdorf, Carlos. *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo veintiuno editores, México, 1996
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Ed Losada. 2003
- Marshall, T.H. *Ciudadanía y clase social*. Editorial Losada, Buenos Aires, 2005
- Rawls, John. *Liberalismo político*. trad. Sergio René Madero Báez. México. FCE, 1995.
 - *Teoría de la justicia*. trad. María Dolores González. México. FCE, 2004.
 - *El Derecho de Gentes*. México. Ed. Paidós. 2001
 - *Sobre las Libertades*. Barcelona. Paidós. 1990
- Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*. Trad. Agustín Domingo Moratalla Madrid. Caparrós, 1993.
 - *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. Trad. Agustín Neira. Medico. FCE, 2006.
 - *Lo justo*. Trad. Agustín Domingo Moratalla. Madrid. Caparrós editores. Colección Esprit. 1999
 - *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo. México. Ed. Siglo XXI, 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social o Principios de derecho político*. Estudio preliminar y traducción de María José Villaverde. Madrid. Editorial Tecnos, 1992
- Sandel, Michael. *Liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona. Gedisa, 2000
- Sartori, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. trad. Miguel A. Ruiz de Azúa. México. Taurus, 2006.
- Stuart Mill, John. *Sobre la libertad*. trad. Pablo de Azcárate. Madrid. Alianza Editorial, Ciencia Política, 2000.
- Sprute, Jürgen. *Filosofía política de Kant*. Madrid. Tecnos 2008
- Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México. Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México-FFYL, 2002.
- Wolf, Robert Paul. *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de Teoría de la Justicia*. Trad. Marcial Suárez. México. FCE. 1981

ARTICULOS EN REVISTAS:

- Agra Romero, María Xosé. <<Antes y después de Rawls: la filosofía política en la brecha>> En: La filosofía política después de Rawls. Revista internacional de filosofía política. Madrid. No. 23, julio 2004 pp. 71-92
- García Ruiz, Pedro Enrique. <<Constructivismo Ético y Teleología del Bien: Rawls y Ricoeur sobre lo justo>>. Signos Filosóficos Vol. I, núm. 2, julio-diciembre 1999 pp.117-138
- Horton, John. <<El conflicto político y la autoridad de la filosofía política>> En: La filosofía política después de Rawls. Revista internacional de filosofía política. Madrid. No. 23, julio 2004 pp. 9-27
- Pogge, Thomas. <<La incoherencia entre las teorías políticas de Rawls>> En: La filosofía política después de Rawls. Revista internacional de filosofía política. Madrid. No. 23, julio 2004 pp. 28-48
- Rawls, John. <<Guía de lectura de El liberalismo político>> En: La filosofía política después de Rawls. Revista internacional de filosofía política. Madrid. No. 23, julio 2004 pp. 93-112
- Rivero, Angel. <<Presentación>> En: La filosofía política después de Rawls. Revista internacional de filosofía política. Madrid. No. 23, julio 2004 pp. 5-8
- Rodríguez Zepeda, Jesús. <<Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad>> En: La filosofía política después de Rawls. Revista internacional de filosofía política. Madrid. No. 23, julio 2004 pp. 49-70