



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE DERECHO**

**NEOCONTRACTUALISMO Y NEUTRALIDAD.  
UNA REVISIÓN CRÍTICA AL LIBERALISMO  
POLÍTICO DE JOHN RAWLS**

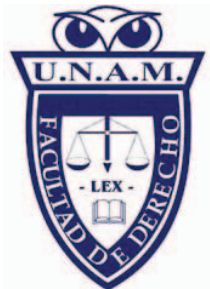
**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADO EN DERECHO**

**P R E S E N T A :**

**JUAN CARLOS BARRIOS LIRA**



**ASESOR:  
DR. JAVIER SALDAÑA SERRANO**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CD MX., 2017**



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.

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE DERECHO**

**NEOCONTRACTUALISMO Y NEUTRALIDAD.  
UNA REVISIÓN CRÍTICA AL LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS**

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN DERECHO  
P R E S E N T A

JUAN CARLOS BARRIOS LIRA

ASESOR: DR. JAVIER SALDAÑA SERRANO



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

FACULTAD DE DERECHO  
SEMINARIO DE TEORÍA  
GENERAL DEL ESTADO

ASUNTO: OFICIO  
APROBATORIO DE TESIS.

**DIRECTOR GENERAL DE ADMINISTRACIÓN  
ESCOLAR DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO  
P R E S E N T E**

El alumno de esta Facultad JUAN CARLOS BARIOS LIRA, con número de cuenta 096190775 ha elaborado en este Seminario a mi cargo, bajo la dirección del DR. JAVIER SALDAÑA SERRANO, la tesis titulada:

**“NEOCONTRACTUALISMO Y NEUTRALIDAD, UNA REVISIÓN CRÍTICA AL LIBERALISMO  
POLÍTICO DE JOHN RAWLS”**

La cual a mi consideración cumple con los requisitos reglamentarios y metodológicos respectivos para hacer presentada en Examen Profesional.

Por lo anterior y de conformidad con el Reglamento de Exámenes Profesionales, solicito a usted tenga a bien autorizar los trámites necesarios para la realización de dicho Examen Profesional.

Atentamente

**“POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU”**

Ciudad Universitaria 03 noviembre de 2016.

**DR. MIGUEL ÁNGEL GARITA ALONSO  
DIRECTOR DEL SEMINARIO**

*“El interesado deberá iniciar el trámite para su titulación dentro de los seis meses siguientes (contados día a día) de aquel en que le sea entregado el presente oficio, en el entendido de que transcurrido dicho lapso sin haberlo hecho, caduca la autorización que ahora se le concede para someter su tesis profesional, misma autorización que no podrá otorgarse nuevamente, sino en el caso de que el trabajo recepcional conserve su actualidad y siempre que la oportuna iniciación del trámite para la celebración del examen, haya sido impedida por causa grave, todo lo cual calificara la Secretaria General de la Facultad”.*

c.c.p. Secretaría de Exámenes Profesionales de la Facultad de Derecho.  
c.c.p. Alumno. Se autoriza la impresión de la tesis.  
c.c.p. Dr. Javier Saldaña Serrano  
c.c.p. Seminario  
MAGA/lvr.

A MIS PADRES, MARÍA LUISA Y JUAN, QUE ME HAN DADO AMOR INCONDICIONAL Y A  
QUIENES AMO, ADMIRO Y DEBO TODO LO BUENO QUE PUEDE HABER EN MÍ

A MI TEMAÑA, A QUIEN DEBO TANTO, PORQUE CON SU AMOR Y EJEMPLO HA SIDO SIEMPRE  
UN NORTE CÁLIDO Y SEGURO EN MI VIDA

A MIS SOBRINOS, RUBÍ Y ÓSCAR, QUE DE NIÑOS ME REGALARON SONRISAS VITALES Y HOY  
NOS LLENAN DE ORGULLO

A CYNTHIA, LUZ QUE ME IMPULSA CADA DÍA Y SENTIDO DE MI VIDA

A SOFÍA, AMOR INFINITO A QUIEN PERTENEZCO DESDE EL PRIMER INSTANTE

A DON JUAN DÍAZ ROMERO, MAESTRO QUERIDO Y EJEMPLO QUE PERMANECE VIVO

## AGRADECIMIENTOS

“El camino nunca se hace solo, siempre se hace acompañado”  
(Jairo Meraz, *Scalabriniano*)

Después de todo este tiempo las deudas se vuelven incontables. Soy afortunado por tener tanto que agradecer a tantas personas. Agradezco ante todo a mis padres, no sólo por el regalo de la vida, su amor incondicional y el esfuerzo de darme todas las herramientas para alcanzar mis objetivos, sino porque con su ejemplo cotidiano me siguen dando tanto: la enseñanza de entregarse por completo a aquello que se ama; la empatía con los otros, sobre todo con aquellos que más necesitan; la humildad ante la vida, para poder seguir aprendiendo... A mi Temana, porque junto con mis padres me ha cuidado siempre y ha sido una cómplice, amiga, compañera, ejemplo y sustento de tantas formas; porque de ella he aprendido también que la familia es lo primero... A mis sobrinos, que me inspiraron con la magia de su infancia y de quienes estoy muy orgulloso por el ejemplo que me han puesto.

A Cynthia, mi esposa, sustancia de mis días, compañera de sueños y desvelos, madre del milagro más maravilloso que ilumina nuestro tiempo, cómplice en el cuidado y crecimiento, colega y maestra en nuestra pasión profesional y en la vida... A Sofia Helena, donde las palabras no alcanzan, porque su presencia colmó de felicidad nuestras vidas, porque todo lo que soy le pertenece, porque con su mirada y su sonrisa trajo el impulso para conquistar éste y todos los proyectos, porque por su felicidad todo...

Los cimientos de mi felicidad los debo completamente a todos ellos y soy consciente de lo mucho que les he privado al hacer tan largo este proyecto.

Al Dr. Javier Saldaña porque más allá de apoyarme con la dirección de este trabajo, me ha mostrado la solidez de argumentos de una tradición, contribuyendo así a mi formación y fomentando el enorme respeto que merece una auténtica actividad académica, además de brindarme siempre su confianza y la oportunidad de compartir con él algunos proyectos.

Al Dr. Miguel Ángel Garita Alonso, Director del Seminario de Teoría del Estado por haberme dado la oportunidad de desarrollar esta investigación en el marco de dicho Seminario y tener tantas consideraciones. A la Mtra. Marysol Rodríguez, por todas sus atenciones, apoyo y por tomarse la molestia de leer este trabajo y haberme señalado valiosas observaciones para mejorarlo.

A todos aquellos amigos, familia, compañeros y maestros, de tantos años o recientes, que con afecto siempre se preocuparon porque este trabajo se finalizara; nombrarlos a todos sería complicado, pero creo fundamenta al menos recordar a los más persistentes: Citania, Ingrid, Angie, Nahue, Héctor, Baltazar, Leonor, José Ramón, Claudia, Nancy, Gonzalo, Iván, Andrés, Eddy, Don Cristóbal y Don Mariano. Algunos de ellos, incluso tuvieron la atención de leer alguno de los muchos borradores de este trabajo, es el caso de Leonor, José Ramón, Héctor y Don Cristóbal, por ello todo mi agradecimiento. Sé que su insistencia y apoyo responde a ese cariño que siempre me han mostrado y que agradezco infinitamente. Una mención especial merece Don Juan, quien también leyó una parte este trabajo y cuyo recuerdo permanece siempre presente; él fue, para muchos de los que tuvimos la fortuna de conocerlo, maestro y ejemplo; en más de un aspecto este trabajo constituye una gran deuda con él que lamento no haberle podido entregar en vida... le agradezco donde quiera que esté por su sabiduría y cariño.

A tantos otros amigos, compañeros y maestros que me han ayudado de tantas otras formas y que, quizá sin saberlo, permitieron que viera luz este texto, especialmente Sergio e Itzel, Hugo, Paty, Nicté e Ithandewi, Ayam, Rocío, Erandy, Karen, Fabiola, Reynaldo, Marco, Edith, Don Héctor y Doña Dora Elvira. A todas esas personas que, en intentos anteriores a este trabajo, estuvieron ahí para impulsarme y apoyarme, como es el caso de muchos de los mencionados y de otros a quienes también agradezco.

Finalmente a la Universidad Nacional Autónoma de México, que desde el bachillerato en el Colegio de Ciencias y Humanidades se constituyó en un auténtico hogar y me brindó todas las oportunidades para un desarrollo pleno; sin su educación *pública y plural* simplemente no habría podido llegar hasta donde estoy.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

### CAPÍTULO PRIMERO.

#### EL HORIZONTE MODERNO. LA CONFIGURACIÓN DE NUEVOS PARADIGMAS

1.1. UNA NUEVA EXPERIENCIA SOCIO-CULTURAL.....	8
1.1.1 La nueva comprensión espacial y la organización de la vida urbana.....	12
1.1.1.1. La cuestión demográfica.....	15
1.1.1.2. La revolución agraria.....	17
1.1.1.3. La expansión del cristianismo.....	20
1.1.2. El estrato emergente (racionalización económica).....	24
1.1.3. El otro camino a Dios. El impacto psicológico del protestantismo.....	32
1.1.4. La trayectoria intelectual.....	39
1.2. LA RACIONALIZACIÓN DEL PODER Y LA ADMINISTRACIÓN. EL ESTADO MODERNO.....	52
1.2.1. El trasfondo antropológico. El cambio en la idea de lo humano.....	61
1.2.2. El Estado por contrato. Un nuevo origen y justificación del poder político.....	67
1.2.3. Lo político instrumental. El abandono de la ética y lo político como dominio.....	72
1.2.4. Los fines del Estado. Otra forma de entender a la comunidad política.....	76
1.3. CONTINUIDAD Y CONSOLIDACIÓN DEL MODELO POLÍTICO DEL INDIVIDUALISMO POSESIVO. EL ESTADO DEMOCRÁTICO LIBERAL BURGUÉS.....	79



## CAPÍTULO SEGUNDO.

### LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD: UNA PROPUESTA PARA LA CONFIGURACIÓN DE LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA SOCIEDAD

2.1. EL OBJETIVO DE LA PROPUESTA TEÓRICA RAWLSIANA.....	95
2.2. HACIA LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD.....	102
2.2.1 Crítica a posturas rivales.....	102
2.2.2 Retomar el contractualismo.....	104
2.3. CONTRACTUALISMO RAWLSIANO: JUSTICIA COMO EQUIDAD COMO UNA FORMA ESPECIAL DE CONTRACTUALISMO.....	106
2.3.1. El primer momento: la posición original.....	107
2.3.1.1. Distinción respecto del contractualismo tradicional.....	109
2.3.1.2. Diseño de la posición original.....	112
2.3.1.2.1. <i>El elemento de racionalidad en la posición original</i> .....	112
2.3.1.2.2. <i>El elemento de razonabilidad en la posición original</i> .....	115
2.3.2. El segundo momento: el acuerdo de los principios.....	119
2.3.2.1. Distinciones y semejanzas respecto del contractualismo clásico.....	121
2.3.2.2. El contenido del segundo momento: el proceso de acuerdo.....	124
2.3.2.2.1. <i>Las restricciones formales al concepto de lo justo</i> .....	126
2.3.2.2.2. <i>La motivación de las partes</i> .....	131
2.3.2.2.3. <i>El parámetro objetivo que permite lograr el acuerdo sobre los principios: los bienes primarios</i> .....	139
i) El contexto conceptual: la teoría tenue del bien.....	140
ii) El fundamento de los bienes primarios.....	147
iii) Determinación y orden de prelación de los bienes primarios.....	152
2.3.3. El tercer momento: los principios de justicia de un Estado liberal.....	158
2.3.3.1. Desarrollo de las formulaciones nominales.....	159
2.3.3.2. Alcance de los principios o contexto en que actúan.....	167
2.3.3.2.1. <i>Primer momento: una concepción de justicia de orden moral</i> .....	168

2.3.3.2.2. <i>Segundo momento: una concepción política de la justicia</i> .....	171
2.3.3.3. Objeto de los principios.....	174
2.3.3.4. Caracterización de los principios.....	181
2.3.3.4.1. <i>El primer principio: libertad e igualdad</i> .....	182
2.3.3.4.2. <i>El segundo principio: igualdad y fraternidad</i> .....	192
i) Primera parte: igualdad de oportunidades.....	193
ii) Segunda parte: principio de diferencia.....	196
iii) Modelos resultantes de interpretaciones combinadas.....	204
2.3.3.5. Funcionamiento de los principios.....	211
2.3.3.5.1. <i>Prioridad u orden lexicográfico</i> .....	212
2.3.3.5.2. <i>Autorreafirmativos: estabilidad</i> .....	219
2.3.4. Un cuarto momento: el equilibrio reflexivo.....	227

### **CAPÍTULO TERCERO.**

#### **EL LIBERALISMO POLÍTICO A EXAMEN: UNA CRÍTICA AL NEOCONTRACTUALISMO DE JOHN RAWLS**

3.1. PRESUPUESTOS DEL NEOCONTRACTUALISMO RAWLSIANO.....	238
3.1.1. Presupuesto antropológico.....	241
3.1.2. Presupuesto ontológico.....	248
3.1.3. Presupuesto epistemológico.....	253
3.2. NIVEL EPISTEMOLÓGICO: EL CONSTRUCTIVISMO RAWLSIANO.....	266
3.2.1. La función ético constitutiva: procedimentalismo como metodología.....	273
3.2.1.1. Posición original como ejemplo de justicia procedimental pura.....	280
3.2.1.2. Equilibrio reflexivo: un modelo constructivista de coherentismo moral.....	287
3.2.2. Crítica al constructivismo rawlsiano.....	292
3.3. NIVEL PRAGMÁTICO-INSTITUCIONAL: EL CONTRACTUALISMO POLÍTICO.....	299
3.3.1. Función político constitutiva: la apuesta por un Estado liberal.....	300

3.3.1.1. ¿El contrato como fundamento de lo estatal?.....	301
3.3.1.2. Rasgos distintivos del Estado liberal rawlsiano.....	309
3.3.1.3. Presupuestos implícitos del Estado liberal.....	318
3.3.1.3.1. <i>La antropología implícita</i> .....	319
3.3.1.3.2. <i>La primacía de la voluntad individual</i> .....	324
3.3.2. Función legitimadora: la apuesta por la neutralidad estatal.....	326
3.3.2.1. El consenso entrecruzado y la neutralidad.....	327
3.3.2.2. ¿Qué tipo de neutralidad?.....	333
3.3.2.3. ¿Es neutral el Estado liberal rawlsiano?.....	341
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>349</b>
<b>FUENTES</b> .....	<b>354</b>

## INTRODUCCIÓN

En el despertar de la década de los sesentas, Crawford Macpherson arribó a una interesante noción, a la que consideraba como el “supuesto central de la teoría política liberal”<sup>1</sup>: el “individualismo posesivo”. Al margen de la caracterización que él realizó de esta noción, me parece que la expresión resulta adecuada para identificar (y *aglutinar*) una serie de elementos que representan un giro en la base del entendimiento político, un giro cuya comprensión ha de contextualizarse en el marco espacio-temporal de la “modernidad”.

El descrédito que en la actualidad presenta el ámbito de “lo político” puede pensarse como un eco de este cambio de fundamento. Podría objetarse que dicho descrédito corresponde más bien al campo de la práctica política, ciertamente distinta de los desarrollos teóricos. No obstante, considero que ambos ámbitos han sido impactados por el enfoque moderno del llamado individualismo posesivo. En cierta medida este trabajo pretende ofrecer una muestra de dicho impacto en el pensamiento político y anunciar las posibles consecuencias en la práctica política.

En este sentido, se debe ser claro en dos cuestiones. En primer lugar, el descrédito de lo político resulta relevante no sólo porque quienes ejercen la actividad política, como hoy la entendemos, incrementen en su haber un grado cada vez más alto de deslegitimación y desprecio social; sino porque las consecuencias sociales de la forma como se desenvuelve la actividad política en la actualidad, proyectan una “deshumanización”, resultado de una práctica ajena (e incluso despreciadora) del bien de la sociedad que le da sentido. Y en esto, estoy convencido, los desarrollos teórico reflexivos -tanto de la ciencia, como de la teoría y la filosofía políticas- comparten responsabilidad con la práctica, en tanto poseen una fuerza orientadora y/o “legitimadora” de algunas de estas consecuencias negativas.

---

<sup>1</sup> MACPHERSON, Crawford, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción de Juan Ramón Capella, Trotta, Madrid, 2005.

En segundo lugar, se debe considerar que este giro de perspectiva (hacia un denominado individualismo posesivo) no es exclusivo del ámbito político. El individualismo posesivo cubre un espectro más amplio que podría englobarse en la noción de “cultura moderna”, con su específica mentalidad. Desde mi perspectiva, la de Macpherson no es una noción que exprese solamente el cambio en la forma de entender lo político, sino más bien una noción que manifiesta un cambio en la base o fundamento del entendimiento de lo humano; es un giro en la perspectiva antropológica e, incluso, en la perspectiva ontológica. La consciencia de esta segunda cuestión permite hacer extensiva la responsabilidad de todos en el rumbo –y, sobre todo, en las consecuencias– que ha tomado no sólo la política (como actividad de los políticos) sino todo tipo de interacción humana.

Desde luego, un cambio requiere un referente de partida. Es aquí donde cobra sentido la ya clásica distinción –con sus amplias limitaciones– entre antigüedad y modernidad. El cambio corresponde a un transitar y como en todo transitar existen elementos de continuidad y discontinuidad. La noción de “giro” pone el énfasis en esto último.

El individualismo posesivo –como eje del paradigma moderno y, en específico, de la mentalidad política de la modernidad– entra en contraste con el entendimiento previo de lo humano y, por tanto, de lo político. Una idea presupuesta en las presentes reflexiones es que en el proceso de tránsito se pierden o dejan de lado elementos importantes de dicho entendimiento previo, lo que representará un serio inconveniente para lo que se podría identificar, con Höffe, como el “proyecto político de la modernidad”<sup>2</sup> (en el que se enmarca la filosofía política rawlsiana).

Este tipo de mentalidad política tiene, según mi apreciación, al menos tres características que pueden considerarse producto del referido giro moderno:

---

<sup>2</sup> Vid. HÖFFE, Otfried, *El proyecto político de la modernidad*, traducción de Peter Storandt Diller, FCE-UAM, Argentina, 2008.

- i) lo político (y la política), se entiende como un campo de actividad desplegado a través de la racionalidad instrumental; el juego por el poder - por la búsqueda y la permanencia en el poder- es un juego que sigue una lógica de racionalidad del tipo medio-fin, en el que la razón simplemente sirve para adecuar los mejores medios para alcanzar un fin predeterminado (el poder);
- ii) lo político se pretende desvinculado de elementos de orden ético; la naturaleza de lo político responde a valores de su lógica propia, como la eficiencia en la consecución de sus fines, por lo que no está subordinado a ningún orden moral –ámbito propio de la esfera privada o de algún contenido metafísico-, y
- iii) lo político se entiende como un mero proyecto agregativo de individualidades, esto es, como un ámbito esencialmente ajeno y separado de la naturaleza propia de los seres humanos, que es de índole individual.

En este contexto, las presentes reflexiones pretenden arribar al análisis crítico de algunas nociones fundamentales del giro moderno condensadas en la perspectiva del contrato social (o político). Como se mostrará, estas nociones constituyen características centrales de la perspectiva política moderna, sobre todo, de aquella línea de pensamiento vinculada al liberalismo (al parecer, la teoría política dominante en la actualidad). Su centralidad, es resultado de un cambio de paradigmas en torno a la forma como los seres humanos se entendían a sí mismos, a sus relaciones y a su realidad; por tanto, determinan a su vez la forma de entender hoy “lo político” y a la comunidad política.

Como diversos teóricos han advertido <sup>3</sup>, una de las formulaciones más emblemáticas y consistentes del liberalismo político de los últimos cincuenta años y que puede ejemplificar nítidamente la perspectiva contractualista del pensamiento político moderno, es la desarrollada por el filósofo norteamericano John Rawls. En el marco de su

---

<sup>3</sup> Sólo por retomar un ejemplo, para Mulhall y Swift la teoría de Rawls constituye “...la expresión paradigmática de la teoría liberal contemporánea” MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, traducción de Enrique López Castellón, Temas de Hoy, España, 1996, p. 15.

teoría de la justicia, Rawls elaboró una propuesta política liberal que proyecta un modelo estatal específico vinculado a la perspectiva neocontractual, en donde nociones como constructivismo, contrato y neutralidad son elementos indispensables. John Rawls no es el único que ha delineado una teoría política de estas características (presentes en la mayoría de los desarrollos teórico-políticos modernos), sin embargo, la de Rawls parece ser una de las mejores síntesis en las que se canaliza esta línea de pensamiento. Esta es la razón que justifica el que las presentes líneas se circunscriban, en términos generales, al papel de estas nociones en el liberalismo político rawlsiano.

Al efectuar un examen crítico de la obra de John Rawls, en particular de aquella parte de su propuesta teórica que impacta en una alternativa de organización política, pretendo evidenciar, precisamente, la presencia de este giro moderno en su forma de entender lo político, lo que hace a su propuesta arrastrar los inconvenientes del individualismo posesivo. Mi objetivo es mostrar cómo, si bien Rawls intentó superar los inconvenientes de la línea de pensamiento político moderno (en particular de aquello que él identificaba como un *impasse* en la tradición liberal), no logró desprenderse del núcleo central que origina dichos inconvenientes. La teoría rawlsiana adopta los más importantes paradigmas modernos, proyectados desde su teoría moral hasta su teoría política.

Que la teoría de Rawls se impregne de los paradigmas que aglutina la noción de individualismo posesivo podría ser irrelevante si no se considerara que dichos paradigmas manifiestan una doble equivocación. En primer lugar, parten de una concepción errada o, por lo menos, incompleta de la naturaleza humana, concepción que resulta indispensable a la hora de construir una propuesta de organización política. En segundo lugar, orillan a formular una propuesta política incongruente (hipócrita), dada la imposibilidad de uno de sus más preciados postulados: la neutralidad ético-doctrinal de la organización estatal.

Estos son los puntos en los que se insistirá al examinar la teoría rawlsiana: su concepción antropológica proyectada en el esquema de la teoría contractual, y la pretensión de una organización política neutral (no comprometida con ninguna doctrina

comprehensiva). Mostrar que estos elementos forman parte importante de ese eje paradigmático del pensamiento (político) moderno (sintetizado en la noción de individualismo posesivo) requiere un breve repaso generalizado (y por tanto limitado) de aquello que puede identificar a la modernidad y a su forma de entender lo político y, en particular, a la comunidad política (el Estado). Este será el objetivo del primer capítulo.

Ciudad Universitaria, abril de 2017



**CAPÍTULO PRIMERO**  
**EL HORIZONTE MODERNO.**  
**LA CONFIGURACIÓN DE NUEVOS PARADIGMAS**

El pensamiento moderno vino marcado por una serie de paradigmas que influyeron en todas las esferas de la realidad. Carlos de la Torre enuncia sucintamente cuatro de estos al hacer el contraste entre la visión antigua y la moderna:

“En primer lugar, la ruptura de la visión teocéntrica del universo, que está implícita en la filosofía antigua y medieval, y su sustitución por una concepción antropocéntrica, fruto de todos los grandes cambios que engloba el Renacimiento como fenómeno histórico y cultural. En segundo lugar, el giro de ciento ochenta grados que imprimió la filosofía cartesiana en el pensamiento filosófico, por el que, además de abandonarse la realidad como medida de verdad –*veritas est adequatio intellectus et rei*- para adoptar el método lógico-racional como única medida de certeza, se situó, como fundamento de la existencia, la subjetividad del sujeto pensante, con lo que por principio se problematizó la existencia de los objetos... El tercer elemento se refiere a la racionalización del mundo a través del desarrollo y apogeo de la nueva ciencia, por la que el hombre, abandonando su actitud contemplativa frente a los fenómenos naturales, arroja una mirada analítica que le permite explicar el curso de los fenómenos por medio de la formulación de leyes necesarias y generales, lo que a la vez le permite dominar y participar en el curso de la naturaleza. El último elemento será el empirismo, que como resultado del nominalismo lleva a resaltar exclusivamente la dimensión inmanente y sensitiva de la realidad, negando con ello toda referencia a una dimensión trascendente y negando incluso toda posibilidad de una metafísica del ser.”<sup>4</sup>

A principios del siglo XIX, Benjamin Constant también identificaba un cambio entre la “antigüedad” y la “modernidad”. Sus observaciones se centraron en la dimensión

---

<sup>4</sup> DE LA TORRE MARTÍNEZ, Carlos, *La recepción de la filosofía de los valores en la filosofía del derecho*, IJ, México, 2005, pp. 27 y 28. Sobre la influencia de estos paradigmas en el orden gubernamental *vid.* GIORGI, Héctor, *La nueva administración pública*, Amalio M. Fernández, Uruguay, 1965, pp. 5 a 85.

de la libertad y lo que ella significaba para una y otra mentalidad<sup>5</sup>. La comparación, al partir de la noción de libertad, necesariamente implicó el contraste de dos formas de entender al ser humano y su desenvolvimiento en la sociedad, en definitiva, dos formas de entender el ámbito de lo político. Algunos, como Max Weber, han identificado que el elemento diferenciador entre estas dos etapas históricas consiste en un proceso continuo de racionalización<sup>6</sup>.

De uno u otro modo, hoy existe prácticamente un reconocimiento unánime de que en el tránsito entre la denominada Edad Media y la época Moderna se fue configurando un giro sustancial en la forma en la que los seres humanos se entienden a sí mismos y al mundo que los rodea.

La mayoría coincide en observar, como lo hace De la Torre, estas nuevas características de antropocentrismo, inmanentismo, causalismo e individualismo de la época moderna. Frente a este giro, según mi apreciación, destacan dos cuestiones. La primera, tiene que ver con las razones y causas de dicha transformación, o mejor, con las condiciones que favorecieron dicho cambio. La segunda, refiere a la caracterización de esta “nueva” mentalidad, lo que implica un esfuerzo analítico de abstracción de largo alcance, pues los cambios son lentamente gestados y definidos con múltiples matices.

No es mi pretensión hacer aquí un recuento de antecedentes históricos, ni historiografía, sino simplemente recurrir a algunos datos relevantes de inflexión que

---

<sup>5</sup> Cfr. CONSTANT, Benjamin, “Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos” en *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, 2a edición, traducción de Marcial Antonio López, Tecnos, España, 2002, pp. 63-93.

<sup>6</sup> Cfr. WEBER, Max, *Economía y sociedad*, decimotercera reimpresión, traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, FCE, México, 1999, pp. 52 y ss y 173 y ss; y del mismo autor, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, segunda edición, traducción de Luis Legaz Lacambra, FCE, México, 2011, pp. 57-60, especialmente p. 66; e *Historia Económica General*, tercera edición en español, traducción de Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 2011, pp. 288-289 y 341 y ss. A partir de Weber, otros han enfatizado la noción de racionalización como característica del tránsito a la modernidad: Vid. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, segunda reimpresión, Katz, España, 2011, pp. 11 y 12; del mismo, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*, cuarta reimpresión, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, México, 2008, donde dedica todo un capítulo a la teoría de la racionalización de Weber, pp. 197-350, especialmente pp. 214 y 215; así como, VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios de la Europa moderna*, undécima reimpresión, Serie Historia Universal Siglo XXI, n. 24, Siglo XXI, México, 2009, pp. 2-5, 85-90 y 300-322.

considero pueden constituir condiciones propicias para la gestación de determinados paradigmas que resulta pertinente delinear. La observación de la configuración y existencia de estos paradigmas, esencialmente determinantes de la forma de entender al ser humano y a la sociedad, constituirán el argumento más fuerte de observación crítica a la perspectiva política moderna, en particular, a los puntos clave de la teoría liberal rawlsiana: el constructivismo, el contractualismo y la neutralidad.

### 1.1. UNA NUEVA EXPERIENCIA SOCIO-CULTURAL

Aparentemente durante los siglos XV y XVI d.C., algo cambió en la humanidad. El ser humano se encontró, de repente<sup>7</sup>, con una "nueva" forma de comprender el universo y de entenderse a sí mismo. Es evidente que las cosas no fueron tan repentinas, pero es innegable que justo en este periodo se encuentran enmarcados tres sucesos históricos que se han hecho referentes clásicos del cambio entre la época medieval y la moderna: el renacimiento, la reforma y los descubrimientos de “nuevas” rutas comerciales.

En mi opinión, estos tres sucesos pueden ser a la vez vistos como *causa y reflejo* de cambios más profundos o de matices más específicos. Como causas, contribuyen a generar las condiciones determinantes de una nueva experiencia espacio-temporal (a nivel externo e interno). El descubrimiento de nuevas rutas comerciales y de nuevos mercados (o la rehabilitación de algunos ya existentes) amplió el horizonte cultural y de pensamiento, favoreciendo cambios en la manera de entender la realidad y de organizar la vida. El renacimiento, contribuyó a un redimensionamiento del ser humano mismo, una nueva consciencia de su centralidad en la naturaleza. La reforma protestante, reforzó las

---

<sup>7</sup> No es pretensión de las presentes reflexiones resolver la gran interrogante que permea las aportaciones de múltiples sociólogos, historiadores y filósofos: ¿Qué fue lo que provocó el tránsito entre el medioevo y la modernidad? ¿cuál o cuáles, entre los múltiples factores, fueron los determinantes para el tránsito? ¿qué pasó entre los siglos XI y XVI que llevó al desarrollo de occidente? ¿cuáles son las causas y cuáles son los efectos? (para esto vid. WATSON, Peter, *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*, traducción de Luis Noriega, tercera edición, Crítica, España, 2010, pp. 503-529). Por el contrario, se admite como presupuesto dicho cambio y se retoman las diversas hipótesis y factores que al parecer caracterizan el horizonte moderno, para entender posibles gérmenes hacia el pasado y comprender extensiones (en línea de continuidad matizada) hacia el presente.

bases de una consciencia individual al negar la intermediación en la relación individuo-divinidad y al trasladar los ideales teológicos a la vida cotidiana: a partir del protestantismo el cumplimiento de los mandatos divinos se efectúa por medio del trabajo cotidiano<sup>8</sup> y el “éxito”<sup>9</sup> se interpreta como un bien-estar con Dios –una bendición de Dios-.

Como proyección de aspectos más profundos, el renacimiento, la reforma y los descubrimientos comerciales, tienen precedentes que se remontan hasta finales de la Alta Edad Media e incluso antes<sup>10</sup>. El “surgimiento” de las ciudades en el siglo XI; el contacto intercultural, el reencuentro con gran parte del pensamiento clásico perdido y la recuperación del mediterráneo como consecuencia de las cruzadas (también iniciadas en el siglo XI); la creación de las universidades; la querrela de las investiduras que llevó a un replanteamiento entre las relaciones de lo espiritual y lo temporal, así como a una cierta crisis de la organización eclesiástica, facilitando su crítica protestante posterior; son solo algunos de dichos precedentes.

Desde mi perspectiva, es en este conjunto complejo de circunstancias materiales y espirituales medievales donde se encuentran los gérmenes determinantes de la modernidad. En el ámbito material, fundamentalmente los precedentes de aquello que se ha identificado como la racionalización de la economía y de la administración<sup>11</sup> o, en

---

<sup>8</sup> Cfr. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, p. 89. Varios siglos antes de la reforma protestante, Fossier observa una variación en la concepción del trabajo. Frente a una visión pesimista que concibe al trabajo como castigo, comienza a generarse “... una evolución de la mentalidad que la Reforma religiosa del siglo XI no pudo más que precipitar, se adquiere la convicción de que el trabajo es una forma natural de obediencia al Creador y contribuye a elevar al fiel hacia Dios. Su esfuerzo es entonces una fuente de liberación individual, fundamento de una responsabilización del hombre.” FOSSIER, Robert, *El trabajo en la Edad Media*, traducción de Miguel Ángel Simón Gómez y Ángeles Vicente, Crítica, España, 2002, p. 18

<sup>9</sup> Vinculado ya al ámbito de bienestar material, nítidamente ejemplificado con el hombre de negocios y el comerciante (*bios khrematistés* o *oeconomicus*)

<sup>10</sup> Si bien la reactivación comercial de los siglos XI y XII (proyectada en el renacimiento de las ciudades) puede considerarse como uno de los más antiguos precedentes de transición hacia los paradigmas modernos, no puede desconocerse la importancia del renacimiento carolingio (s. VIII y IX) que además de concretar la cristianización del mundo europeo occidental, realizó una revitalización de la cultura latina. Cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, segunda edición, Gredos, España, 2007, pp. 175-193. La transmisión del cuadro formativo del *trivium* y el *quadrivium*, promovida en cierta forma por Carlomagno, permitió sentar las bases (extendiendo parte de la tradición clásica) de lo que primero serían las escuelas monásticas y, posteriormente, las universidades. Cfr. *Ibidem*, pp. 182-189.

<sup>11</sup> Cfr. *supra*, nota 12.

palabras más llanas, del capitalismo y del Estado (moderno). En el ámbito espiritual, los gérmenes del cambio de una perspectiva trascendente a una inmanente o, también en términos más coloquiales, de una visión teocéntrica a una antropocéntrica, a través del desarrollo –cada vez más acentuado- de la individualidad, que rompe con la estructura mental basada en la colectividad (tanto gremial o estamental –corporativismo medieval-, como en un sentido más amplio de lo social –*zoon politikon* aristotélico-)<sup>12</sup>.

El *proceso* de cambio entre la época medieval y la moderna, en definitiva, no sólo es más complejo sino también más amplio de lo que podría pensarse. Afirma sus raíces desde la Alta Edad Media y no “concluye”, a diferencia de cómo se piensa a menudo, en los siglos XVI y XVII, sino quizá hasta finales del siglo XVIII, cuando se anuncia la entrada de lo que la visión histórica tradicional identifica como la época contemporánea<sup>13</sup>.

En este último sentido, la recuperación de los tres sucesos enunciados (renacimiento, reforma y descubrimientos de rutas comerciales) resulta una simplificación de un proceso mucho más extenso cuyo resultado es una nueva forma de entender y vivir el mundo. La simplificación (ciertamente insalvable) puede ser útil, pero debe dimensionarse como tal y, por tanto, matizarse.

Así, aunque el cambio que inaugura la modernidad incide en múltiples aspectos, estoy convencido de que existe un eje fundamental de paradigmas<sup>14</sup> que determinan en

---

<sup>12</sup> Una exposición particularmente atractiva de esto se puede ver en FROMM, Erich, *El miedo a la libertad*, traducción de Gino Germani, Paidós, México, 2014. Agradezco a don Juan Díaz Romero<sup>(†)</sup> la sugerencia de este interesante libro.

<sup>13</sup> Así, la modernidad parece contener una vocación más extensiva, ligada a la idea de “proyecto” (como Habermas sugiere), que no se circunscribe a los siglos XV y XVII, sino que echa sus raíces desde el siglo XI y *comienza* a materializarse en los siglos XVIII y XIX, lo que hace pensar en un análisis histórico de “larga duración” al modo como sugiere la perspectiva braudeliana. Cfr. BRAUDEL, Fernand, “La larga duración” en *La Historia y las ciencias sociales*, décima reimpresión, traductora Josefina Gómez Mendoza, Alianza, España, 1999, pp. 60-106. Este artículo, publicado originalmente en francés en 1958, también puede verse en la *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n. 5, noviembre 2006 (marzo 2007), UAM-AEDRI, España, cuya versión digital puede consultarse en: <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/issue/view/5.html> (4/11/2011)

<sup>14</sup> Eje que constituye la clave para un ensayo de respuesta (o de parte de la respuesta) a la pregunta por aquello que determina el cambio entre los siglos XI y XVI.

mayor medida la mentalidad política moderna. Este eje tiene su base en tres cambios fundamentales:

- i) el tránsito de un enfoque trascendente a uno inmanente;
- ii) la sustitución de una cosmovisión teocéntrica a una antropocéntrica, y
- iii) la rotación de una perspectiva teleológica a una de orden causal.

En el fondo, estos tres cambios son la manifestación de un mismo impulso que se desenvuelve en consecuencias abundantemente señaladas e íntimamente vinculadas: secularización, racionalización, empirismo e individualismo. Este último, como lo expresa la noción de “individualismo posesivo”, es identificado aquí como la pieza clave que sintetiza el cambio y determina las características antes atribuidas a la mentalidad política moderna.

Para entender este eje de paradigmas, puede ser pertinente observar ciertos *puntos de inflexión* inscritos en el curso de este largo proceso de cambio. Cinco son los que aquí he considerado fundamentales en la gestación del referido giro moderno:

- 1) En primer lugar, una “nueva” experiencia espacio-temporal que viene representada por el resurgimiento de las ciudades en pleno feudalismo alto medieval.
- 2) En segundo lugar, la conformación de una forma diversa de alcanzar la satisfacción de las necesidades materiales, generadora de una “nueva” lógica económica y de una nueva “clase” social (ambas de raigambre comercial)<sup>15</sup>.
- 3) En tercer lugar, la generación de una nueva espiritualidad, que si bien tiene sus precedentes gestacionales en el misticismo y el nominalismo franciscano, encuentra en el protestantismo su punto detonante.

---

<sup>15</sup> El primero y el segundo punto de inflexión se encuentran, además de especialmente relacionados entre sí, vinculados a un conjunto de variables interconectadas: la cuestión demográfica, la “reforma” agraria, una revolución tecnológica, una nueva espiritualidad, etcétera.

- 4) En cuarto lugar, la configuración de un desarrollo intelectual que al romper -tajante o sutilmente- con la antigüedad, apunta en distintas direcciones, constitutivas todas de la modernidad: i) fortalecimiento y preminencia de la racionalidad; ii) reafirmación de la voluntad en detrimento de la razón práctica agible, y iii) énfasis en la realidad existencial y concreta (nominalismo) que derivará en el empoderamiento de lo experiencial (empirismo).
- 5) Finalmente, en quinto lugar, la proyección dialéctica de todas estas inflexiones en el campo de la organización política y social, que llevan a la racionalización de la administración, a la formación de una comunidad política estamental y a la configuración de un primitivo Estado moderno.

Al desarrollo de estos cinco puntos de inflexión se dedicaran las siguientes líneas, destacando el tratamiento detallado de este último (en el apartado 2 de este capítulo), dada su relevancia para el objetivo de la presente investigación.

### **1.1.1. La nueva comprensión espacial y la organización de la vida urbana**

La imagen que generalmente se tiene de la sociedad medieval es una herencia renacentista. Hoy esta imagen se ha sometido a una importante reformulación. En muchos aspectos el Medioevo establece una continuidad con la cosmovisión de la antigüedad clásica, si bien la funde con sus propias circunstancias para conformar una identidad propia<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Grossi defiende la identidad propia de la Edad Media frente a aquellos que pretenden hacer de este período un tiempo de tránsito, “despersonalizado” y sin carácter propio. Cfr. GROSSI, Paolo, *El orden jurídico medieval*, Marcial Pons, España, 1996, pp. 31-33. Si aquí se hace énfasis en la continuidad histórica que presenta el Medioevo respecto de la antigüedad y la modernidad, no es con la pretensión de ignorar su peculiar identidad, sino por el contrario, para resaltar su relevancia en la determinación de los periodos posteriores.

A diferencia de lo que comunmente se piensa, la vida urbana existía en la antigüedad y continuó existiendo en la denominada temprana Edad Media<sup>17</sup>. No obstante, precisamente en el s. VIII, un suceso externo a la “Europa” continental cambia el destino de esta realidad geográfica al impactar en la dimensión económico-comercial. Como ha observado Pirenne, en este periodo el Islam expandía su dominio a todo el mediterráneo<sup>18</sup> y, con ello, la “Europa” germánica quedaba encerrada en el continente, viendo clausurada el área más importante de tráfico comercial<sup>19</sup>. Fue a la dinastía carolingia a la que toco enfrentar esta realidad, inaugurando una dinámica a la que propiamente se puede identificar como feudal<sup>20</sup>.

Desde este momento y hasta el siglo XI (o finales del X), existe un retroceso en lo que a la dimensión económica concierne y, por tanto, la desaparición de la urbanidad (civilización), en el sentido ligado a la vida comercial<sup>21</sup>. Como ha señalado el referido historiador francés, las antiguas ciudades como espacios geográficos permanecen, pero se transforman completamente en ciudades episcopales amuralladas, con una específica función de defensa<sup>22</sup>. La “Europa” continental se repliega a la actividad agraria, lo que

---

<sup>17</sup> “El mantenimiento del comercio después de las invasiones germánicas y, al mismo tiempo, el mantenimiento de las ciudades que eran sus centros y el de los mercados que eran sus instrumentos se explica por la pervivencia del tráfico mediterráneo. Así ocurría después de Constantino y así se vuelve a encontrar, en líneas generales, desde el siglo V al VIII.” PIRENNE, Henri, *Las ciudades de la Edad Media*, traducción de Francisco Calvo Serraller, Alianza Editorial, España, 2007, p. 14.

<sup>18</sup> Cfr. PIRENNE, Henri, *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, 2ª edición, traducción de Juan José Domenchina, FCE, México, 1956, pp. 35-39, y tb. PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 21-27; y tb. PIRENNE, Henri, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 35-39. Aunada a la barrera islámica en el suroeste, al sureste las costas italianas más importantes para el comercio mediterráneo seguían en manos del Imperio romano oriental y al noreste comenzó una presión de algunos pueblos eslavos, entre los que se contaban los normandos.

<sup>20</sup> Ciertas atenuaciones habría que observar a esta tesis que defiende Pirenne, aquellas que llevan a importantes teóricos a identificar ese período carolingio, tan negativo en la visión del historiador francés, como un renacimiento. Pirenne es consciente de que muchos identifican este lapso de tiempo como un renacimiento y afirma que si bien puede serlo en un cierto aspecto cultural, no lo es definitivamente en el ámbito económico y, por tanto, urbano. Cfr. PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>21</sup> Salvo, al parecer, la relevante excepción de Venecia, cuya actividad comercial se mantuvo de manera constante y se intensificó en la época del “renacimiento” urbano (s. XI). Cfr. *Ibidem*, pp. 57-61.

<sup>22</sup> “Las *cités*, al mismo tiempo que residencias episcopales, eran también fortalezas. Durante los últimos tiempos del Imperio Romano fue necesario rodearlas de murallas para ponerlas al abrigo de los bárbaros. Estas murallas subsistían aún en casi todas partes y los obispos se ocuparon de mantenerlas o restaurarlas con tanto más celo cuanto que las incursiones de los sarracenos y de los normandos demostraron, durante el siglo IX, cada vez de manera más agobiante, la necesidad de protección.” *Ibidem*, pp. 48 y 49; cfr., tb. DUBY, Georges, *Hombres y Estructuras de la Edad Media*, traducción de Arturo Roberto Firpo, Siglo XXI, México, 2011, pp. 28-52.



desde mi perspectiva, favorece la configuración de una cosmovisión ligada al campo y a la vida rural, en definitiva, una especial experiencia espacio-temporal.

Es claro entonces que si las rutas comerciales se encontraban cerradas y si los peligros acechaban en los caminos, haciendo de la producción agrícola la única posible, entonces la función mercantil de las ciudades resultaba necesariamente inviable.

En este sentido, se puede afirmar que este aparente corto periodo (siglos IX a XI) dentro de la vida medieval determina, sin embargo, las bases de una específica *mentalidad* que se extenderá, en algunos de sus aspectos importantes, hasta los siglos XVII y XVIII<sup>23</sup>.

Así, en mi opinión, a partir de entonces la experiencia espacio-temporal proyectó dos características esenciales: i) la existencia de un fuerte vínculo hacia la tierra y, por tanto, ii) una limitada movilidad. Es de sobra conocida la estructura del feudalismo<sup>24</sup>:

- en primer lugar, existió una fragmentación territorial paralela a la fragmentación del poder<sup>25</sup>;
- en segundo lugar, la tierra fue el elemento central de definición de la riqueza y constituyó el punto de pertenencia e identidad social;
- en tercer lugar, ante la falta de vías de comunicación comercial, cada señorío territorial tuvo que generar sus propios medios de subsistencia (economía cerrada).

---

<sup>23</sup> Por ejemplo, para Van Dülmen, si bien el nacimiento del primitivo Estado moderno rompe la lógica del feudalismo en el sentido de sistema de dominio, en el ámbito de la organización agraria continuará, en algunos casos hasta el siglo XIX. Él mismo observa en los inicios de la modernidad un momento de refeudalización en la organización social. Cfr. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, *passim*, especialmente pp. 32 y 118.

<sup>24</sup> Vid. HEGEL, G. W. F., *Filosofía de la historia universal. II*, traducción de José Gaos, Losada, España, 2010, pp. 353-362 y 385-395; DUBY, Georges, *Hombres...*, *op. cit.*, pp. 18-27; DUBY, Georges, *Guerreiros y Campesinos Desarrollo inicial de la Economía Europea (500-1200)*, 15ª edición, traducción de José Luis Martín, Siglo XXI, México, 1999, pp. 199-223, especialmente pp. 204-208. Weber hace una interesante caracterización del feudalismo como tipo de dominación, pero su análisis es teórico extensivo y no se limita al contexto espacio-temporal aquí tratado, al que él denominaría como “feudalismo de feudo”. Vid. WEBER, Max, *Economía y sociedad...*, *op. cit.*, pp. 204-213.

<sup>25</sup> Aquello a lo que Hegel denominó poliarquía medieval. Cfr. HELLER, Herman, *Teoría del Estado*, sexta reimpresión, traducción de Luis Tobío, FCE, México, p. 166.

Según mi lectura de las condiciones de este período, esta específica realidad espacio-temporal tuvo diversas consecuencias: reafirmó los lazos de comunidad y los vínculos personales; fortaleció la tradición en diversas dimensiones; fue un ambiente propicio para el desarrollo de la cristiandad; consolidó una estructura fundada en la servidumbre (social, económica y mental)<sup>26</sup>; etcétera.

No obstante, algo parece suceder a finales del siglo X e inicios del XI: una cierta revitalización comercial se despliega y, con ella, una reactivación de la vida urbana. Tres son los factores que podrían identificarse como detonantes de este fenómeno:

- i) el incremento demográfico;
- ii) la revolución agraria, y
- iii) el despliegue de un espíritu cristiano renovado, con un consecuente repliegue del mundo islámico.

#### **1.1.1.1. La cuestión demográfica**

A partir de fines del siglo X y hasta el siglo XIII, los historiadores registran un aparente incremento ininterrumpido de la población de Europa<sup>27</sup>. Las causas del incremento son inciertas. Para algunos, el incremento en la producción agrícola, unido a una relativa pacificación<sup>28</sup>, fue el elemento detonador que permitió el crecimiento

---

<sup>26</sup> Si bien no se puede hacer una defensa apologética de este tipo de relación dominial, si se debe contextualizar en la dinámica de su tiempo, al margen del enjuiciamiento anacrónico. Ante un contexto de invasiones militares y de resistencias, la servidumbre feudal constituyó la expresión de un mecanismo más complejo. Un mecanismo de defensa que conllevaba un vínculo personal de comunidad. La servidumbre es sólo una interpretación parcial de otra manifestación: la fidelidad. Los contratos feudo-vasalláticos (o la ceremonia del homenaje) constituyen precisamente la expresión simbólico-formal de este sistema.

<sup>27</sup> “Del año 1000 al 1050 la población de Europa había pasado de 42 a 46 millones; del 1050 al 1100 de 46 a 48; del 1100 al 1150, de 48 a 50; de 1150 al 1200 habría tenido un aumento de 50 a 61 millones y del 1200 al 1250 habría crecido con otros ocho millones, pasando de 61 a 69 millones.” LE GOFF, Jacques, *La baja edad media*, vigesimosexta edición, traducción de Lourdes Ortiz, Historia Universal Siglo XXI, n. 11, Siglo XXI, México, 2006, p. 9.

<sup>28</sup> Pirenne, por ejemplo, señala que una de las primeras necesidades populares que comienza a ser atendida a finales del siglo X por las “autoridades sociales” es la de la paz. Recuerda que es precisamente en el año 989 cuando se declara la primera paz de Dios. Cfr. PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, op. cit., p. 55.

poblacional<sup>29</sup>; para otros, la relación entre producción y población es inversa. En mi opinión, lo cierto es que ambos fenómenos se encuentran interrelacionados: el incremento poblacional ciertamente plantea un incremento proporcional (en términos por lo menos cuantitativos) de las necesidades alimenticias, por lo que, ante un contexto de producción basado en la autosuficiencia, el aumento demográfico representó nuevos retos.

Pero este no es el único ámbito en el que impacta la reconfiguración demográfica. En los feudos, un incremento de las personas al interior no necesariamente representa un dato positivo. Como es fácil imaginar, las tierras fértiles pueden resultar insuficientes y este excedente poblacional resulta improductivo ante la ausencia o imposibilidad de incrementar también los otros dos factores de la producción (tierra y capital). Entonces, se puede suponer que las opciones de las personas a las que no puede dar cabida la estructura tradicional del feudo se proyectaban en tres caminos, muchas veces relacionados:

- i) se embarcaban en la aventura de la defensa del fervor religioso que comenzó a gestarse como combate a los infieles y a la herejía (las cruzadas);
- ii) se dirigían (medio vagabundos, medio desarraigados) a la búsqueda de nuevas tierras cultivables (ganando terreno al bosque, a pantanos, a otros poblados); o
- iii) se encaminaban (también desarraigados y vagabundos) a la búsqueda de nuevas opciones de subsistencia, en donde una incipiente y débil actividad comercial comenzó a ser una opción.

Como puede presumirse, las especiales condiciones de esta parte de la población, que se vio determinada a tomar alguno de estos caminos, tuvieron algún impacto en la forma de entender la realidad, generando una incipiente nueva perspectiva. Según mi apreciación, los lazos de comunidad y arraigamiento generados por un orden de

---

<sup>29</sup> Cfr. LE GOFF, Jacques, *La baja...*, *op. cit.*, p. 31.

“inmovilidad agraria” tienen ciertas matizaciones para el imaginario de esta parte de la población, orillada al desarraigo y a la movilidad. Este es el caso, sobre todo, de aquellos dirigidos al tercero de los caminos enunciados. Tomando en cuenta lo anterior, es viable afirmar que *un muy primario individualismo se gestaba en el contorno del propio sistema feudal*.

Es particularmente este grupo de población, obligado a encontrar nuevas formas de subsistencia, el que lentamente irá revitalizando la vida de las ciudades. Si se recuerda que las ciudades se habían especializado en su función defensiva durante el período más “inestable” del alto medievo, es lógico suponer que estos “nuevos” sujetos desposeídos, en busca de cierta protección, optaran por tener cierto acercamiento a las ciudades amuralladas para el despliegue de sus actividades. Esto explicaría por qué se fueron configurando zonas poblacionales a los alrededores de las antiguas ciudades, formando lo que comenzó a denominarse *burgos (foriburgos)* y villas.

Como lo confirman los estudios historiográficos, a partir de este período las ciudades comenzaron a retomar, poco a poco, aquella antigua función que las colocaba en el centro de la actividad económico-comercial. Para ello, desde mi perspectiva, esta ola de migración poblacional fue determinante. Sin embargo, es importante advertir que esta revitalización de la vida urbana no se puede considerar como un declive del sistema feudal. En este período, el campo y la vida agrícola siguieron determinando la lógica de vida, incluso de las incipientes ciudades. No obstante, esto no impide afirmar que las ciudades constituyen el ambiente en el que se gesta primigeniamente el germen de una nueva estructura mental. La población desarraigada dará inicio a la nueva lógica comercial, pero también, nutrirá el esquema artesano-gremial que a partir de este momento comenzará a ganar relevancia.

#### **1.1.1.2. La revolución agraria**

El incremento poblacional, se decía, implicó nuevos retos para encontrar las vías de satisfacción de las necesidades. Según los historiadores la tierra cultivable, eje del

sistema feudal, constituía un porcentaje reducido de la extensión territorial de la Europa medieval. La gran mayoría del territorio estaba dominado por los bosques que se proyectaban al imaginario de la sociedad como lugares infranqueables<sup>30</sup>. La fantasía había dotado a los bosques de características mágicas que imponían resistencias a su exploración. La realidad avalaba en cierta forma la construcción fantástica, pues los bosques eran propicios escondites para salteadores y maleantes. Pero la necesidad hace al ser humano enfrentar los retos de lo desconocido.

Ante la insuficiencia de la producción agrícola, es claro que sólo podían presentarse dos opciones para alcanzar la satisfacción alimenticia:

- i) buscar nuevas tierras cultivables, o
- ii) lograr un incremento en la producción de las tierras existentes.

Ambas vías se instrumentaron. En el primer caso, al margen de la ocupación y el arrebato de tierras por vía de sometimiento militar, se comenzó una lucha contra la determinación natural. Se efectuó un impulso hacia la roturación de bosques y la desecación de pantanos. Como observa Pirenne, el papel de algunos monasterios, a los que se les habían otorgado estas tierras “infértiles” como obra de caridad (dado el renovado impulso espiritual de esta época), fue fundamental en este proceso<sup>31</sup>.

En el segundo caso, se generaron modificaciones muy relevantes en las técnicas de cultivo, lo que se identificó propiamente como una “revolución agraria”. Como señalan Jacques Le Goff y Jan Dhondt<sup>32</sup>, el arado con ruedas, nuevas técnicas de enganche para los animales de tiro, el empleo de herramientas de hierro, los molinos de agua y, fundamentalmente, el desarrollo de un sistema de cultivos trienal, son las

---

<sup>30</sup> Cfr. DUBY, Georges, *Guerreros y Campesinos...*, *op. cit.*, pp. 252-265; y tb. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, pp. 37 y ss., y PIRENNE, Henri, *Historia económica y social de la edad media*, decimasétima reimpresión, FCE, México, 1983, pp. 55 y ss.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 56 y 57; y tb. del mismo, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 172 y 173.

<sup>32</sup> Cfr. LE GOFF, Jacques, *La baja...*, *op. cit.*, pp. 31-38; y tb. DHONDT, Jan, *La alta edad media*, vigesimoséptima edición, traducción de A. Esteban Drake, Historia Universal Siglo XXI, n. 10, Siglo XXI, México, 2006, pp. 271-274.

expresiones más relevantes de estas mejoras técnicas. La paulatina sustitución de los arados de madera por aquellos de hierro, así como el “enganche en fila”<sup>33</sup> de los animales, al que alude Le Goff, destacaron en el incremento del rendimiento de las tierras.

Pero frente a estos avances técnicos, es especialmente significativo el cambio en el sistema de rotación de cultivos. Como explica Le Goff, el generalizado sistema bienal, en uso hasta antes del siglo XI, se basaba en la división bipartita de los terrenos. Bajo este sistema, durante un año era cultivada la mitad de las tierras dejando el resto en barbecho. Con esta dinámica, la fertilidad de la tierra se iba degenerando y había una gran porción de tierra improductiva durante el año<sup>34</sup>. Frente a esto, reconocen los historiadores medievalistas, la rotación trienal implementada en este tiempo supuso un mejoramiento en la producción en un doble sentido: en primer lugar, cualitativamente enriqueció la producción y el esquema alimenticio al incluir legumbres de hortaliza y no centrar la producción en el cultivo exclusivo de cereales; en segundo lugar, cuantitativamente representó un incremento de más de 20% en la producción, al aumentar la tierra cultivada y dejar un porcentaje menor en barbecho. El sistema trienal era simple: en lugar de dividir los terrenos cultivables en dos, eran seccionados en tres; en una de las partes del terreno, se efectuaba el cultivo de leguminosas durante primavera, en otra, se realizaba el cultivo de los cereales en otoño, dejando la última sección en barbecho; al año siguiente, el orden se rotaba y esto dejaba recuperar la tierra, respecto de un mismo tipo de cultivo, por mayor tiempo<sup>35</sup>.

Lo anterior me permite afirmar que la relevancia de la denominada “revolución agraria” es evidente. Gracias a estas modificaciones, se generó un incremento en la productividad de los bienes de consumo que, no sólo permitió satisfacer las nuevas necesidades impuestas por el incremento demográfico, sino que permitió empezar a conocer cierto excedente, propicio para el intercambio comercial. Los “desarraigados”

---

<sup>33</sup> Cfr. LE GOFF, Jacques, *La baja...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 34.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 34 y 35; y tb. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, p. 38, y DHONDT, Jan, *La alta...*, *op. cit.*, pp. 272 y 273.

tenían ahora una materia prima para su actividad, productos para comenzar a proveer a la ciudad, cuyos alrededores comenzaron a fungir como un espacio de intercambio comercial (*foriburgus*)<sup>36</sup>, actividad que pronto se extendería a lo largo de las rutas fluviales y de nuevos puestos estratégicos para el intercambio.

La revolución agraria, como es obvio, no representó la caída del sistema feudal centrado en la tierra a favor de un sistema comercial urbano. Por el contrario, demuestra cómo la dinámica de las ciudades y el comercio siguió dependiendo de la lógica agrícola<sup>37</sup>; no obstante, de forma paradójica, estoy convencido de que generó las circunstancias para la reactivación comercial y el fortalecimiento de las ciudades, ambos elementos detonantes de un paulatino cambio.

### 1.1.1.3. La expansión del cristianismo

Por otro lado, como han observado varios historiadores, el fervor religioso<sup>38</sup> empujó a las personas a embarcarse en la aventura del combate a la herejía y a la infidelidad religiosa (*negotium fidei*<sup>39</sup>). El mundo islámico era el objetivo primario, dada la relevancia que el espíritu místico del primer milenio imprimió a las reliquias<sup>40</sup>, además de la particular situación generada con la iglesia oriental<sup>41</sup>. Desde mi perspectiva, lo

---

<sup>36</sup> Cfr. DHONDT, Jan, *La alta...*, *op. cit.*, pp. 284 y ss.

<sup>37</sup> “No es imprudente afirmarlo, y no es inútil repetirlo: todo ‘éxito’ colectivo en el terreno comercial de los siglos XII y XIII está estrechamente vinculado con el extraordinario florecimiento de la agricultura de aquellos siglos.” ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*, trigésima edición, traducción de Marcial Suárez, Historia Universal Siglo XXI, n. 12, Siglo XXI, México, 2007, p. 10.

<sup>38</sup> “La Iglesia, reanimada por la reforma cluniacense, intenta purificarse de los abusos que se han deslizado en su disciplina y liberarse de la servidumbre a la que la tienen sometida los emperadores. El entusiasmo místico que le anima y que transmite a sus fieles arroja a éstos a la grandiosa y heroica empresa de las Cruzadas, que enfrenta a la cristiandad occidental con el islam” PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>39</sup> Cfr. ISNARD, Wilhelm Frank, “El «*negotium fidei*» en la Iglesia de la alta edad media” en *Historia de la Iglesia medieval*, Herder, España, 1988, pp. 143-144 y 174-186.

<sup>40</sup> Hegel observa que la gran reliquia la constituyó la propia tierra santa, el lugar en el que vivió y murió Jesús, de ahí el empeño de la primera cruzada de recuperar esta zona. Cfr. HEGEL, G.W.F., *Filosofía de la...*, *op. cit.*, p. 428.

<sup>41</sup> Si bien se reconoce al año 1054 como el punto de ruptura definitiva entre la iglesia de oriente y la de occidente, no se debe olvidar que la primera cruzada tuvo entre sus detonadores la petición de apoyo que el *basileus* bizantino y el patriarca formularon al Papa, a efecto de combatir a los musulmanes que habían arrebatado la tierra santa al Imperio oriental y que avanzaban como una peligrosa amenaza.

relevante de este impulso, en lo que al desarrollo urbano se refiere, es que favoreció dos aspectos:

- En primer lugar, reabrió ciertas rutas de comunicación que frente al contexto global resultaban muy importantes, por la reactivación comercial y la revitalización urbana.
- En segundo lugar, ayudó a la consolidación de lo que posteriormente fue la “clase” caballeresca.

Justo esta clase caballeresca constituye un fenómeno dual y relevante, pues al tiempo que reafirmó la organización feudal, sentó las bases de su superación. Los caballeros se integraron y fortificaron la organización social estamental y el fraccionamiento en el ejercicio del poder; pero también, fueron los primeros en abrir caminos y en brindar protección a aquellos primigenios comerciantes que rompieron la lógica de la economía de consumo del orden feudal.

Además, como es reconocido por los medievalistas, esta nueva expansión del cristianismo (de orden bélico) generó una situación fundamental: el repliegue paulatino del mundo islámico y, por tanto, la recuperación del control del Mediterráneo, tan fundamental para la vida económica de esta región<sup>42</sup>. En el siglo XI, la “cristiandad” logró avanzar hacia el sur y se apoderó de zonas geográficas cruciales. Como observa Henri Pirenne, en este impulso expansivo las ciudades de Génova y Pisa son fundamentales, pues dotadas de un espíritu de reafirmación espiritual, adelantan la lucha contra el Islam y logran recuperar las islas del Mediterráneo (Córcega, Cerdeña y Sicilia), retomando su control marítimo<sup>43</sup>.

Así, según mi apreciación, si las circunstancias poblacional y productiva reactivan la interna actividad comercial, esto es, la dirigida a la satisfacción de las necesidades inmediatas, las cruzadas forman indirectamente un impulso a la reactivación comercial de

---

<sup>42</sup> Cfr. PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, pp. 54 y ss.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 61-63.



escala “mundial”, al comercio de los productos de lugares lejanos. Los comerciantes dirigidos a este mercado, también impulsarán el desarrollo urbano, pues las ferias comerciales, como documentan los historiadores, a menudo se ubicarán en parajes cercanos a las ciudades o, incluso, constituirán la fundación de nuevos centros urbanos.

Estos tres detonantes explican parcialmente el desarrollo urbano que se inicia en las postrimerías del siglo X, pero ¿qué relevancia tiene el re-nacimiento de las ciudades en la configuración de los paradigmas modernos? La respuesta no es sencilla, pero desde mi perspectiva pueden identificarse al menos cuatro aspectos por los que las ciudades resultan fundamentales:

- i) constituyen la cuna de la rehabilitación comercial y del sector que desempeña dicha actividad (al grado que serán llamados posteriormente burgueses);
- ii) favorecen un contexto de despliegue de la libertad;
- iii) detonan el cambio de experiencia espacio-temporal para ligarlo a las nociones de movilidad y transitoriedad, y sobre todo,
- iv) generan las condiciones de una estructura social basada *cada vez menos* en los lazos de comunidad.

Los dos primeros aspectos serán abordados más detenidamente en el siguiente punto, mientras que el cuarto constituye la base del nuevo entendimiento político, que será abordado detenidamente en el segundo apartado; no obstante, resulta pertinente acotar un poco más lo relativo al tercer aspecto.

Al estar fuertemente vinculados a la tierra (lugar de desenvolvimiento de toda su vida), es evidente que los siervos del feudo agrario tuvieron una experiencia espacial reducida a la extensión de la tierra en que realizaban su actividad; el espacio del feudo era el espacio de su mundo. Ahora bien, aunque la ciudad pudo haber constituido

materialmente un espacio más reducido (dice Weber, un “asentamiento cerrado”<sup>44</sup>), dada su actividad, abría las dimensiones del mundo hacia otras regiones: el espacio para el ciudadano se expandía en la posibilidad de un nuevo rumbo comercial y, por tanto, su mundo se ampliaba. Por su parte, el campesino acostumbrado a adecuar su vida a la lógica estacional, vivía el tiempo de una manera periódica y circular, un tiempo repetitivo y habitual. El habitante de la ciudad, en cambio, aunque recibía aún la influencia de aquella experiencia temporal (pues esencialmente en los primeros tiempos dependía también de la producción agraria), comenzaba a romper con la dependencia estacional al buscar nuevos productos para intercambiar<sup>45</sup>; según nuestra lectura, el tiempo, así como lo configuraba el cristianismo, comenzaba a cobrar una forma más lineal, aunque debe reconocerse que de manera muy tenue y gradual<sup>46</sup>.

Como observan diversos historiadores, los siglos XIV y XV constituyeron al parecer un periodo de retroceso o de cierto estancamiento en la progresión de la dinámica urbana apuntada y, con ello, en la configuración de los aspectos que iniciaron la configuración de los paradigmas de la modernidad. A mediados del siglo XIV, por ejemplo, se presenta una reducción drástica del índice poblacional derivada de la peste y otras epidemias<sup>47</sup>, lo que constituye sólo un indicador que seguramente puede hacer suponer una crisis en la actividad comercial<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> WEBER, Max, *Economía y sociedad...*, *op. cit.*, p. 938.

<sup>45</sup> “Solo en el siglo XII es cuando esta penetración, al ir progresando, consigue transformar definitivamente la Europa occidental. Logra vencer la inmovilidad tradicional a la que condenaba una organización social dependiente únicamente de los vínculos del hombre con la tierra... Se rompen las estructuras del sistema señorial que, hasta entonces, habían encerrado la actividad económica, y toda la sociedad adquiere un carácter más dúctil, activo y variado.” PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>46</sup> Son estas notas distintivas de la ciudad medieval las que comienzan a distanciarla, como un fenómeno “nuevo”, de las ciudades de la antigüedad, estrechamente ligadas al mundo rural. “...en la actualidad consideramos que el habitante típico de la ciudad es un hombre que no cubre sus propias necesidades por el cultivo propio, en la mayor parte de las ciudades típicas de la Antigüedad (*polis*) ocurría precisamente lo contrario. Ya veremos cómo el derecho pleno del antiguo *ciudadano*, a diferencia del burgués medieval, se caracterizó en su origen precisamente porque era propietario de un *kleros, fundus* (en Israel *chclek*), es decir, de un lote del que vivía, así que el ciudadano pleno de la Antigüedad es un ‘ciudadano labrador’”. WEBER, Max, *Economía y sociedad...*, *op. cit.*, p. 943.

<sup>47</sup> Cfr. ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto, *Los fundamentos...*, *op. cit.*, pp. 6-9.

<sup>48</sup> En el siglo XVI, se presentará una crisis alimentaria y una crisis de los precios. Cfr. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, pp. 19-31.

No obstante, en mi opinión, las semillas de una “nueva” mentalidad ya se habían fijado. Además, en los siglos venideros (XVI y XVII), los detonantes identificados en los siglos XI y XII parecen volver a presentarse, lo que renueva y refuerza ya definitivamente la configuración de los paradigmas modernos. En los siglos XVI-XVII, observa Van Dülmen, existe un incremento poblacional<sup>49</sup>, lo que seguramente supuso de nuevo la necesidad de buscar nuevas tierras; con ello, se presentó un nuevo proceso de roturación y renovados movimientos de migración. El descubrimiento de las nuevas rutas comerciales en el que se enmarca el encuentro entre América y Europa se ubica en esta “segunda” ola de reactivación comercial. Como observa el mismo Van Dülmen, en este período nuevas ciudades toman el liderazgo en el desarrollo económico-comercial; fundamentalmente se ve un traslado del anterior protagonismo de las ciudades del Mediterráneo hacia aquellas ubicadas en el atlántico y los mares del norte<sup>50</sup>. Pero de cualquier forma, la dirección de los nuevos paradigmas ya está fijada y las ciudades constituyen un contexto relevante para el desarrollo de la nueva mentalidad.

### **1.1.2. El estrato emergente (racionalización económica)**

Como se ha señalado, la dimensión económica se encuentra estrechamente vinculada a la experiencia de la ciudad<sup>51</sup>. Los siglos XI y XII son, ciertamente, el inicio de este proceso, pero, soy consciente, que estas primeras manifestaciones no significaron un cambio *inmediato* en la forma de entender y desarrollar la dinámica económica. El comercio durante este período sigue siendo, como lo afirman diversos autores, lo

---

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 13 y ss.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 15-19.

<sup>51</sup> “Toda ciudad en el sentido que aquí damos a la palabra es una ‘localidad de mercado’, es decir, que cuenta como centro económico del asentamiento con un mercado local y en el cual, en virtud de una especialización permanente de la producción económica, también la población no urbana se abastece de productos industriales o de artículos de comercio o de ambos, y, como es natural, los habitantes de la ciudad intercambian los productos especiales de sus economías respectivas y satisfacen de este modo sus necesidades. Suele ser lo normal que la ciudad, tan pronto como se ofrece como una estructura diferente del campo, sea a la vez sede de un señor, o de un príncipe, y lugar de mercado, o posea centros económicos de ambas especies –*oikos* y mercado- y también es frecuente que tengan lugar periódicamente en la localidad, además del mercado local regular, ferias de comerciantes viajeros. Pero la ciudad –en el sentido en el que usamos el vocablo aquí- es un *asentamiento* de mercado” WEBER, Max, *Economía y sociedad...*, *op. cit.*, p. 939.

suficientemente débil como para no determinar la vida de la sociedad. De hecho, las primeras ciudades responden y dependen, en el ámbito económico, de la lógica rural<sup>52</sup>.

Además, un repliegue natural, como el que registran algunos historiadores entre los siglos XIII y XIV, muestra la lógica resistencia a los cambios que representaba la reactivación comercial y la vida urbana. No sólo se empieza a gestar un nuevo sector social destinado a la ciudad -cuya relevancia se vera enseguida-; también aparecía un estamento de refuerzo del orden feudal: los caballeros. Por otro lado, al parecer no todos los “desarraigados” fueron canalizados a la vida urbana. Muchos, segundones nobiliarios y aventureros, recondujeron la dinámica social para replicar y reforzar el patrón existente. Los propios “desarraigados” dirigidos al comercio que vieron la oportunidad, como lo afirma Van Dülmen, recurrieron a la única lógica que conocían y aprovecharon su fortuna para colocarse en la estructura estamental<sup>53</sup>.

No obstante, considero que la racionalización económica (o el desarrollo del capitalismo propiamente dicho) y su especial lógica, hubiese sido inviable sin el presupuesto de la reactivación alto medieval de la ciudad y el comercio. Lo anterior porque, desde mi perspectiva, esta reactivación se une a otras condiciones para sentar las bases profundas de una nueva mentalidad. La reactivación comercial (a su vez favorecida por el repliegue islámico y el fervor de las cruzadas), la experiencia del desarraigo producido por el incremento demográfico, el retorno al “interior” del misticismo, el ánimo de aventura, entre otros factores, generan la simiente de un *individualismo* primigenio. Al parecer, el círculo de condiciones de cambio estaba dado, pero el proceso sería largo.

---

<sup>52</sup> Por esta razón, Weber considera que este tipo de “capitalismo aventurero y comercial” no constituye todavía la expresión del capitalismo propiamente occidental, el capitalismo racional, gestado hasta el siglo XV por virtud de la ética protestante. Cfr. WEBER, Max, *La ética protestante...*, *op. cit.*, p. 63. No obstante, como lo señala Pirenne, la relación entre el campo y la ciudad tendrá una inversión gradual. Mientras en un inicio, como es lógico, el campo sigue marcando la pauta a la actividad de la ciudad, en los siglos subsecuentes será la ciudad y su dinámica comercial la que determine la producción agraria. Así, para el siglo XII, “El comercio y la industria no se constituyen solamente al margen de la agricultura, sino que, por el contrario, ejercen su influencia sobre ella” PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>53</sup> Fenómeno calificado por Van Dülmen como “refeudalización”. Cfr. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, p. 118.

Como señalan Romano y Tenenti, en los siglos XIV y XV se experimentó una crisis derivada de la mortandad por la peste<sup>54</sup>; el hambre se posicionó nuevamente y se puede entender la caída en la productividad. Las circunstancias de necesidad que motivaron el primer re-nacimiento comercial se volvían a presentar.

Nuevas circunstancias confluyeron en esta segunda reactivación. El comercio marítimo retomado y desarrollado a partir de la reconquista del Mediterráneo seguramente generó las condiciones para el desarrollo tecnológico de la industria naval<sup>55</sup>. Como señalan diversos historiadores, las ciudades nor-occidentales comenzaron a destacar en este aspecto<sup>56</sup>. Cuando la peste y las epidemias cesaron, el crecimiento exponencial de la población no propició, como es de suponerse, una recuperación en la productividad y satisfacción de necesidades; por el contrario, complicó la situación generando una mayor necesidad. Sin embargo, la búsqueda de nuevas oportunidades ahora tenían una nueva ruta: el mar. Esto explica por qué, a finales del siglo XV y coincidiendo con la reconquista definitiva de la península Ibérica, la aventura de encontrar otras rutas comerciales hacia oriente termina por generar el encuentro con América.

---

<sup>54</sup> Cfr. ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto, *Los fundamentos...*, *op. cit.*, pp. 3-9.

<sup>55</sup> Muy probablemente el desarrollo de las técnicas y tecnología navales se debió a dos aspectos: i) la reactivación comercial de los siglos XI y XII, al detonarse por la reconquista del Mediterráneo, estuvo ligada a las rutas marítimas, así como en el norte el comercio de los eslavos se desarrolló también en este contexto, por lo que la eficiencia del comercio dependía del mejoramiento de las embarcaciones, y ii) dado que la competencia comercial en los mares comenzó a ser significativa, las ciudades marítimas entraron en conflicto (Cfr. PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, p. 63) impulsando una mutua agresión bélica, lo que seguramente generó la necesidad de desarrollos armamentísticos para la protección o el ataque.

<sup>56</sup> Desde la primera reactivación, Flandes tuvo que desarrollar su potencialidad marítima para entrar en el proceso comercial de sus telas, especialmente valoradas por su calidad. No obstante, durante esta primera etapa, las ciudades mediterráneas habían liderado el empuje comercial (fundamentalmente Venecia que se había mantenido constante en su contacto mercantil con oriente), pero el golpe de mortandad del siglo XIV las afectó esencialmente, generando las condiciones para el relevo en la primacía comercial. Las ciudades nor-occidentales fueron las que encontraron la oportunidad para tomar el nuevo papel protagónico, entre ellas Flandes la más destacada. Para un rápido entendimiento del particular papel comercial de estas dos ciudades (Venecia y Flandes), que son el punto de contacto con el mercado oriental en el primer renacimiento comercial, vid. PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, pp. 57-61 y 66-72. Un fenómeno similar se observa ya en los siglos XVI y XVII, cuando de los centros comerciales del Mediterráneo, la fuerza comercial se traslada al norte, esencialmente a Amberes y Amsterdam. Vid. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, pp. 59 y ss., y tb. BRAUDEL, Fernand, *La dinámica del capitalismo*, quinta reimpresión, traducción de Rafael Tusón Calatayud, FCE, México, 2012, pp. 92 y 93.

Me parece que aquí salta a la vista la relevancia de la primera dinámica comercial de los siglos XI y XII. Si bien la actividad no se encontraba racionalizada, como lo observa Weber, sí había consolidado el espacio que ya no desaparecerá: la ciudad. En el seno de la ciudad se habían generado nuevas corporaciones que, como es reconocido, fueron el primer impulso industrial: los gremios. Como señala Pirenne, la presencia de los gremios generó una nueva dinámica laboral y una especial división del trabajo que se desplegó en el circuito de relación entre el campo y la ciudad<sup>57</sup>

Pero lo fundamental, según mi comprensión de este período, es que desde aquellas fechas se había gestado un nuevo estrato social (ciertamente no homogéneo y carente de identidad); aquellos que primariamente fueron unos “desarraigados” y después se dedicaron plenamente a la actividad comercial; aquellos a los que les correspondiera primero desdoblar experiencialmente toda la actividad económica, generar poco a poco las condiciones favorables para su desarrollo y, una vez unida a la ética adecuada, racionalizar la actividad comercial: la burguesía.

Las ciudades son el contexto en el que se desenvolverá lentamente este nuevo sector de la sociedad, ajeno a los estamentos tradicionales del feudalismo medieval. Esta burguesía, identificada por Weber como “estamental”<sup>58</sup>, es en mi opinión un precedente fundamental; no sólo, para configurar las ciudades, sino también, para generar las condiciones de superación del sistema feudal<sup>59</sup>.

Como se puede observar en los registros de los historiadores, desde su aparición y en el proceso de fortalecimiento y consolidación de su actividad, estos primeros comerciantes (burgueses, en tanto habitantes del *burgus* y del *foriburgus*) fueron detonando nuevos elementos y circunstancias:

---

<sup>57</sup> Cfr. PIRENNE, Henri, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 169-173, y del mismo, *Las ciudades...*, *op. cit.*, pp. 70 y 106.

<sup>58</sup> Cfr. WEBER, Max, *Historia Económica...*, *op. cit.*, pp. 322 y ss., y del mismo, *Economía y sociedad...*, *op. cit.*, p. 949.

<sup>59</sup> La concentración y centralización del poder que se verá en algunas regiones occidentales ya en el siglo XV y XVI, son en gran medida consecuencia del apoyo (deliberado y voluntario o inconsciente y obligado) que el financiamiento burgués concede al monarca (príncipe o rey) en la dinámica bajo-medieval.

- 1) En primer lugar, parece razonable suponer que la auténtica intensificación del intercambio comercial se genera con bienes susceptibles de movilidad. Como se ha visto, la actividad en las ciudades, aunque ligadas y determinadas aún por la lógica rural, carece del esencial vínculo directo a la tierra. Frente a la tierra como el eje de riqueza del orden feudal, otro referente de riqueza se irá constituyendo: el dinero, más adecuado a la lógica comercial de la ciudad<sup>60</sup>. Aunado a esto, como advierten algunos autores, la intensificación del intercambio mercantil exigió gradualmente una mayor sofisticación de los instrumentos mercantiles<sup>61</sup>.
- 2) En segundo lugar, me parece evidente que la actividad comercial supone, por esencia (y también históricamente), cierto despliegue de la libertad. No puede haber actividad comercial si no se cuenta primero con la posibilidad de conseguir, en calidad de propiedad, los bienes a intercambiar y esto, en la época medieval, supone disponer de la propia persona para viajar lo necesario. Disponer de la propia persona y tener la capacidad de adquirir en propiedad, son dos expresiones de la libertad. Como afirman algunos estudiosos de este período, las ciudades adquieren en el curso de los siglos XI y XII el estatus jurídico de la libertad, lo que constituye el primero y más relevante de diversos privilegios que las diferencian del resto de la sociedad medieval: excenciones de tributos, posibilidad de cierto autogobierno, etcétera. Los habitantes que llegan a poblar la ciudad son presupuestos como hombres libres y, en algunas zonas, son atraídos por los señores con la promesa de libertad<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> “Podríamos afirmar que las ciudades y la moneda fabricaron la modernidad, pero también, siguiendo la regla de reciprocidad... que la modernidad, la masa en movimiento de la vida de los hombres, impulsó la expansión de la moneda y construyó la creciente tiranía de las ciudades. Ciudades y monedas son, al mismo tiempo, motores e indicadores; provocan y señalan el cambio. Y también son consecuencia.” BRAUDEL, Fernand, *La dinámica...*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>61</sup> Además de otros, Grossi observa un derecho propio, que es un derecho comercial. Vid. GROSSI, Paolo, *El orden...*, *op. cit.*, *passim*, especialmente, pp. 72-73 y 116 y ss. En el mismo sentido, vid. PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, p. 87, y tb. WEBER, Max, *Historia económica...*, *op. cit.*, p. 345.

<sup>62</sup> Cfr. WEBER, Max, *Economía y sociedad...*, *op. cit.*, p. 940. Así como en los nuevos feudos ganados a la naturaleza a través de la roturación, donde los señores ofrecían tierras para atraer trabajadores; existían ciudades impulsadas por los propios señores interesados en beneficiarse de esta nueva configuración: “Allí donde existe un burgo se asientan o son asentados artesanos para cubrir las necesidades de la hacienda señorial y las de los guerreros... el mismo señor tiene un interés en atraerse a esta gente, porque así se encuentra en situación de procurarse ingresos en dinero, ya sea imponiendo contribuciones al comercio y a la industria, ya participando en ellos mediante adelantos de capital, ya ejercitando él mismo el comercio y monopolizándolo...” *Ibidem*, p. 948. Vid., tb. PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, pp. 86 y 87; HEGEL, G. W. F., *Filosofía de la...*, *op. cit.*, pp. 423 y 424.

- 3) En tercer lugar, si bien las empresas mercantiles de estos primigenios comerciantes seguramente requirieron cierta continuidad de la organización corporativa –como un eficiente mecanismo de seguridad y protección-; estoy convencido que la experiencia de la movilidad (y la consecuente expansión de su entendimiento espacial del mundo), el incremento potencial en la acumulación que brinda el dinero, y la independencia que conlleva la libertad, fueron elementos que calaron hondo en la mentalidad de estos primeros burgueses, sobre todo en la forma de entenderse a sí mismos como individuos.

Así, la dinámica laboral del feudalismo fue sufriendo un cambio sustancial. Si, como observan los historiadores, en el orden medieval cada persona se encontraba ligada a un estrato y, por tanto, a una funcionalidad (aspectos que si bien propiciaban inmovilidad también generaban identidad e identificación con el trabajo realizado en el que se vertía la propia personalidad)<sup>63</sup>, con el desarrollo de la empresa comercial (y posteriormente financiera) esta vinculación fue desapareciendo.

Como muestra Sombart, al principio los comerciantes que fueron consolidando su fortuna coptaron el trabajo gremial: los comerciantes conseguían las materias primas e iban financiando la producción hasta que finalmente el artesano quedó reducido a la dependencia de un trabajo “personal”<sup>64</sup>. Pero, concordando con la apreciación de Poole, el desarrollo técnico en la producción, impulsado por el interés comercial, fue despersonalizando gradualmente toda actividad: el individuo quedaba aparentemente liberado de su función social (que le impedía su movilidad), pero al perder este vínculo, también se volvía prescindible en la dinámica social<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> “Una persona se identifica con su papel dentro de la sociedad; era campesino, artesano, caballero y no un individuo a quien le *había ocurrido* tener esta o aquella ocupación”. FROMM, Erich, *El miedo...*, *op. cit.*, pp. 58 y 59. En este mismo sentido es en el que Grossi entiende y explica el “ordo” medieval y la analogía entre la sociedad medieval y la catedral. Vid. GROSSI, Paolo, *El orden...*, *op. cit.*, pp. 90 y 96-100.

<sup>64</sup> Cfr. SOMBART, Werner, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, traducción de María Pilar Lorenzo, Alianza Editorial, España, 1986, pp. 106 y ss.

<sup>65</sup> La lógica del trabajo racional, propia del capitalismo, configura una dimensión especial en la conformación de la modernidad. Poole lo identifica claramente: en la modernidad, tiene que haber un desdoblamiento del yo respecto de la función en la sociedad; el trabajo se despersonaliza y así, la actividad laboral puede ser ejercida por cualquiera y, por contraparte, la actividad laboral no define al individuo, pues la función no constituye parte de su esencialidad. “Si las operaciones del mercado han de convertirse en



Ante este escenario, me parece, sólo faltaba el detonador de un nuevo ánimo espiritual<sup>66</sup> que permitiera desarrollar dos aspectos:

- 1) Un ejercicio sistemático de la contabilidad y del control financiero personal, es decir, una sistematización en la forma de ejercer la actividad económica y comercial, y
- 2) El despliegue de una ética que hiciera armónica la moderación con el afán de lucro y acumulación (aspecto éste, que será abordado en el siguiente punto).

Respecto del primer aspecto, la reactivación económica de este periodo, por sí, no resulta un elemento de cambio sustancial. Weber, por ejemplo, ha observado que siempre han existido emprendedores con ánimo de riqueza y aventura<sup>67</sup>. Lo relevante en cambio es que, poco a poco, este estrato comercial comienza a “profesionalizar” su actividad con la implementación de nuevas técnicas y controles. En este contexto, me parece que los avances y desarrollos matemáticos que arribaron a la cristiandad medieval por conducto de la dominación árabe<sup>68</sup>, permitieron facilitar y mejorar la actividad comercial.

---

esas pautas bienhechoras... los participantes han de estar dispuestos a intercambiar sus propiedades, a pasar de un área de actividad productiva a otra y a renunciar a relaciones sociales concretas a medida que el mercado fuerza a hacerlo. Esto implica que los individuos en cuestión tienen un concepto de sí mismos – una «identidad», tal como usaré el término- que existe independientemente de («abstracción hecha de») la posesión de determinadas propiedades, determinadas clases de trabajo y determinadas relaciones sociales. En otras formas sociales, que alguien posea un trozo de tierra determinado, realice determinadas tareas o establezca determinadas relaciones sociales, ha sido considerado esencial para la propia identidad... En cambio, en el ámbito del mercado, no se consideran origen de la propia identidad, sino más bien roles que se pueden asumir para mejor alcanzar los propios objetivos. El individuo que asume estos roles pero que posee una identidad independiente de ellos, es el individuo abstracto de gran parte de la especulación teórica liberal, política, económica y social.” POOLE, Ross, *Moralidad y Modernidad. El porvenir de la ética*, traducción de Antonio Martínez Riu, Herder, España, 1993, p. 20.

<sup>66</sup> Existía una auténtica contradicción al interior de estos primeros comerciantes que fueron logrando mejorar su condición económica y social. Muchos de ellos, tenían el ímpetu de empresa y acumulación, pero sentían al mismo tiempo la presión moral de los preceptos religiosos que recomendaban la humildad y el desprendimiento material. Existen referencias de algunos personajes que habiendo acumulado gran riqueza en su vida, al final de sus días deciden donarlo todo para evitar contravenir los preceptos religiosos. Cfr. PIRENNE, Henri, *Las ciudades...*, *op. cit.*, pp. 80 y 85; y del mismo, *Historia económica y social de la Edad Media*, traducción de Salvador Echavarría, FCE, México, 1983, p. 27.

<sup>67</sup> Cfr. WEBER, Max, *La ética protestante...*, *op. cit.*, pp. 57, 58 y 106; y del mismo, *Historia económica...*, *op. cit.*, pp. 338 y ss.

<sup>68</sup> Cfr. WATSON, Peter, *Ideas...*, *op. cit.*, pp. 427-433.

Este dato, considero, es fundamental para explicar el rumbo de la nueva mentalidad. Los desarrollos matemáticos no sólo brindaron herramientas para facilitar la actividad comercial, sino que fundamentalmente potencializaron la racionalidad<sup>69</sup>. La lógica de la matemática es la lógica del cálculo exacto e instrumental y, en el contexto histórico que se viene comentando, volcado a la “nueva” actividad, se descubre su utilidad en el ámbito práctico de las relaciones humanas.

Cuándo se genera e intensifica este proceso de racionalización es cuestión debatida. Un estudioso de este periodo tan respetable como lo fuera Werner Sombart, supone que el mejoramiento significativo en los registros y la contabilidad de la actividad comercial ya se encontraba en las ciudades italianas (Florencia como modelo) desde época muy temprana<sup>70</sup>. Para otro teórico igual de influyente, como lo fue Max Weber, no es correcta la tesis de Sombart y habría que esperar hasta la aparición del protestantismo para hablar de esta racionalización<sup>71</sup>.

En el fondo, considero que no existe una auténtica contradicción entre ambas visiones, pues aunque Weber acierte en la importancia del espíritu protestante para la auténtica racionalización de la actividad económica, no se puede desestimar el importante precedente que Sombart observa en la realidad bajo-medieval, con su dinámica actividad comercial y su cada vez más perfeccionada contabilidad<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Se utiliza aquí la noción de racionalidad en el sentido que será utilizada en la modernidad (sentido retomado por Rawls y al que complementa con la noción de razonabilidad). La racionalidad en este contexto refiere a lo que en la antigüedad correspondía al razonamiento práctico transitivo, ligado a la *technè* y a la *poiesis*. En términos simples se puede decir que este aspecto de la razón se vincula a la racionalidad instrumental, aquella facultad humana que permite determinar los mejores medios para arribar a una finalidad. La racionalidad es la facultad que permite calcular, y con ello se acerca a la comprensión a la que arribará Hobbes respecto a la racionalidad. Vid. *infra*, p. 66, nota 162.

<sup>70</sup> Cfr. SOMBART, Werner, *El burgués...*, *op. cit.*, pp. 107-110, especialmente p. 115.

<sup>71</sup> Cfr. WEBER, Max, *La ética protestante...*, *op. cit.*, pp. 85-114, especialmente pp. 92-96, nota 11. Lo anterior porque para que exista la racionalización de la actividad económica es necesario primero tener un impulso *insuperable* de racionalizar, es decir, valorar como algo fundamental e indispensable, como una auténtica obligación moral, el orden en la administración de la casa y el espíritu laboral. No basta con querer llevar una adecuada contabilidad para poder eficientar la actividad, es necesario que se perciba dicha eficientación como un verdadero principio conductual. Para Weber esto sólo lo genera la nueva ética protestante, proyectada paradigmáticamente en los principios que Benjamín Franklin proclamó. Vid. *Ibidem*, pp. 86 y 87.

<sup>72</sup> Lo que significa la racionalización económica para Sombart puede verse en SOMBART, Werner, *El burgués...*, *op. cit.*, pp. 117 y ss. Lo que implica la racionalización económica en la perspectiva de Weber puede consultarse en WEBER, Max, *Historia económica...*, *op. cit.*, pp. 288 y 289.

De cualquier forma, lo importante aquí es que el desarrollo de la actividad comercial significó la aparición de un nuevo estrato social, detonador de una nueva lógica económica y, a la larga, de una nueva organización social: la burguesía. Pero estoy convencido que la relevancia del surgimiento de esta nueva clase no se agota en su potencial fáctico de cambio material, sino que se encuentra vinculada también a dos bases de la nueva mentalidad, dos paradigmas fundamentales de la modernidad: el *individualismo* y la *racionalidad* instrumental. Individualismo que si bien tiene sus raíces profundas en este proceso, se irá consolidando en un extenso periodo hasta encontrar su forma política propia en el denominado Estado democrático liberal burgués. Racionalidad que, como se observó, tomará como modelo el cálculo matemático de la economía y que permeará todas las esferas de la vida social, incluyendo la lógica política.

### **1.1.3. El otro camino a Dios. El impacto psicológico del protestantismo**

En la genealogía de la moral Nietzsche se lamenta de la creación de un hombre que fuera lo suficientemente calculable como para hacer promesas<sup>73</sup>:

“Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla, y, en consecuencia, calculable... con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable”<sup>74</sup>.

Su análisis genealógico se extiende hasta la antigüedad, pero es posible identificar en el giro moderno la cristalización más acabada de un espíritu que une, como ningún otro, la utilidad práctica de la promesa con la idea del cálculo: el protestantismo.

---

<sup>73</sup> Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, octava reimpresión, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1997, pp. 65 y ss.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 67.

En mi opinión, la reforma protestante despliega un ánimo espiritual distinto al característico de la época medieval impregnada del catolicismo, un ánimo que resulta *ad hoc* a los cambios circunstanciales que venían configurando tanto la nueva dinámica socio-económica, como su específica mentalidad. Este peculiar ánimo espiritual es el que permite a Weber sostener la tesis que vincula, necesariamente, el desarrollo del capitalismo a la ética protestante.

La mentalidad no es algo que se pueda imponer desde el escritorio. El protestantismo, como el renacimiento, constituye un precipitado que corresponde a las circunstancias de su nacimiento. Sin la reafirmación de la fe católica que llegó a excesos en su combate a las herejías y a la amenaza árabe<sup>75</sup> y que desbordó su ámbito al reivindicar pretensiones de control en lo temporal (politizándose y mercantilizándose)<sup>76</sup>, la crítica y ruptura con la institucionalidad clerical llevada a cabo por los reformistas hubiese sido sumamente difícil.

Pero desde mi perspectiva, la crítica que la reforma protestante esgrimió a la administración clerical del catolicismo no fue, a diferencia de lo que comunmente se piensa, lo más relevante. Existía en la visión de Lutero y de Calvino (los más influyentes reformadores) un más profundo distanciamiento con el catolicismo, una divergencia en el ámbito doctrinal. No es el lugar para referir las diferencias teológicas o de interpretación dogmática, pero me parece fundamental aludir a dos aspectos que, en mi opinión, impactan en la formación de los paradigmas modernos:

- 1) En primer lugar, Lutero fue un agustino y, como tal, se encontró más cercano a la posición que los franciscanos tuvieron en el debate medieval entre

---

<sup>75</sup> A través de la fórmula del *negotium fidei*. Cfr. ISNARD, Wilhelm Frank, “El «*negotium fidei*»...”, *op. cit.*, pp. 143-144 y 174-186.

<sup>76</sup> Cfr. HEGEL, G. W. F., *Filosofía...*, *op. cit.*, pp. 411-414, especialmente p. 413, donde afirma: “La iglesia, como poder divino, quiso tener la soberanía sobre el poder temporal, partiendo del principio abstracto de que lo divino está por encima de lo temporal”. Frente a esta afirmación, resulta pertinente observar el matiz que Pirenne imprime a la consideración de la actuación de algunos Papas, en especial, la de Gregorio VII, figura emblemática de la querrela de las investiduras. Según Pirenne, la actuación de Gregorio no pretendía tanto tomar el control del poder temporal, como reafirmar su control en lo espiritual y depurar este último de las intervenciones imperiales: “...Gregorio aleja al sacerdote del gobierno. De hecho, empuja al Estado por el camino de su laicización” PIRENNE, Henri, *Historia...*, *op. cit.*, p. 137.

voluntaristas y racionalistas<sup>77</sup>: no es la razón de Dios la que determina la ley natural, sino su voluntad. La voluntad divina se encuentra en el centro de su lectura religiosa y moral y este dato ayuda a entender un aspecto tan distintivo del protestantismo luterano como lo es el determinismo de su teoría de la justificación<sup>78</sup>. La relevancia de esta visión es definitiva en el campo jurídico: es en este tiempo en el que se comienza a girar la noción de la ley humana, de un dictado de la razón (*recta ratio* decían los estoicos) a un dictado de la voluntad soberana (a la que Marsilio de Padúa añade la cualidad de “coactiva”<sup>79</sup>)

- 2) En segundo lugar, Lutero sostiene una importante crítica a la intermediación defendida por el catolicismo. El protestantismo plantea una relación directa de cada individuo con Dios, constituyendo la base del “sacerdocio universal”<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> Para una visión sumaria del debate entre voluntaristas y racionalistas vid. FASSÒ, Guido, *Storia della filosofia del diritto. II: L'età moderna*, 3ª edición, Laterza, Italia, 2006, pp. 7-10; para entender el vínculo entre la visión agustiniana, el voluntarismo franciscano y el protestantismo luterano, vid. *Ibidem*, pp. 33-40

<sup>78</sup> A diferencia de la doctrina católica, Lutero sostenía que no son los actos buenos los que ganan la salvación, sino la gracia divina la que la otorga. Cfr. DAWSON, Christopher, *Historia de la Cultura Cristiana*, traducción de Heberto Verduzco, FCE, México, 2006, p. 368; y tb. FROMM, Erich, *El miedo...*, *op. cit.*, pp. 82-92, especialmente p. 90, donde se afirma “El hombre no puede ser salvado por sus virtudes, ni tampoco debe meditar acerca de si sus obras agradarán o no al Señor, pero sí puede obtener la certidumbre de su salvación si tiene fe. La fe es otorgada al hombre por Dios... El individuo, en su relación con Dios, es esencialmente receptivo”. En este punto Calvino será más radical; para él, la voluntad de Dios ha determinado ya quiénes serán salvados y aquellos que no estén contemplados no podrán ser salvos, aunque sus actos se conduzcan con bondad. Calvino, dice Fromm, sostiene que “La salvación o la condenación no constituyen el resultado del bien o del mal obrar del hombre durante su vida, sino que son predestinadas por Dios antes que él llegue a nacer. El porqué Dios elige a éste y condena a aquél es un secreto que el hombre no debe inquirir.” *Ibidem*, p. 99.

<sup>79</sup> Cfr. FASSÒ, Guido, *Storia della filosofia del diritto. I. Antichità e medioevo*, 4ª edición, Laterza, Italia, 2007, pp. 243-250. Vinculado al problema de la justicia, este debate tiene una más extensa tradición que echa sus raíces en la *Antígona* de Sófocles. No obstante, el debate entre voluntaristas y racionalistas, expresado en los términos que ellos lo exponían (¿las cosas son correctas y justas porque Dios las quiere o Dios las quiere porque son correctas y justas?), es retomado claramente por Leibniz en el siglo XVII cuando plantea: “Suele admitirse que todo aquello que Dios quiere es justo y bueno. La cuestión estriba en determinar si ello es bueno y justo porque Dios lo quiere, o Dios lo quiere porque es bueno y justo; o sea: si la justicia y la bondad son algo arbitrario o tienen su razón de ser en las verdades necesarias y eternas de la naturaleza de las cosas...” LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, “La justicia” en *Tres ensayos: El derecho y la equidad, la justicia, la sabiduría*, traducción de Eduardo García Máynez, Cuaderno 7, UNAM-Centro de Estudios Filosóficos, México, 1960, p. 287. Es claro que en términos contemporáneos y laicos, el debate se proyecta entre el positivismo jurídico y el no positivismo (iusnaturalismo, principialismo, etcétera), siendo el primero el gran heredero de la visión voluntarista.

<sup>80</sup> Cfr. BRULEY, Yves, *Historia del catolicismo*, traducción de Patricia Gutiérrez-Otero, PUF, México, 2008, p. 80; y tb. FROMM, Erich, *El miedo...*, *op. cit.*, p. 87. Esta convicción lleva a Lutero a ser el “creador” de la lengua alemana, pues partiendo de este principio, se dedica a la tarea de realizar una

Este cambio en la experiencia religiosa impacta profundamente en la mentalidad. El yo cobra centralidad y la salvación ya no se logra en comunidad, sino como una relación directa e íntima con la divinidad<sup>81</sup>.

Con base en esto y en las especiales circunstancias en que se ubica, es fácil comprender por qué los predicadores protestantes "... se contaban entre los más decididos adversarios del absolutismo, pero también del modelo estamental, y luchaban por la separación entre la Iglesia y el Estado, por la libertad religiosa y por los derechos políticos del individuo"<sup>82</sup>, fomentando lo que identifica Van Dulmen como un "Estado de derecho protoburgués"<sup>83</sup>

Pero a pesar de la centralidad de estos aspectos, no son ellos los que específicamente considera Weber como relevantes para la configuración de un nuevo ánimo espiritual, favorable al capitalismo y a la modernidad. Para Weber, el giro fundamental que representa el protestantismo se ubica en la asimilación de una específica ética individual que hace armónica la moderación con el afán de lucro y acumulación (característico del ánimo empresarial y comercial).

Para Weber, un afán de riqueza y un espíritu aventurero, como el que se ha identificado en el periodo bajo medieval, se ha dado en otros momentos y no es suficiente para generar el desarrollo del capitalismo en el sentido moderno, como racionalización de la actividad económica y comercial. Además, la ética del catolicismo no proporcionaba propiamente una legitimación adecuada a este ánimo lucrativo, esencialmente por dos razones. En primer lugar, porque expresamente otorgaba una amplia valoración a la pobreza y a la humildad (por lo menos en el discurso oficial). En segundo lugar, porque

---

traducción de la Biblia a la lengua popular, a efecto de hacer accesible la palabra de Dios a cada creyente, de manera directa. El impacto que este aspecto tuvo en la unificación lingüística y en la alfabetización del pueblo no debe considerarse como un asunto trivial. Vid., las notas críticas 30 y 34 que realiza Francisco Gil Villegas en WEBER, Max, *La ética protestante...*, *op. cit.*, pp. 264, 266 y 267, y fundamentalmente VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>81</sup> Por novedoso que parezca para el catolicismo, en realidad este enfoque puede encontrar raíces importantes en el misticismo del siglo XI y, nuevamente, en la espiritualidad franciscana.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>83</sup> *Idem*.

mantenía una importante distinción entre la vida mundana y la ofrenda a la divinidad; portarse conforme a lo dictado por la religión era un mandato requerido para la salvación, pero la auténtica ofrenda a Dios se daba en el contexto específico del ritual (para el común de las personas) y en la vida sacerdotal (con el ideal de la santidad). El protestantismo cambió ambas consideraciones.

Respecto del segundo aspecto, aunque parezca paradójico a la tradicional concepción medieval, concuerdo con la observación de Weber en el sentido de que el protestantismo no secularizó la vida cotidiana, sino que, por el contrario, la sacralizó<sup>84</sup>. Este fenómeno de afirmación de la “vida corriente”<sup>85</sup>, como la denomina Taylor, consistió precisamente en que la actividad cotidiana se convirtió en una forma de cumplir la voluntad de Dios y, por tanto, de brindar una ofrenda permanente a la divinidad.

“Según la ética aristotélica tradicional, esto [la vida corriente] tiene una importancia meramente infraestructural. La «vida» era importante como necesario trasfondo y soporte de «la vida buena» de la contemplación y de la acción como ciudadano. La Reforma introduce un sentido moderno, inspirado en el cristianismo, según el cual, por el contrario, la vida corriente se convierte en el centro mismo de la vida buena. La cuestión clave era cómo vivirla, si piadosamente y con temor de Dios, o no. Pero la vida del temeroso de Dios se limitaba al matrimonio y a la vocación; las anteriores formas de vida «superiores» fueron, diríamos, destronadas, y esto, con frecuencia, sirvió paralelamente para atacar, oculta o manifiestamente, a las élites que habían hecho de esas formas de vida su ámbito exclusivo.”<sup>86</sup>

Es claro que para el protestantismo el ataque a las “formas de vida superiores” no se refería sólo a la estructura social estamental del feudalismo medieval, cuestión muy pertinente para la naciente burguesía; sino que incluye también esa crítica al sacerdocio

---

<sup>84</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 139 y ss.

<sup>85</sup> “Este último –dice Taylor respecto de “la vida corriente”- es un término con el que se designa de un modo aproximativo la vida de producción y la familia” TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, traducción de Ana Lizón, Paidós, España, 2006, p. 33.

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 33 y 34.

clerical del catolicismo. En mi opinión, la afirmación de la vida corriente y la noción del sacerdocio universal se encuentran en dependencia sustancial.

Por otro lado, en la vida corriente del temeroso de Dios destaca otro aspecto esencial: la vocación. Como ha destacado Weeber, el despliegue de una ética que hiciera armónica la moderación con el afán de lucro y acumulación, es logrado por el protestantismo a través de la configuración de una ética enfocada al cumplimiento laboral. A través de esta vía, el protestantismo genera el espíritu propicio para vencer los impedimentos que la Iglesia católica imponía al comercio. El bienestar derivado del esfuerzo laboral (las ganancias y riquezas producto del despliegue vocacional) no es ya algo negativo. El éxito material comienza a verse como una señal de armonía con la voluntad de Dios.

Por si esto fuera poco, la ética protestante imprime otro rasgo que, según mi lectura, complementa una nueva ética individual. No sólo se considera el cumplimiento del trabajo (de la vocación) como el cumplimiento de la voluntad de Dios; no sólo se considera el éxito material como una muestra de simpatía divina; además, la vida del temeroso de Dios debe ser una vida moderada, alejada de la desmesura en el placer y los bienes materiales. Entonces, se genera una aparente (sólo aparente) contradicción: si la ganancia y la acumulación producto del trabajo son algo positivo, cómo es que puede cumplirse con el mandato de moderación y desprendimiento de lo material: la respuesta fue precisamente a través de la negación del despilfarro y de la orientación a la productividad<sup>87</sup>.

Este aspecto es fundamental porque determina de manera definitiva la nueva mentalidad: la productividad (tanto en su aspecto laboral, como en su dimensión de generación de ganancia) se convierte en una específica finalidad. En este sentido, la vida

---

<sup>87</sup> Esto explica que son justo los países en los que se despliega con mayor fuerza el protestantismo en los que a su vez se observa un mayor desarrollo del capitalismo financiero. Los burgueses protestantes que por vía de la dedicación laboral habían logrado una cierta riqueza material, al seguir el mandato de austeridad no gastaban la riqueza obtenida, en vez de ello, efectuaban préstamos para financiar algún proyecto empresarial, obtenido consecuentemente un mayor beneficio material. Cfr. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, op. cit., pp. 88-90; y tb. WEBER, Max, *La ética protestante...*, op. cit., passim, especialmente pp. 79-83.



(la vida buena) ha de dirigirse, si se pretende cumplir con la voluntad de Dios, a dicha finalidad, lo que constituye, según mi interpretación, un espíritu completamente adecuado para el desarrollo de la nueva realidad.

Para ejemplificar el espíritu generado por el protestantismo, Weber recupera el pensamiento de Benjamín Franklin del que pueden desprenderse los cuatro ejes en los que el protestantismo contribuye a la configuración de la mentalidad moderna (de alguna manera ya mencionados):

- i) el enfoque economicista ligado a la productividad (Franklin aconseja: el tiempo es dinero, el crédito es dinero y éste es fértil y reproductivo, así que se debe poner cuidado en no malgastar);
- ii) un espíritu empresarial (Franklin aconseja: cuanto más dinero hay, más produce al ser invertido y enfocado a una industria);
- iii) un espíritu laboral (Franklin aconseja: no malgastar el tiempo en el ocio y cuidar que el acreedor observe que se invierte el tiempo en trabajar), y
- iv) el cuidado de una rigurosa contabilidad (Franklin aconseja: llevar la cuidadosa cuenta de los ingresos y gastos)<sup>88</sup>.

Ciertamente, el ímpetu empresarial y la sistematización contable, no son necesariamente resultado específico del espíritu protestante, pero estoy convencido de que sí fueron fusionados con otros aspectos para conformar un ánimo especialmente propicio para una nueva mentalidad.

Además de un refuerzo al individualismo derivado del sacerdocio universal y del voluntarismo, concuerdo con Weber en que la ética protestante fortalece las vías para la legitimación de un enfoque economicista al que le resulta muy propicia la racionalidad instrumental, aquella que se aplica de manera natural a la sistematización contable. Para el sociólogo alemán, es precisamente este caldo de cultivo generado por la ética

---

<sup>88</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 86-87.

protestante el elemento detonador de la racionalización económica que constituye el capitalismo. Desde mi perspectiva, es un cimiento más en la configuración de los paradigmas de la modernidad<sup>89</sup>.

#### 1.1.4. La trayectoria intelectual

La visión moderna (renacentista) fijó la idea de que el desarrollo intelectual en el periodo medieval fue nulo, responsabilizando de ello al enfoque teológico que predominó durante este tiempo. La idea del “oscurantismo medieval” constituye una marca que incluso hoy en día se sostiene erróneamente. Con esta perspectiva, por otro lado completamente eurocentrista<sup>90</sup>, se dejan de lado hechos tan importantes como el desarrollo matemático en medio oriente (posteriormente trasladado a Europa) o la aparición de las universidades en pleno contexto alto-medieval.

También, a menudo la historia del pensamiento medieval se reduce a la identificación de dos grandes escuelas: la patristica y la escolástica, y se simplifica la aportación de ambas a la defensa de la fe cristiana, sin poner énfasis o atención en los avances filosóficos que, sobre todo esta última escuela (generalmente desprestigiada bajo la acusación de enredos ociosos), realizó en torno a la recuperación del pensamiento clásico. En este sentido, me parece, se deja de lado también que existieron desarrollos espirituales al margen de estas dos grandes escuelas, destinados a tener un gran impacto en la modernidad. Es importante no perder de vista que el misticismo religioso del siglo X, que giro la atención al interior, deja una impronta en ciertas órdenes,

---

<sup>89</sup> Un aspecto más puede ser vinculado al protestantismo, si se atiende a su trayectoria histórica particular: el reforzamiento de la nacionalidad. El protestantismo genera cierta reafirmación de identidad cultural, es una reafirmación de la germanidad (frente a la reafirmación latina que representa el renacimiento), por lo que de alguna manera puede ser vinculado a un incipiente proceso de conciencia de nacionalidad. Es este el sentido en el que Dawson llega a considerar a la Reforma en el norte, como el correlato del renacimiento en el sur. Cfr. DAWSON, Christopher, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 365 y 366.

<sup>90</sup> La propia línea de clasificación tradicional de los periodos históricos que aquí seguimos corresponde a una perspectiva eurocentrista u occidental, así como la somera y rápida caracterización histórica que estamos realizando de la modernidad. Se debe reconocer esto como una reflexión autocrítica y como una advertencia para que el lector amplíe su visión a otros contextos. No obstante, una cierta justificación existe para que estas líneas se constriñan a una perspectiva occidental: el autor, la teoría y, en específico, las dos grandes nociones que se pretenden abordar (el contrato social y la neutralidad estatal), son producto del desarrollo de una mentalidad montada en el enfoque euro-occidental.

fundamentalmente en el franciscanismo, de donde se desprendera la perspectiva nominalista.

En definitiva, desde mi perspectiva, sin la recuperación del aristotelismo, sublimada por el Aquinate, como una opción racional válida para acceder a cierto ámbito de verdades “independientes” de la verdad revelada, y sin el nominalismo que impactó en un fortalecimiento del empirismo, efectuado por Occam<sup>91</sup>, el desarrollo de la *conciencia de la individualidad* se hubiera, por lo menos, postergado en el tiempo. Sin el impulso monástico de la cultura y el surgimiento de las universidades, los desarrollos técnicos y las nuevas habilidades administrativas que requirió la nueva organización política y económica de los siguientes siglos no habrían tenido lugar.

El proceso fue lento, pero se puede identificar una doble vertiente de elementos (en el ámbito intelectual) que, desde el periodo altomedieval y hasta bien entrada la “modernidad”, fueron conformando las líneas sobre las que se sustentará la mentalidad política moderna.

- 1) Por un lado, de entre las múltiples circunstancias socio-culturales, detaracaría cinco fenómenos clave, en cierta forma interconectados:
  - i. el denominado renacimiento carolingio;
  - ii. el contacto con el pensamiento medio-oriental, en parte debido a las cruzadas;
  - iii. el desarrollo de las escuelas catedralicias y posteriormente de las universidades<sup>92</sup>;

---

<sup>91</sup> Al lado del misticismo, que en la búsqueda de la verdad (de Dios), giro la mirada hacia el interior de cada sujeto, en donde destaca el pensamiento de Eckhart y la vida de diversos santos.

<sup>92</sup> Para Tamayo, la conexión entre escuelas (catedralicias) y universidades no debe entenderse necesariamente en un sentido de continuidad evolutiva, ya que el aspecto característico de lo que propiamente puede identificarse como universidad medieval se encuentra vinculado al carácter corporativo de los maestros y estudiantes, cuestión ajena a las escuelas catedralicias. De hecho, las primeras universidades (fundamentalmente la de Bolonia) parecen no haberse desarrollado a partir de una escuela catedralicia. Cfr. TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *La universidad epopeya medieval. Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto medievo*, 3ª edición, IIJ-UNAM, México, 2005, *passim*; y tb., del mismo, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente. Estudio histórico sobre la recepción de la ciencia jurídica y su impacto en las ideas políticas*, IIJ-UNAM,

- iv. el “redescubrimiento” del *Corpus iuris civilis*, y
  - v. la disputa entre los poderes espiritual y temporal, decantada en la famosa “querrela de las investiduras”.
- 2) Por otro lado, gracias al contexto que definen las circunstancias anteriores (y algunas otras), identificaría cuatro desarrollos importantes, ya en el plano de líneas de pensamiento:
- i. el misticismo alto-medieval;
  - ii. el nominalismo, esencialmente vinculado al espíritu franciscano<sup>93</sup>;
  - iii. el racionalismo escolástico, donde ocupa un papel central el pensamiento de Tomás de Aquino, y
  - iv. los desarrollos científicos y artísticos vinculados a las universidades bajo-medievales y a la recepción de los avances orientales.

De los cinco fenómenos destacados en la primera vertiente, el llamado “renacimiento carolingio” es el cronológicamente más antiguo, ubicándose en el preludio de la Alta Edad Media. Si bien es cierto que Pirenne y Braudel consideran la época de Carlomagno como un período de declive en el contexto económico mercantil (al grado de configurar lo que propiamente se identifica como un sistema feudal), me parece que no puede negarse un paradójico esfuerzo de desarrollo cultural emprendido por el emperador. Lejos de hacer un repaso exhaustivo<sup>94</sup>, es pertinente caracterizar a grandes rasgos este “renacimiento”, enfatizando su impacto en la trayectoria intelectual posterior.

Los historiadores coinciden en que cuando Carlos se asume como emperador, lo hace con una pretensión de continuidad respecto del Imperio Romano, pero lo hace en un contexto nuevo. El Imperio occidental había caído y la continuidad cultural de la

---

México, 2005, pp. 133-142. No obstante esto, y a pesar de la disputa posterior entre universidades y ordenes mendicantes (Cfr. TAMAYO, Rolando, *La universidad...*, *op. cit.*, pp. 77-79), es reconocido que la continuidad de la cultura en occidente se debe en gran parte a los monasterios y abadías, así como a las escuelas catedralicias, sin las cuales quizá las universidades no hubieran surgido. Cfr. DAWSON, Christopher, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 277 y ss.

<sup>93</sup> El más grande nominalista, Guillermo Occam, es de filiación franciscana.

<sup>94</sup> Para una consideración global del “renacimiento carolingio” puede consultarse GILSON, Étienne, *La filosofía en la edad media*, segunda edición, traducción de Arsenio Palacios y Salvador Caballero, Gredos, España, 2007, pp. 175 y ss., texto que seguimos esencialmente para este punto.

latinidad (o romanidad) había sido asumida por la institución eclesiástica (al grado que posteriormente la conformación de la “cristiandad” tiene en parte este contenido de extensión cultural). Carlos se asume como emperador, pero al mismo tiempo como protector y defensor de la cristiandad de occidente. En este sentido, una de las labores más importantes comprendidas en la función de gobernar era la de cristianizar. Pero cristianizar significaba (o por lo menos requería como preupuesto), en el contexto carolingio, latinizar o procurar el desarrollo de aquella cultura romana en parte diluida por las circunstancias.

Ciertamente no era, como lo reconocen los historiadores, un rescate de lo más avanzado de la cultura latina (algo imposible en aquellas circunstancias), pero era un esfuerzo por recuperar lo mínimo con lo que se contaba para poder difundir el entendimiento cristiano. Como muestran Dawson y Gilson, el impulso que Carlos dio en este ámbito, lo hizo apoyarse en figuras eclesiásticas relevantes de donde destaca indiscutiblemente el nombre de Alcuino<sup>95</sup>. De hecho, Gilson muestra cómo, a través de estos maestros eclesiásticos, el periodo carolingio pudo rescatar y mantener en la “Europa” occidental el saber del *trivium* y del *quadrivium*, fundamentalmente de la gramática, y sentar las bases para el desarrollo de las bibliotecas<sup>96</sup>, indispensables para dar paso a las escuelas catedralicias y monásticas en regiones en las que no existían o se habían perdido.

Así, en mi opinión, este primer fenómeno sienta las bases de aquel otro que se ha identificado con la presencia de las escuelas catedralicias y, posteriormente, de las universidades. No obstante, para entender la fuerza e importancia de las escuelas y, sobre todo, de las universidades, es importante considerar primero otro fenómeno que incidió en ellas: el contacto con los saberes provenientes de medio oriente.

---

<sup>95</sup> El “... humanismo eclesiástico representa la tradición central de cultura superior en Occidente. Mirando hacia el pasado, este humanismo se relaciona con el renacimiento del saber en el periodo carolingio, el cual estuvo representado también en la misma región por Alcuino en Tours, Teodulfo en Orleans y Lupus Servatus en Ferrières...” DAWSON, Christopher, *Historia...*, *op. cit.*, p. 280. Vid. tb. GILSON, Etienne, *La filosofía...*, *op. cit.*, pp. 175 y ss.

<sup>96</sup> En este punto, señala Gilson, el esfuerzo de Benito Biscop es destacable. Cfr. GILSON, Etienne, *La filosofía...*, *op. cit.*, pp. 179-180.

Como se desprende de los estudios hitóricos, gran parte del pensamiento clásico, primero por el proceso de helenización y posteriormente por la paulatina “migración” del Imperio Romano hacia oriente, solo se conservará y desarrollará en el contexto oriental. El Imperio Bizantino mantendrá parte de este saber (prácticamente perdido para occidente), pero, como señala Watson, sobre todo los árabes, que expanden su dominio repentina y rápidamente, serán receptores y perfeccionadores de los avances clásicos<sup>97</sup>. Es un lugar común entre los historiadores el reconocimiento del importante desarrollo que en el ámbito de la medicina y las matemáticas efectuaron los musulmanes<sup>98</sup>, aspectos que seguramente impactaron en el desarrollo científico y técnico de la baja Edad Media y del Renacimiento. También, es sabido que son Avicena y Averroes quienes primero recepcionan a Aristóteles,<sup>99</sup> y es a través de ellos y de las traducciones sirias y de Toledo, que importantes obras del pensamiento clásico llegan a occidente.

A este encuentro contribuyen muchos factores en gran medida ya referidos. El fervor religioso que se da después del siglo X (animado en parte por la angustia del cambio de milenio, asociado a un latente fin del mundo<sup>100</sup>), sumado a otras circunstancias políticas, favoreció el inicio de las cruzadas (“*negotium fidei*”). Justo cuando el mundo musulmán se encuentra en su auge expansionista, se inicia este proceso de contraste, paradigmáticamente representado por la recuperación de la península ibérica (que no terminará sino hasta el siglo XV). También, como se ha visto, entre los siglos XI y XII la economía se reactiva, por las migraciones obligadas, por la reapertura de rutas, pero, sobre todo, por el resurgimiento de la vida urbana. Todos estos sucesos advierten, en mi

---

<sup>97</sup> Una visión sumaria de este proceso puede verse en WATSON, Peter, *Ideas...*, *op. cit.*, pp. 411-469., texto que seguimos en lo esencial para este punto.

<sup>98</sup> Se elige deliberadamente el término “musulmanes”, conscientes de que no existe equivalencia entre este término y el de “árabes”. No es el sitio de hacer una exhaustiva explicación de esta no identificación, pero es pertinente señalar simplemente que aquí el término “musulmanes” tiene un espectro más amplio de comprensión que será útil para comprender al mundo musulmán desarrollado en el norte de África y en la zona geográfica de España.

<sup>99</sup> De hecho, existen algunos estudios que califican a la filosofía musulmana de este periodo como “escolástica”, porque al igual que la “escolástica europea” tiene como uno de sus objetivos principales, conciliar los ámbitos de la fe y la razón. Cfr. AA.VV., “Capítulo X. La filosofía musulmana” en *Historia del pensamiento. Desarrollo de la filosofía patristica. La escolastica*, Sarpe, España, 1988, pp. 151-173, en especial, p. 153. Averroes mismo, al parecer, pretendió hacer con las enseñanzas del Corán, lo que Tomás de Aquino hizo en Occidente respecto del cristianismo: conciliarlo con el pensamiento aristotélico. Cfr. WATSON, Peter, *Ideas...*, *op. cit.*, p. 443.

<sup>100</sup> Fervor que llevará a consecuencias dispares de exaltación o abandono moral. Cfr. HEGEL, G.W.F., *Filosofía...*, *op. cit.*, p. 396.

opinión, un necesario contacto cultural que terminará por provocar la recepción (y recuperación) de los desarrollos intelectuales que el mundo oriental había generado a partir del pensamiento clásico.

Tomando en cuenta estas condiciones, se puede entender de mejor manera el desarrollo e importancia de las escuelas catedralicias y las condiciones propicias para el surgimiento de las universidades, que he destacado como el tercer fenómeno relevante. Si en principio podría considerarse que estas escuelas tenían funciones limitadas (circunscritas a la conservación de un mínimo cultural), con la recepción de estos nuevos saberes y atendiendo a los requerimientos de administración de las ciudades, las escuelas y las universidades se volvieron un elemento fundamental para afrontar las nuevas necesidades. Como se verá más adelante, es en este contexto –el de las escuelas y universidades- que se da la recepción aristotélica por parte de la escolástica y, con ello, una vía de resolución al conflicto entre fe y razón, decantándose (quizá sin pretenderlo) por esta última.

“... tan importante como haya podido ser la contribución de la universidad en el cambio político y social, debemos tener presente que su importancia fue aún más significativa como centro cultural, *i. e.*, como empresa científica e intelectual. La universidad es la institución que difunde en Occidente la idea de que el mundo puede ser explicado racionalmente. La universidad materializa el saber científico e incuba el espíritu laico, vehículo y presupuesto de la nueva ciencia.”<sup>101</sup>

Al margen de esto, considero fundamental otro aspecto en torno a las universidades para entender cómo se fue modelando la mentalidad moderna y su respectivo paradigma político. La universidad, como observa Tamayo, surge en un contexto corporativo, característico de las ciudades medievales y, por tanto, tendrá que conformarse corporativamente<sup>102</sup> para consolidar su existencia. Como muestra este profesor, el proceso no fue fácil y representó una lucha constante de la corporación de maestros y

---

<sup>101</sup> TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *La universidad...*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>102</sup> Tamayo señala que por *universitas* ha de entenderse en este contexto fundamentalmente la comunidad (corporación) de maestros y estudiantes, a diferencia del *studium*, que alude al lugar en que se desarrolla la actividad, aunque llegarán a asimilarse ambas expresiones. Cfr. *Ibidem*, p. 7, nota 13, y tb. pp. 32, 33 y 50.

alumnos (*universitates*) frente a intereses eclesiásticos e imperiales. Por ello, a pesar de que se conforma con la estructura corporativa medieval, la universidad (como las ciudades) constituye un elemento hasta cierto punto ajeno al orden medieval. Para Tamayo, el ejemplo de la universidad de Bolonia (la primera), que se desenvuelve con un espíritu laico<sup>103</sup> hacia la defensa de su autonomía y reconocimiento, sirve para ejemplificar esta distancia del orden medieval.

Si asumimos la corrección de esta perspectiva, la universidad, en sí misma, será un ejemplo de reafirmación que rompe con la explicación teológica y con el control ejercido por las instituciones feudales, lo que abre un espacio de exaltación de la libertad, entendida como una esfera que se opone a la intervención de la autoridad política.

El cuarto de los fenómenos, que se encuentra vinculado precisamente a la universidad de Bolonia, es el “redescubrimiento” del derecho romano (del *Corpus iuris* de Justiniano). En mi opinión, su relevancia no sólo se encuentra vinculada al desarrollo de dicha universidad (que encontró en el estudio del derecho su carta de prestigio), a la creación de una forma específica de estudio y análisis jurídico (las glosas), o al hecho de que este *corpus* jurídico aportara importantes instrumentos para solventar las nuevas necesidades que planteaba la administración urbana y la actividad comercial bajo-medieval, sino, sobre todo, al andamiaje conceptual en el que se fundarán las instituciones y el pensamiento político posterior<sup>104</sup>.

Al parecer, algunas ciudades italianas habían mantenido el contacto permanente con oriente (como Pirenne sostiene respecto de Venecia) y Bolonia sostuvo algo de ese contacto. No obstante, fue hasta el siglo XI en que Irnerio “redescubre” el *corpus* justiniano y, con ello, se encuentra un cuerpo doctrinal que será extremadamente útil para las necesidades de la época.

---

<sup>103</sup> En el sentido de “institución dirigida por cristianos que no eran clérigos”, como lo apunta Heberto Verduzco en DAWSON, Christopher, *Historia de ...*, *op. cit.*, p. 282, nota al pie.

<sup>104</sup> Esta es la tesis que defiende Rolando Tamayo en TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *Los publicistas medievales...*, *op. cit.*



Es importante aquí advertir ya la presencia del quinto de los fenómenos enunciados en esta primera vertiente: la disputa entre los poderes temporal y espiritual (que se despliega en forma paralela a la tensión entre facciones que defendían la preeminencia de la fe o la primacía de la razón<sup>105</sup>), ya que ante la presencia de dicha querella, el redescubrimiento y desarrollo del derecho romano permitirá brindar argumentos para legitimar el poder imperial frente al poder papal, sin recurrir a una justificación fundada en la fe. Según Tamayo, “El hecho de armarse con ‘derecho romano’ condujo a la secularización del gobierno, creando una idea laica del mismo, librándolo así, de sus incrustaciones teocráticas y teológicas o, mejor, ‘eclesiastológicas’”<sup>106</sup>.

Desde mi perspectiva, la querella de las investiduras<sup>107</sup>, sin pretenderlo, impulso el desarrollo intelectual de la época por vías que abrirían paso a la modernidad, porque tanto el papa como el emperador (y sus respectivos partidarios) buscaron servirse de las nacientes universidades y, particularmente este último, aprovechar los elementos que brindaba el recién redescubierto derecho romano.

Especialmente notorio en este contexto, y en relación a la configuración de los paradigmas políticos modernos que se someten a análisis en este trabajo, resulta la advertencia de Tamayo en torno a que

“Una de las aportaciones más importantes de los juristas a la teoría política medieval es su análisis de la naturaleza y función del Estado. Para los glosadores la clave se encuentra en la doctrina romana de la *societas*. La *societas* es básicamente una institución de *iure getium*, establecida por el consentimiento de aquellos que persiguen un propósito común. La doctrina jurídica de la *societas* considera a los

---

<sup>105</sup> Disputa que Gilson califica como el enfrentamiento entre “dialécticos y teólogos o anti-dialécticos”. Cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía...*, *op. cit.*, pp. 227 y ss.

<sup>106</sup> TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *Los publicistas medievales...*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>107</sup> Por otro lado, como se verá más adelante, la querella de las investiduras generará condiciones en el plano socio-político, que permitirán el debilitamiento de estos poderes “supranacionales”, el fortalecimiento de las monarquías y el ascenso de la burguesía, aspectos todos que dan paso al Estado Moderno.

*socii* (aquellos que consienten en perseguir un propósito común, *affectus societatis*) como una “persona” que actúa a través de sus representantes.”<sup>108</sup>

Por lo que respecta a la segunda de las vertientes, las cuatro líneas de pensamiento se incrustan en el contexto configurado por los cinco fenómenos referidos, al tiempo que contribuyen a fortalecerlos. También por una cuestión de orden cronológico se ha registrado en primera instancia el misticismo alto-medieval, impulsado, como se ha dicho, por el especial ánimo derivado del cambio de milenio.

Podría parecer muy extraño considerar que un giro hacia el misticismo impacte en la configuración del pensamiento moderno, pero lo cierto es que, desde mi perspectiva, esta vía de desarrollo espiritual inside en tres aspectos vinculados a la configuración de la mentalidad moderna. En primer lugar, el misticismo cristiano generó una vuelta hacia el interior, lo que puso las bases para un posterior desarrollo del individualismo, contrastando con la fuerza de comprensión comunitaria del periodo medieval<sup>109</sup>. En segundo lugar, el misticismo contribuyó a fomentar el fervor religioso que impulsó el ya

---

<sup>108</sup> TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *Los publicistas medievales...*, *op. cit.*, p. 180. En un sentido *aparentemente* similar, Gierke sostiene que “En lo que atañe a la relación entre la teoría política que así se desarrollaba y la doctrina de la corporación de romanistas y canonistas, veremos que fue ésta la que proporcionó a la teoría del Estado sus elementos propiamente jurídicos; pues no sólo se formaba entre los mismos juristas la teoría de la Iglesia y el Estado que, al menos en parte, era obtenida por aplicación directa de las ideas y reglas de la teoría de la corporación a las comunidades superiores, sino que también la especulación filosófica y política, por mucho que afectara considerar a la corporación como indigna de su atención, tomó de su concepto y de su régimen jurídico multitud de ideas y normas utilizables para la construcción científica de la Iglesia y el Estado.” GIERKE, Otto Von, *Teorías políticas de la Edad Media*, traducción de Piedad García-Escudero, 2ª edición, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, España, 2010, p. 72. Ambos textos podrían llevar a pensar que es justo aquí donde surge la futura fundamentación contractualista del poder político. No obstante, dos aspectos deben tenerse en cuenta para dimensionar esta afirmación. Por un lado, la justificación contractualista del poder político tiene antecedentes más antiguos, fincados por lo menos en el pensamiento sofista de la Grecia clásica. Por otro, por más que los glosadores pudieran haber vinculado la teoría iusprivatista de la *societas* al ámbito público, la perspectiva antigua y medieval de la persona y la sociedad no son esencialmente individualistas y, por tanto, no hacían depender la existencia de la comunidad de un *consenso de voluntades individuales*. Además, el entendimiento de la corporación medieval es también ajeno a un sentido de mera asociación (agregación) de individualidades, y es precisamente la subsecuente exposición de Gierke la que permite observar el fuerte sentido comunitarista del medioevo. Cfr. *Ibidem*, pp. 72 y ss., y tb. GROSSI, Paolo, *El orden...*, *op. cit.*, pp. 96-100.

<sup>109</sup> Dada la especial perspectiva antropológica y social de la antigüedad, la idea de salvación en el medioevo no era predominantemente individual. La salvación se lograba en comunidad, por ello, la comunidad cristiana, la *εκκλησια*, tenía esa importante labor (cfr. TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *Los publicistas...*, *op. cit.*, p. 9). El misticismo es precisamente quien abre la puerta para este giro hacia una salvación individual, postura que será trasladada hacia el franciscanismo (voluntarista y nominalista) y, de ahí, al cristianismo protestante.

referido “*negotium fidei*”, aspecto que sumado a otros elementos, llevó a gran cantidad de hombres medievales a asumir la empresa de las cruzadas y la reconquista de la península ibérica. En tercer lugar, al “abandonarse” a la fe, el misticismo se decanta contra las posturas racionalistas y contribuye a fijar el espíritu de lo que posteriormente será el voluntarismo<sup>110</sup>, aspecto que, aunque parezca paradójico, se proyecta en el campo jurídico-político (secularizado) hacia una comprensión voluntarista de la ley, propia de la modernidad<sup>111</sup>.

Por otro lado, estoy convencido que uno de los elementos más relevantes en la configuración del pensamiento moderno es la aparición y desarrollo del pensamiento nominalista, cuya somera comprensión requiere necesariamente contrastarlo con la otra línea de pensamiento ubicada en esta vertiente: el racionalismo escolástico y fundamentalmente el realismo tomista.

La denominación de “nominalismo” se encuentra vinculada a un debate teórico que fue fundamental en la Edad Media, el relativo al tema de los universales<sup>112</sup>. Frente a este tema, existieron básicamente dos posturas (aunque un tratamiento más detenido permitiría deslindar la visión realista aristotélico-tomista, de una visión platónica –más bien idealista-<sup>113</sup>). Para el nominalismo, de impronta franciscana<sup>114</sup>, los universales no son sino nombres (de ahí la denominación de esta postura) o como sostuvo Roscelino,

---

<sup>110</sup> Se toma la calificación de “voluntaristas” para contrastarla con la de “racionalistas” (o intelectualistas) en el sentido que lo expone Guido Fassò en *Storia della filosofia del diritto. I. Antichità...*, *op. cit.*, pp. 232-239, y, del mismo, *Storia della filosofia del diritto. II. L’età...*, *op. cit.*, pp. 7-10. Cfr. tb. HERVADA, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, 3ª edición, EUNSA, España, 1996, pp. 175 y ss.

<sup>111</sup> Cfr. *Idem*; así como FASSÒ, Guido, *Storia della filosofia del diritto. II. L’età...*, *op. cit.*, pp. 7-10, y tb. GIERKE, Otto Von, *Teorías políticas...*, *op. cit.*, p. 212, nota 256.

<sup>112</sup> Una excelente exposición que repasa la historia del pensamiento en torno al problema de los universales es la de BEUCHOT, Mauricio, *El problema de los universales*, UNAM, México, 1981.

<sup>113</sup> Beuchot, identifica a la postura platónica como “realismo extremo”, a la aristotélico-tomista como “realismo moderado” y a la que considera los universales como meros nombres como “nominalismo”. Vid. *Ibidem*, p. 22. Étienne Gilson, al exponer el pensamiento de Juan de Salisbury, incluso observa “por lo menos” cinco posturas en torno a los universales, distinguiendo perfectamente la respuesta que deriva del pensamiento aristotélico, cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía...*, *op. cit.*, pp. 269-270.

<sup>114</sup> Resulta interesante observar que las posturas nominalista (en lo relativo a los universales) y voluntarista (en lo relativo a la ley), coinciden *a menudo* con pensadores pertenecientes a las ordenes agustinas y franciscanas, como una relación digna de analizarse. Cfr. FASSÒ, Guido, *Storia della filosofia del diritto. I. Antichità...*, *op. cit.*, pp. 232-239, y tb. HERVADA, Javier, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 175 y ss.

*flatus vocis*<sup>115</sup>; son meras palabras que permiten denominar un conjunto de entes individuales semejantes. De esta manera, los universales o “conceptos generales”, no tienen realidad alguna, pues lo único que puede tener realidad son los individuos efectivamente existentes.

Como muestra Beuchot, frente a esta postura, el realismo (platónico) reconocería una realidad existencial a los universales; estos, no son meras voces o nombres, sino que, como *ideas*, corresponden a una realidad efectivamente existente, a la cual se ajustan los entes individuales comprendidos en ellos. El realismo aristotélico-tomista, por su parte, partiendo de una postura ontológica hilemorfista, no llegaría al extremo de afirmar la realidad de un mundo de ideas (*topos uranus*) efectivamente existente y separado del mundo fáctico, pero tampoco admitiría reducir los universales a meros “nombres”, sino que aludiría a ellos como “la forma” que informa a los entes individuales.

En este contexto, me parece que lo relevante del nominalismo es que al admitir solamente la realidad de los entes individuales proyecta una doble consecuencia para el pensamiento moderno. Por un lado, nuevamente se fortalece la conciencia de la individualidad, que en el ámbito de lo social llevará, después de un largo proceso de conformación, al individualismo. Por otro, el reconocimiento de realidad solo a los entes individuales, vincula lo real a lo meramente existencial o, en otras palabras, a lo física y materialmente existente, abriendo las puertas para el empirismo (no existe sino aquello que se puede percibir por los sentidos).

Ahora bien, la respuesta del realismo tomista al problema de los universales no es, en mi opinión, lo que más impacta en la configuración de la mentalidad política moderna, sino su impronta racionalista. Muchos debates “dicotómicos” se desarrollaron durante la Edad Media: la querrela de las investiduras; la disputa entre nominalistas y realistas en torno a los universales; el enfretamiento entre voluntaristas y racionalistas (según la terminología de Fassò) en torno a la ética y a la ley y, centralmente, el conflicto entre lo

---

<sup>115</sup> Cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía...*, *op. cit.*, p. 233; BEUCHOT, Mauricio, *El problema ...*, *op. cit.*, p. 123; y TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *L universidad...*, *op. cit.*, pp. 71-72

que Gilson identifica como dialécticos y anti-dialécticos (que proyecta la problemática relación entre fe y razón).

En torno a este último conflicto es que la escolástica se desarrolla, tratando de conciliar ambos campos (el de la fe y la razón). El conflicto, aunque se trasladará a la disputa en torno a voluntarismo y racionalismo, según mi opinión se resuelve mayormente con el pensamiento tomista, y se resuelve a favor de la razón. Ya desde San Anselmo, quien desarrolla argumentos sólidos para demostrar la existencia de Dios sin acudir a elementos revelados o de fe, como muestra Gilson<sup>116</sup>, se vislumbra la fuerza de la razón, pero será Tomás de Aquino, al recepcionar la “recuperada” filosofía aristotélica, quien con mayor fuerza (y quizá sin pretenderlo<sup>117</sup>), muestre la vía de una explicación racional con potencialidad independiente de una perspectiva teológica, aspecto que considero será definitivo para el giro moderno.

Finalmente, el cuarto de los elementos de esta segunda vertiente, vinculado al desarrollo de la ciencia, la técnica y las artes, se encuentra evidentemente ligado a dos de los fenómenos de la primera vertiente (los saberes orientales y las universidades), así como a la nueva dinámica que exigían las condiciones socio-económicas (las ciudades y la reactivación económica)<sup>118</sup>. La recepción de los saberes orientales (en gran medida

---

<sup>116</sup> “El *Monologium* fue escrito a petición de algunos monjes de Bec, que querían un modelo de meditación sobre la existencia y la esencia de Dios, en el que todo estuviera probado por la razón y en donde nada absolutamente estuviese fundado en la autoridad de la Escritura.” GILSON, Étienne, *La filosofía..., op. cit.*, p. 235.

<sup>117</sup> Cfr. GIERKE, Otto Von, *Teorías..., op. cit.*, p. 71.

<sup>118</sup> “Contrariamente a lo que debía pensarse, las *universitates* no eran (o no sólo) centros de investigación; eran primordialmente instituciones de formación de “profesionales”. Las universidades preparaban, en particular, juristas, teólogos y médicos; y no (o no sólo) filósofos, científicos o literatos. Esto, entre otras cosas, explica la atracción que ejercían las universidades medievales, en especial en los individuos que buscaban promoción social.” TAMAYO, *La universidad..., op. cit.*, p. 108. Claudio Bonvecchio parece sostener una opinión contraria al afirmar que “La institución universitaria es ajena a todos los circuitos económicos, comerciales y productivos. Las grandes masas mercantiles y la banca proveen, conforme a los principios del aprendizaje de carácter práctico *in situ*, su propia reserva y la formación de sus cuadros administrativos y dirigentes. Del mismo modo, el proceso productivo reproduce autónomamente sus propias condiciones de existencia, ya sea en la experiencia de la repetitividad (el mundo agrícola) o bien según procedimientos técnicos rigurosamente salvaguardados y difundidos en el interior de grupos sociales cerrados (los gremios). / El saber universitario no representa, además, una condición de preferencia para la inserción en la vida pública, ni se establece como un selector de funciones y de pertenencia de clase... Su uso es funcional a la carrera docente, pero no lo es para el ejercicio profesional o para el *cursus* político-administrativo...” BONVECCHIO, Claudio, “Introducción” en *El mito de la universidad*, traducción de

redescubrimiento y recuperación de pensamiento clásico), sumada a la existencia y exponencial desarrollo de las universidades, permitió ir generando el contexto en el que se gestará el Renacimiento de los siglos XV y XVI.

Es pertinente recordar que entre los saberes recibidos se contaba un importante desarrollo de la medicina y de las matemáticas. Como observa Tamayo, en la escuela de Salerno (a la que él califica de “protouniversidad”) se finca el estudio de la medicina<sup>119</sup> con un reconocimiento oficial desde el siglo XIII. Por su parte, las matemáticas desarrolladas en oriente seguramente fueron de gran utilidad ante las nuevas exigencias de técnicas contables derivadas de la reactivación mercantil y de la administración urbana (aunque Pirenne sostenga que Venecia había desenvuelto este aspecto al margen de los desarrollos orientales). El desarrollo de la jurisprudencia, lo que equivale en cierta forma al crecimiento de la universidad de Bolonia, es también debido al reencuentro de un saber proveniente de oriente, y el perfeccionamiento de su estudio y metodología, pone las bases del tratamiento científico posterior. Como también muestra Tamayo, prácticamente en todas las universidades existían facultades (o conformaban la curricula las materias) de jurisprudencia, medicina y teología, que tenían como base los estudios de artes<sup>120</sup>.

---

María Esther Aguirre Lora, 8ª edición, Siglo XXI, México, 1998, pp. 24-25. Para Bonvecchio, la función de “reproducción” cultural, de satisfacción de las necesidades que planteaban las nuevas circunstancias sociales y de promoción social, que podría asignarse a las universidades, no se da sino hasta “el ascenso del mundo burgués” identificado en la revolución industrial, momento en que la universidad pasa a servicio de la burguesía (Cfr. *Ibidem*, pp. 26 y ss). En realidad, sin asumir radical o textualmente la postura de Bonvecchio, se pueden conciliar ambas opiniones si se recuerda que el proceso de conformación de la modernidad (para Bonvecchio, del “capitalismo”) tiene un espectro amplio. En este sentido, se puede afirmar que esta conciencia de que “Es en el saber y en sus aplicaciones técnicas en donde la clase burguesa vislumbra el instrumento fundamental de su ascenso material y de su consolidación concreta” (*Ibidem*, p. 29), se va desarrollando gradualmente desde las primeras universidades (como sostiene Tamayo) y no, como afirma Bonvecchio, hasta el siglo XVIII, aunque sea hasta entonces que proyecta una consolidación. Que la universidades, desde sus inicios, proveyeran funcionarios (y promoción social) es incuestionable (Vid. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, p. 129), pero también lo es que junto al impulso de estos centros, también se generó un periodo de “refeudalización” (Cfr. *Ibidem*, pp. 118 y ss.), que no se superó sino hasta en el tiempo que Bonvecchio observa una auténtica reproducción ideológica de la burguesía.

<sup>119</sup> Aparentemente desde el siglo IX o X hay menciones de médicos en el sur, lo que podría sugerir un cierto contacto de esta ciudad con el horizonte musulmán desde antes de las cruzadas, pero es hasta el siglo XIII en que se reconoce propiamente este centro de estudios, una vez que el contacto con los saberes orientales ya está presente. Cfr. TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *La universidad...*, *op. cit.*, pp. 36-39.

<sup>120</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 107.

“Así como Bolonia había logrado la primacía en jurisprudencia y París en lógica y en teología especulativa, Oxford alcanzaría, en la primera mitad del siglo XIII, merecida reputación en matemáticas y en ciencias naturales fundamentada en el nuevo material aristotélico absorbido poco a poco en Europa a partir del 1150.”<sup>121</sup>

Ciertas asociaciones dan sentido al contexto. Oxford es un gran receptor de las matemáticas e impulsor de las ciencias, no sólo (como piensa Tamayo) porque se encontraba más alejada de las prohibiciones eclesiásticas que recayeron en París, sino también porque en aquel contexto geográfico fue en el que existió predominio franciscano y, por ende, preeminencia nominalista que, como se observó, es semiente de un enfoque empirista y causalista.

Por otro lado, me parece que el estudio de artes en las universidades, el desarrollo práctico de las mismas (por ejemplo en la arquitectura y la pintura) y el contacto con otras experiencias estéticas, generó el caldo de cultivo del arte renacentista. Y no es difícil imaginar que esta experiencia artística generara una vuelta al ser humano, aspecto que se decantará en el antropocentrismo moderno.

## **1.2. LA RACIONALIZACIÓN DEL PODER Y LA ADMINISTRACIÓN. EL ESTADO MODERNO**

Quisiera sostener aquí que la configuración de una determinada organización política (que presupone una nueva forma de entender lo político) puede interpretarse, en cierta medida, como el precipitado de la serie de circunstancias históricas a las que se ha hecho referencia. Desde mi perspectiva, a diferencia de los aspectos estudiados en los apartados precedentes, una estructuración socio-política definida resulta, más que cualquiera de los otros puntos de inflexión, una consecuencia. Ciertamente la forma en que se organiza (y se entiende a sí misma) una comunidad política, consolida y contribuye a generar determinadas circunstancias sociales pero, fundamentalmente, presupone y se adecúa a las exigencias del momento histórico en el que se ubica<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 91. Vid. tb. DAWSON, Christopher, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 281 y ss.

<sup>122</sup> Esta es la razón por la que, en mi opinión, la noción de individualismo posesivo, como específica teoría política, engloba las características paradigmáticas que dan sustento a una mentalidad determinada.

Como los puntos de inflexión anteriores, la gestación de una nueva forma de entender lo político y de efectuar la práctica política (aspectos ambos proyectados en una determinada forma de comunidad política), es producto de un proceso prolongado. En tanto síntesis, sus raíces de configuración son diversas y reúnen la serie de elementos que hasta aquí se han referido. No obstante, me parece que dos de esos elementos pueden enfatizarse como eje central en la configuración de los paradigmas de la mentalidad política moderna: i) el proceso de consolidación de la vida urbana y ii) la aparición de la burguesía con su consecuente racionalización de la economía.

Por un lado, las nuevas ciudades (según algunos historiadores sobre todo las de la región de Flandes <sup>123</sup> y algunas de la península italiana), al estar constituidas mayoritariamente por hombres libres dedicados al comercio, desplegaron en mayor medida una mentalidad de empresa liberal <sup>124</sup> que, sin ser radicalmente individualista, rompió gradualmente con la dinámica comunitaria de los lazos feudales. Por otro lado, la aparición y desenvolvimiento de la clase burguesa <sup>125</sup> y, con ella, de todas las estructuras simbólicas adecuadas a su lógica, puede considerarse como un dato determinante de la nueva organización política.

Ahora bien, como muestran los datos históricos y contrario a lo que podría pensarse, esto no quiere decir que a partir del siglo XV, de manera súbita y homogénea, aparezca una nueva forma de organización política a la que podríamos identificar como Estado Moderno. El proceso, se ha dicho varias veces, es en realidad más complejo y prolongado.

---

<sup>123</sup> Cfr. DHONDT, Jan, *La alta...*, *op. cit.*, pp. 297-298.

<sup>124</sup> Según Fossier, en la mentalidad laboral surgen dos actitudes: el espíritu de empresa y la rutina, y “[e]s la oposición entre estos dos sentimientos lo que constituye la fractura más visible entre el mundo de las ciudades y el del campo en la Edad Media” FOSSIER, Robert, *El trabajo en...*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>125</sup> Se conserva aquí la vaguedad de esta expresión. La pregunta en torno a ¿quiénes constituyen esa clase burguesa (la burguesía, de la que tanto se ha hablado, sobre todo a partir del enfoque marxista)?, es una pregunta que exige una respuesta poco simple y un ejercicio de categorización e identificación histórica preciso; es, en definitiva, una pregunta que exige una diversidad de respuestas con cierto margen de incertidumbre, según el contexto histórico determinado. En el fondo, “la clase burguesa” es aquí una expresión despersonalizada que ayuda a aludir “vagamente” a un grupo determinado cuyos nombres circulan perdidos en la historia.



A diferencia de la impresión que podría generar la exposición de algunos de los teóricos mexicanos del Estado<sup>126</sup> (siguiendo esencialmente la tipología enunciada por Jellinek<sup>127</sup>), el Estado Moderno no es exclusivamente el Estado de las monarquías absolutas. El impacto de los elementos alto y bajo medievales que se han referido someramente, no producen en todas las regiones europeas el advenimiento de un Estado moderno de tipo absolutista y libre de improntas medievales.

Richard Van Dülmen matiza esto de manera adecuada, pues observa que entre los siglos XV y XVII se desarrollará lo que él denomina el “primitivo Estado moderno” cuyo desdoblamiento se presenta, en las distintas regiones de Europa, al menos en tres formas o posibilidades:

- i) un sistema estatal absolutista,
- ii) uno de corte liberal y
- iii) uno corporativo-aristocrático<sup>128</sup>.

En todos ellos, según Van Dülmen, la impronta de una organización social estamental estará presente<sup>129</sup>, no tanto como una extensión medieval, sino como una auténtica característica de este tiempo.

---

<sup>126</sup> Cfr. PORRÚA PÉREZ, Francisco, *Teoría del Estado*, 2ª edición, Porrúa, México, 1958, pp. 75 y ss., GONZÁLEZ GONZÁLEZ, María de la Luz, *Teoría General del Estado*, Porrúa-UNAM, México, 2008, pp. 271 y ss., y de la misma *Valores del Estado en el pensamiento político*, 2ª edición, McGraw Hill, México, 1997, pp. 137 y ss., y especialmente CUEVA, Mario de la, *La idea del Estado*, 5ª edición, FCE-UNAM, México, 1996, pp. 45 y ss.

<sup>127</sup> Vid. JELLINEK, Georg, *Teoría General del Estado*, traducción de Fernando de los Ríos, 2ª reimpresión, FCE, México, 2004, pp. 282-318. En términos generales la doctrina mexicana sigue esta tipología, pero destaca el caso de Mario de la Cueva quien, además de estructurar las primeras tres partes de su obra *La idea del Estado* conforme a los tipos históricos que identifica el profesor alemán, enriquece la tipología al agregar dos tipos de Estado: “Este breve apuntamiento nos permite... proponer una clasificación de cuatro términos para las organizaciones políticas del mundo occidental: la *polis* y la *civitas* del mundo griego y romano; el *feudalismo medieval*; el *estado moderno*, que va de la era del absolutismo y del despotismo ilustrado a los años de la Revolución francesa; finalmente, el *estado contemporáneo*, que pertenece a los años últimos del Siglo de las Luces y a los siglos XIX y XX. / Un interrogante más del que hablaremos en la parte final... ¿el estado que vivimos no es, otra vez, una estructura nueva que exige un término quinto?” CUEVA, Mario de la, *La idea...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>128</sup> Cfr. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, pp. 154, 164 y ss.

Lo relevante de esta matización es que, si bien desde la óptica teórica de los estatistas existen ciertos elementos que permiten hablar de lo que se considera como el “Estado” propiamente dicho y estos elementos se pueden identificar de manera más nítida en la manifestación absolutista de la organización política (cosa que también reconoce Van Dülmen<sup>130</sup>), lo cierto es que no se debe perder de vista que las propias condiciones socio-económicas y culturales de cada región determinaron la existencia de otras manifestaciones que no necesariamente transitaron por la vía del absolutismo<sup>131</sup>. No es difícil admitir, estudiando los hechos históricos, que la configuración de la organización política en Inglaterra, dista de la de Francia y España, así como de Polonia se distinguen las “ciudades” italianas. En este sentido, me parece evidente que los distintos elementos que se fueron configurando desde el alto medioevo juegan de manera diversa en cada una de estas áreas geográficas y culturales.

De cualquier modo, dejando de lado la identificación con el absolutismo monárquico<sup>132</sup>, creo que es posible advertir que las tres posibilidades de las que habla Van Dülmen poseen al menos cuatro características compartidas y distintivas de una nueva forma de entender lo político y de proyectar su organización (aunque tengan diversos matices):

---

<sup>129</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 92 y ss. Para algunos, esta característica organización social determina un tipo de Estado estamental, aunque difieren en algunos casos los periodos de tiempo a los cuales se asigna esta categoría. Vid. GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio, “Algunas ideas fundamentales para la elaboración de una nueva Teoría del Estado” en VECCHIO, Giorgio del, *Teoría del Estado*, traducción de Eustaquio Galán, Bosch, España, 1956, pp. 44 y 45., y tb. CUEVA, Mario de la, *La idea...*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>130</sup> “...el modelo absolutista, tomado como ejemplo del primitivo estado moderno, no fue, en estas circunstancias, sino una de las posibilidades de formación del Estado. Fue sin embargo la alternativa más consecuente, ya que era en ella donde los poderes intermedios quedaban más neutralizados...” VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, p. 302.

<sup>131</sup> Los mismos teóricos del Estado lo reconocen, aunque ponen poco acento en estas variables. Cfr. JELLINEK, Georg, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 312; y tb. CUEVA, Mario de la, *La idea...*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>132</sup> También se dejará de lado la referencia a un elemento tan relevante como lo es el de la “nación”, que los teóricos del Estado reafirman en este periodo al grado de considerar al Estado moderno como el Estado-Nación (Cfr. GONZALEZ GONZÁLEZ, María, *Teoría General...*, *op. cit.*, p. 271), ya que la mayoría de los historiadores (como ejemplo más representativo vid. HOBBSAWM, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, 2ª edición, traducción de Jordi Beltrán, Crítica, España, 2004) no identifican la formación de las naciones y el auge del nacionalismo sino hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX. No es este el lugar para intentar conciliar (o por lo menos explicar) esta diversidad de apreciaciones.

- 1) la unificación;
- 2) la centralización y concentración;
- 3) la estructuración de “nuevas” instituciones y, fundamentalmente,
- 4) la racionalización<sup>133</sup>.

Frente a la denominada poliarquía medieval, al tenso dualismo de los poderes espiritual-temporal, y a la fragmentación territorial de una estructura geográfica feudal, se fue generando un gradual proceso de unificación, que sólo se puede entender correlacionándolo con el proceso paralelo de centralización y concentración.

Como se ha visto, las circunstancias alto-medievales que llevaron al resurgimiento de la vida urbana comenzaron un cambio estructural en la vida económica medieval, sobre todo porque generan las circunstancias en las que se irá gestando un grupo social ajeno al orden feudal (la burguesía). Si este proceso se correlaciona con la disputa entre el emperador y el papa (esto es, con la querrela de las investiduras) y con la ausencia de ciertos señores feudales, embarcados en la empresa del *negotium fidei*, se puede comprender la apertura de un espacio que fue aprovechado por los príncipes y monarcas.

Como algunos autores han documentado<sup>134</sup>, las imposiciones feudales al ejercicio comercial de la naciente burguesía constituyeron, a menudo, abusos y obstáculos que permiten entender por qué ésta se dirigió hacia el monarca en busca de protección. Es verdad, como lo afirman los historiadores, que el monarca dependía de sus señores bajo

---

<sup>133</sup> Frente a esta caracterización, existen otras que coinciden en algunos puntos y se distancian en otros. Por ejemplo, Jellinek, hablando de la posibilidad absolutista, considera que el Estado moderno “Ha formado una unidad interior de territorios que estaban originariamente separados unos de otros; ha creado un ejército, no sujeto a las contingencias de la fidelidad del vasallo; ha instituido una empleomanía del Estado; ha colocado bajo su amparo la administración de justicia en todos los territorios... y por último, la administración establecida por las representaciones de la nación, ha convertido a éstas, de coordinadas con la del Estado... en subordinadas a él.” JELLINEK, Georg, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 313. Por su parte, Mario de la Cueva, sostiene que la doctrina describe al Estado moderno como “...un estado nacional, territorial, monárquico –salvo las repúblicas italianas del siglo XVI- centralizador de todos los poderes públicos y soberano en la doble dimensión externa e interna.” CUEVA, Mario de la, *La idea...*, *op. cit.*, p. 45 y tb. pp. 49 y ss.

<sup>134</sup> Por mencionar sólo un referente clásico cfr. WEBER, Max, *Historia económica...*, *op. cit.*, pp. 127 y 128.

la vieja estructura feudo-vasallática, pero justo el financiamiento burgués (a través de tributos unificados) constituyó una vía para romper dicha dependencia. Como lo reconocen historiadores y teóricos del Estado, el financiamiento burgués permitió al monarca desprenderse de su dependencia más importante: la del servicio de las armas de sus señores y, en todo esto, como señala Van Dülmen, el papel que juegan los ejércitos mercenarios no debe ser menospreciado<sup>135</sup>. Enfrascadas en su disputa, las autoridades “supranacionales” (el emperador y el papa) estuvieron, en cierta medida, al margen de todo este proceso.

Frente a estas condiciones, la unificación territorial bajo el *dominium* del monarca me parece una consecuencia lógica. Los argumentos que ofreció la jurisprudencia romana en favor del poder temporal, aunque en primera instancia estaban dirigidos a fortalecer al emperador en la querrela de las investiduras, fueron hábilmente aprovechados por los monarcas, que llegaron a considerarse como “soberanos” en sus dominios bajo la fórmula “*rex est imperator in regno suo*”<sup>136</sup>.

Aunque es de suponerse que la unificación y concentración no fue fácil, concuerdo con Van Dülmen en que la configuración de una nueva organización estamental también impactó en el proceso. Para “vencer” a los señores, no bastó a los monarcas acudir a ejércitos mercenarios; también existieron vías más sutiles ligadas a la formación estamental. Como indica el historiador alemán, al fijar su asentamiento en un lugar determinado, el monarca comenzó a coptar a la nobleza señorial en su corte. Las ciudades habían impuesto nuevos requerimientos administrativos y los reinos (algunas veces ligados a dichas ciudades) también tuvieron esta necesidad. Frente a ella, el monarca fue atrayendo a los distintos señores hacia la vida cortesana, bajo el ofrecimiento de prestigio y dignidad<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> La importancia de los mercenarios en este proceso es rescatada claramente por VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, pp. 331-333.

<sup>136</sup> Cfr. FASSÒ, Guido, *Storia della filosofia del diritto. I. Antichità...*, *op. cit.*, p. 226.

<sup>137</sup> Cfr. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, pp. 121-134.

Este proceso, como lo interpreta Van Dülmen, fue arrebatando la fuerza política del ahora estamento nobiliario, para ir configurando, por otro lado, una nueva organización burocrática<sup>138</sup>.

Así, me parece claro que, hacia arriba, los monarcas lograron superar a los poderes supranacionales no sólo por el desgaste que sufrieron estos en la querrela de las investiduras, sino también por el debilitamiento que representó la Reforma protestante para la institución eclesiástica. Como señalan Watson y Dawson, la Reforma en algunas regiones, no sólo fue una ruptura en el ámbito espiritual, sino un fenómeno de reafirmación de identidad nacional<sup>139</sup>. Por otro lado, también con los argumentos de la querrela de las investiduras, ya no el emperador sino el monarca logró reafirmar el ejercicio del poder sin la mediación de una concesión papal y logró afirmarse como el protector de la cristiandad en su dominio.

Como se ha insistido, todos estos cambios no supusieron una superación inmediata y drástica de los rasgos medievales. El fenómeno de refeudalización al que se ha hecho referencia<sup>140</sup> es muestra de ello. La participación de la naciente burguesía, que a lo largo de estos siglos fue acumulando cierta riqueza, impulsada por una movilidad social que facilitó la preparación universitaria y la demanda de funcionarios en una organización urbana, se dactantó en una aspiración a pertenecer al estamento nobiliario. Según enfatiza Van Dülmen, la riqueza acumulada, no en pocas ocasiones se utilizó para ascender de estamento y entrar a la vida cortesana, y no para derrumbar dicha organización.

Desde mi perspectiva, todo esto favoreció a algunos monarcas para que, en la disputa con los estamentos, lograran concentrar y centralizar el ejercicio del poder, derivando en el absolutismo. En otros casos, los estamentos lograron imponerse y disminuir el papel del monarca, pero concentrando igualmente ellos mismos el poder y

---

<sup>138</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 314-319.

<sup>139</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 240 y ss., y tb. WATSON, Peter, *Ideas...*, *op. cit.*, pp. 730 y ss., y DAWSON, Christopher, *Historia...*, *op. cit.*, p. 366.

<sup>140</sup> Vid. *supra*, nota 53.

llevando a una organización de corte aristocrático. En otros casos más, como en Inglaterra, la burguesía logró una identificación de intereses con los antiguos señores (más que con el monarca) y encontraron en la institución parlamentaria el lugar propicio para dirigir la unificación y concentración del ejercicio del poder<sup>141</sup>. Sin embargo, me parece claro que en todos existió una reconfiguración que llevó a la unificación y a la concentración propia del Estado moderno.

Ahora bien, la unificación no sólo fue territorial, sino también del ejercicio del poder; frente a las múltiples autoridades feudales, ahora había una única autoridad suprema (el monarca, el parlamento o el estamento nobiliario, según sea el caso), por lo que se entiende el afianzamiento de la noción de soberanía. Además, como lo observan algunos estudiosos del Estado, la centralización y concentración no sólo fue del ejercicio del poder, sino de la producción jurídica, así como de la organización administrativa y financiera de lo público (aspecto por el que se comprende la monopolización de la emisión de moneda)<sup>142</sup>.

Lo anterior requirió, obviamente, el surgimiento de nuevas estructuras institucionales. Dos de estas nuevas estructuras destacan: el aparato burocrático y el ejército profesional. Respecto de este último, como se ha mencionado, existe un importante nexo entre el papel del ejército mercenario y el financiamiento público por parte de la burguesía, lo que permitió desembarazarse de la dependencia de fidelidad de los señores feudales. Como señala nuevamente Van Dülmen, el paso de un ejército mercenario hacia un ejército profesional, como institución dependiente del Estado, se logró mediante la creación de escuelas de formación militar<sup>143</sup>, así como la creación de la burocracia estuvo ligada a las universidades que surgieron en el alto medioevo.

Como se ha visto, las ciudades y la reactivación económica generaron la necesidad de una administración distinta y de nuevos instrumentos comerciales y

---

<sup>141</sup> Cfr. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, pp. 154-178.

<sup>142</sup> Cfr. JELLINEK, Georg, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 313, y tb., DE LA CUEVA, Mario, *La idea...*, *op. cit.*, p. 54 y 55

<sup>143</sup> Cfr. VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios...*, *op. cit.*, pp. 331-333.

financieros. Pronto, no sólo las ciudades sino los reinos, ligados a las ciudades<sup>144</sup>, también requirieron de esta nueva administración y, para efectuarla, se echó mano de aquellos individuos cuya formación había recaído en las ya referidas universidades, sobre todo, individuos de extracción burguesa.

Si, como lo enfatiza Weber, los desarrollos en la racionalización económica estuvieron vinculados a la naciente burguesía alto medieval y a la burguesía urbana y estamental del bajo medioevo, creo que no menos se puede decir de su participación en la racionalización de la administración y del ejercicio del poder. De hecho, según mi lectura, antes de que existiera teorización específica en torno a la nueva organización y entendimiento político, la praxis de estos nuevos burócratas ya había sentado las bases de la nueva formación y del tránsito hacia la modernidad, al grado que esta racionalización en el ejercicio del poder es identificada por Weber como la característica fundamental del Estado moderno<sup>145</sup>.

Con esto no pretendo afirmar que los giros en la praxis política y administrativa se dieron en el vacío. Por el contrario, ya se han puesto de relevancia los avances que produjeron el redescubrimiento del derecho romano y el desarrollo de las universidades en el campo jurisprudencial<sup>146</sup>; también se ha enfatizado la importancia de la racionalización que se logró a partir de la recepción del aristotelismo y el impacto que tuvieron los argumentos desarrollados en el marco de la querrela de las investiduras.

No obstante, considero que es hasta que los cambios en los hechos políticos se han presentado en diversas latitudes, cuando se dan las condiciones propicias para que aparezca el pensamiento político propiamente moderno. En este sentido, vale la pena

---

<sup>144</sup> Según Van Dülmen, tres tipos de ciudades se encontraban en los inicios de la Edad moderna: “ciudades territoriales o sometidas al poder de un príncipe”; “ciudades libres o imperiales... eran prácticamente territorios cerrados, repúblicas políticamente autónomas”, y “ciudades-Estado... [que] gozaban de plena autonomía” Cfr. *Ibidem*, p. 115. Las primeras estaban ligadas a reinos y fueron aprovechadas por estos; las otras dos, prácticamente constituyeron, ellas mismas, reinos.

<sup>145</sup> Cfr. WEBER, Max, *Historia económica...*, *op. cit.*, pp. 341 y ss.

<sup>146</sup> Al grado que Tamayo sostiene que es precisamente en este punto donde se encuentran las raíces conceptuales del pensamiento político moderno. Cfr. TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *Los publicistas medievales...*, *op. cit.*, *passim*.

considerar las siguientes cuestiones: ¿qué impronta dejó todo este proceso en la praxis política de la modernidad?, ¿en qué nuevos paradigmas se sustenta la nueva mentalidad política, aquella que se ha identificado como “individualismo posesivo”?; las respuestas, que pueden desprenderse de la consideración global de todo este proceso, se encuentran condensadas en las propuestas de los dos teóricos que inauguraron el pensamiento político moderno: Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes.

Al margen de un elemento tan relevante como el de la soberanía, desarrollado por Bodin, y de su titularidad (debate que ya entonces estaría abierto y se resolvería a favor de la nación hasta las revoluciones burguesas del siglo XVIII), desarrollado en gran medida por la escolástica española, los dos pensadores mencionados proyectan de manera nítida el fundamento del nuevo entendimiento político y a ellos se puede acudir para ejemplificarlo.

Dicho fundamento, en mi opinión, se desdobra en cuatro ámbitos en los que existe un giro sustancial respecto de la antigüedad:

- 1) el antropológico, que se manifiesta en una perspectiva individualista sustentadora de un nuevo modelo de comunidad política;
- 2) el genético, que sustenta una nueva justificación del modelo de comunidad política y de su funcionamiento;
- 3) el epistemológico, que parte de la ruptura con la perspectiva clásica en torno al entendimiento de los ámbitos del razonamiento práctico, y
- 4) el teleológico, que determina nuevos fines a lo político (primordialmente a la comunidad política) y a la actividad política.

### **1.2.1. El trasfondo antropológico. El cambio en la idea de lo humano**

Cuando Constant enunció en su celebre discurso *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*<sup>147</sup> las diferencias que existían entre dichas concepciones de libertad, en

---

<sup>147</sup> Cfr. CONSTANT, Benjamín, “Sobre la libertad...”, *op. cit., passim*.



el fondo estaba distinguiendo también dos formas de comprender la praxis política y, más aún, dos diferentes perspectivas antropológicas a partir de las cuales se levantan los paradigmas sociales. Desde mi perspectiva, mientras la antigüedad partía del entendimiento del ser humano como un *zoon politikon* (animal político) y, por ende, percibía a la comunidad política como una formación social derivada de la propia naturaleza gregaria del ser humano; la modernidad esgrime su cosmovisión a partir del paradigma antropocéntrico, que va fraguando gradualmente un entendimiento del ser humano como individuo autónomo y racional, capaz de determinarse a sí mismo en virtud de su propia autonomía y en ejercicio de su “libertad” (entendida como independencia), razón por la que percibe a la comunidad política (el Estado propiamente dicho) como una creación “artificial” de la voluntad humana.<sup>148</sup>

En mi opinión, estos aspectos influyeron desde luego de manera determinante en la forma de entender la política y la lógica de su desenvolvimiento. Para el pensamiento clásico antiguo<sup>149</sup>, en tanto que el ser humano es concebido como un animal político, la *polis* representaba todas las esferas de la vida, teniendo lo público una relevancia

---

<sup>148</sup> En torno a la base antropológica de lo político, el contraste teórico puede ser representado claramente por las posturas aristotélica y kantiana (*Vid.* ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253a, 1-8; y, aunque la concepción antropológica kantiana se encuentra diseminada y muchas veces implícita en el conjunto de su extensa obra, *vid.* KANT, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Encuentro, España, 2003 pp. 69-88, en especial 96-112, y del mismo, “Idea de una historia Universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, traducción Eugenio Imaz, FCE, México, 2004, pp. 48-57). En torno a la visión antropológica moderna, el contractualismo en general (desde los clásicos Hobbes y Rousseau, hasta los más recientes como Rawls) contiene amplios signos representativos. *Vid.* HOBBS, Thomas, *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil*, Barnes & Noble, USA, 2004, pp. 75-78, existe traducción al español de Manuel Sánchez Sarto, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª edición, 6ª reimpresión, FCE, México, 1994, pp. 100-105; ROUSSEAU, Jean Jaques, “El contrato social” en *El contrato social. Discursos*, traducción de Leticia Halperin Donghi, Losada, Argentina, 2008, pp. 42-53; y RAWLS, John, *A theory of justice*, Oxford University Press, Gran Bretaña, 1972, pp. 17-22, existe traducción al español (que se considera especialmente modificada) de María Dolores González, *Teoría de la justicia*, 2ª edición, 3ª reimpresión, FCE, México, 2002, pp. 24-33 (En adelante, en lo que respecta a las obras de Rawls, se hará siempre referencia a las traducciones en español y se indicarán solo entre corchetes las páginas a que corresponde la referencia en el texto en inglés, después de una primera referencia completa a las ediciones en este idioma).

<sup>149</sup> Huelga aclarar que desde luego en la antigüedad existieron pensadores que plantearon posturas individualistas muy cercanas al pensamiento moderno, como es el caso de los sofistas; así como en la actualidad existen teóricos que se acercan a una postura de orden aristotélico-tomista. No se pretende afirmar que “todo tiempo pasado fue mejor” o desconocer la existencia de estas posturas cuando hablamos en términos generales aludiendo a “los antiguos” y “los modernos”. Sin embargo, es claro también que en uno y otro tiempo, existieron paradigmas dominantes que determinaron el desarrollo del pensamiento político y, es en este sentido (de los paradigmas dominantes), a lo que se alude con el contraste.

fundamental, incluso en la propia determinación de lo que constituye la libertad. En el mundo medieval, como se ha visto, los seres humanos se encontraban esencialmente ligados por vínculos corporativos y estamentales, se poseía una función en el conjunto de un orden más general<sup>150</sup> e, incluso, la salvación se lograba sólo en la gran comunidad que era la cristiandad.

Bajo este entendimiento, y atendiendo a la naturaleza política del ser humano, es claro que éste tiende a la vida en comunidad y, por ejemplo, en el pensamiento aristotélico<sup>151</sup>, el lenguaje es la vía que le permite interactuar con sus congéneres. Como puede desprenderse de los textos clásicos de la antigüedad, la perspectiva antropológica antigua entiende lo humano en su dimensión social (*sobre todo* en su dimensión social) y, por tanto, el surgimiento de la comunidad política es un proceso natural de la propia esencia social de la humanidad.

En contraste, el ideal antropocéntrico moderno, que en mi opinión permea toda la visión del razonamiento político, lleva a concebir a la comunidad política como una formación “artificialmente” creada por individuos. Me parece que la corriente contractualista permite ilustrar fehacientemente este aspecto, pues ya no percibe al Estado como la consecuencia de la naturaleza gregaria del ser humano, sino como la creación de individuos autónomos que, ante circunstancias determinadas, se encuentran en la

---

<sup>150</sup> Cfr. GROSSI, Paolo, *El orden jurídico...*, *op. cit.*, pp. 96-100.

<sup>151</sup> Aristóteles sostiene que la propia distinción de sexos parece implicar una cierta complementariedad y dar origen a la comunidad más primaria, como lo es la familia, en la que el ser humano satisface sus necesidades más básicas (Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252a-1252b). Sin embargo, existen aún cierto tipo de necesidades que no pueden ser satisfechas en el seno reducido de la comunidad familiar, lo que lleva a los seres humanos a conformar una comunidad más amplia, basada en el criterio de la división del trabajo, a saber, la aldea o municipio. En estas comunidades, el lenguaje juega el rol fundamental de permitir la expresión de aquello que es doloroso y placentero, así como de aquello que es útil y de lo que no lo es (Cfr. *Ibidem.*, I, 1, 1252b, 16-23). Pero como el ser humano, en tanto animal político, tiende hacia su bien trascendente que sólo ha de alcanzar en el marco de la comunidad que le permita su perfeccionamiento, no sólo tiende a “[...] la mejor satisfacción de lo que se requiere para vivir, sino [a aquellas comunidades...] que permiten la vida buena: la *polis* nace por las necesidades de la vida, pero subsiste para vivir bien. En el origen de la *polis*, entonces, está presente el deseo de satisfacer necesidades materiales, pero también la búsqueda de la vida buena.” (GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, *Naturaleza y Política*, Edeval, Chile, 1997, p. 28. Cfr. *ib.* ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252b, 28-33). En la *polis*, el lenguaje se reviste de la importante función de permitir, como elemento de interacción, *transmitir* lo que es bueno y lo que es malo, lo que es justo y lo que es injusto. (Cfr. *Ibidem.*, I, 1, 1253a, 10-18).

*necesidad* de conformar a la comunidad política para obtener y alcanzar sus propios fines<sup>152</sup>.

Pero ¿en qué consiste la perspectiva antropológica moderna?, ¿cuáles son los rasgos de este nuevo entendimiento de lo humano que lleva a postular el origen de la comunidad política como una mera creación artificial?

Ante todo, estoy convencido de que el giro estriba en el abandono gradual de la dimensión social de lo humano, proceso que se efectúa como una reacción y emancipación, primero en el orden factual y posteriormente en los desarrollos teóricos. Nuevamente, el cambio no fue inmediato y el proceso fue largo. La movilidad que generó la actividad comercial a inicios del siglo XI, el particular entendimiento espacio-temporal de las ciudades medievales, el acento en la interioridad que produjo el misticismo, la idea de la relación directa con la divinidad (base del postulado del “sacerdocio universal”) que impulsó la Reforma, las consecuencias lógico-ontológicas del nominalismo, son sólo algunos de los múltiples elementos aquí reseñados, que dan dirección a un paulatino y específico sentido individualista<sup>153</sup>.

Según entiendo, para la época que se identifica como el nacimiento del Estado moderno, estos elementos habían tenido ya un proceso de maduración pero, incluso entonces, no se puede afirmar que entre los siglos XV y XVIII existiera ya una extrema visión individualista en el conjunto de la sociedad. No obstante, me parece que ya en el

---

<sup>152</sup> “Esta Filosofía Política tratada *more geometrico* es una negación de la herencia del aristotelismo político: en lugar de una idea antropológica del hombre basada en cooperación, aparece más bien el conflicto; en lugar del concepto teleológico de la naturaleza, se delinea ahora un concepto mecánico-causal de la misma; en lugar de una unidad indisoluble entre la naturaleza y la política, una abierta oposición entre ambas. La comunidad política no aparece más como un fin natural; en lugar de ella tenemos una construcción artificial, el estado, concebido como un instrumento gracias al cual los individuos egoístas, asociales y prudentes pueden regular su coexistencia y desarrollar y mantener su vida. El hombre que aparece en la Filosofía Política de Hobbes es un individuo moderno, atomista, libre de todo y soberano en forma absoluta. Es en este contexto que surge la Filosofía Política del *Contractualismo* moderno.” LEYVA, Gustavo, “Prólogo” en KERSTING, Wolfgang, *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, DAAD-Goethe Institut-UAM Iztapalapa-Plaza y Valdés, México, 2001, pp. 14 y 15.

<sup>153</sup> Nuevamente Erich Fromm puede servir para dar un panorama general de este proceso de “construcción” de la individualidad que desenvuelve la modernidad. Cfr. FROMM, Erich, *El miedo...*, op. cit., *passim*.

siglo XV, el pensamiento de Maquiavelo<sup>154</sup> deja entrever la impronta de un enfoque individualista. El individualismo maquiaveliano contiene, además, tres características que estarán, desde entonces, en la base del pensamiento político dominante en la modernidad:

- 1) el ser humano no sólo es un individuo que no tiende por naturaleza a la sociabilidad, sino que incluso tiende a lo contrario, es egoísta;
- 2) el ser humano, en tanto egoísta, no tiende a respetar parámetros de convivencia social, sino a quebrantarlos y, en este sentido, es “malvado”, y
- 3) lo único que distingue al ser humano del resto de los animales es su racionalidad, pero esta, en el ámbito de las relaciones humanas sólo corresponde a una racionalidad instrumental (a la que califica de “prudencia”<sup>155</sup>, reduciendo el contenido de la otrora virtud cardinal)

Así, como algunos han interpretado correctamente, la visión de Maquiavelo parte de un presupuesto antropológico negativo<sup>156</sup> que concibe al ser humano como un ser egoísta y, en cierto sentido, “malvado”, por lo que tiene que ser sometido por un poder mayor que permita la convivencia social, concibiendo así al gobierno y al Estado mismo, como un mal necesario para la sobrevivencia<sup>157</sup>.

Lo anterior, me parece, inaugura una doble consecuencia. La primera es de orden epistémico y plantea la división, hasta entonces difusa, entre el ámbito de lo público y el

---

<sup>154</sup> Fundamentalmente a raíz de su emblemática obra *Il Principe*. Vid. MAQUIAVELO, Niccolò, *Il Principe*, vigésima cuarta reimpresión, Oscar Mondadori, Italia, 2013, *passim*.

<sup>155</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 24.

<sup>156</sup> “Ciò perché gli uomini sono cattivi, e quindi non le leggi e l’osservanza di esse, ma soltanto la forza e la frode possono valere fra loro... gli uomini sono bestie ed occorre trattarli con la «generazione di combattere» propria delle bestie” (Esto porque los hombres son malos, y por tanto no las leyes y su observancia, sino la fuerza y el fraude pueden valer entre ellos... los hombres son bestias y es necesario tratarlos con el «género de combate» propio de las bestias) FASSÒ, Guido, *Storia della filosofia del diritto. II. L’età moderna...*, *op. cit.*, p. 28. Traducción libre

<sup>157</sup> A diferencia de esto, en la antigüedad “[...] el gobierno político se caracteriza como un gobierno sobre hombres libres, una potestad que tiene por destinatarios a individuos que son iguales a quien manda. Se trata de un gobierno que se ejerce sobre seres racionales y en forma racional.” GARCÍA HUIDOBRO, J., *Naturaleza...*, *op. cit.*, p. 29.

de lo privado (aquello que Bobbio identifica como una dicotomía central<sup>158</sup>). La segunda corresponde a la asignación de un contenido axiológico a cada una de las partes de esta dicotomía: en Maquiavelo, tanto el individuo como la comunidad política son valorados negativamente, pero, en todo caso, esta última tiene la justificación de la necesidad<sup>159</sup>.

No mucho tiempo después, la teoría de Thomas Hobbes (cofundador del pensamiento político moderno) registrará más clara y expresamente esta perspectiva antropológica<sup>160</sup>. En Hobbes, las características de egoísmo y maldad son tan contundentes, que conocida es la sentencia que él hace famosa del *homo homini lupus*, con la cual caracteriza su estado de naturaleza<sup>161</sup>. Por su parte, tan fuerte es la idea de una racionalidad instrumental, que define a la razón entera como mero cálculo<sup>162</sup>.

Con el paso del tiempo, como se desprende de la obra de pensadores políticos posteriores, la visión antropológica en la que Maquiavelo y Hobbes sustentaban su postura variará su consideración axiológica<sup>163</sup>, y la perspectiva moderna del ser humano se consolidará en torno a las nociones de autonomía y racionalidad<sup>164</sup>; sin embargo, en mi opinión, el antropocentrismo moderno conservará el cariz individualista y, en el fondo, la concepción de un ser humano naturalmente egoísta, que ya se encontraba en la visión de estos dos pensadores, lo que provocó que el ámbito de lo privado (propriadamente individualista) marcara las pautas del desenvolvimiento social. El Estado, y la política misma, seguirán considerándose, desde entonces, como males necesarios. Con estos

---

<sup>158</sup> Cfr. BOBBIO, Norberto, *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*, 10a edición, Einaudi, Italia, 2005, pp. 3-22.

<sup>159</sup> Aunque, como se verá enseguida, Maquiavelo no se preocupa por justificar la comunidad política o el ejercicio del poder, lo da por sentado, como un hecho.

<sup>160</sup> Aunque paradójicamente Maquiavelo y Hobbes terminen defendiendo el pre-dominio estatal, ambos parten de un individualismo de igual impronta.

<sup>161</sup> En el prefacio a la edición del *Leviatán* del Fondo de Cultura Económica Manuel Sánchez Sarto señala que “Hobbes niega el altruismo natural del hombre: afirma, en cambio, su rapacidad innata, su inicial posición de guerra contra todos, la impotencia natural de la razón para guiarlo” SÁNCHEZ SARTO, Manuel, “Prefacio” en HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia..., op. cit.*, p. XII.

<sup>162</sup> Cfr. HOBBS, Thomas, *Leviathan or the Matter..., op. cit.*, pp. 21 y ss.

<sup>163</sup> En Locke, el individuo ya no es un ser rapaz, como tampoco lo es en la filosofía de Kant, e incluso en el pensamiento de Rousseau, el individuo del estado de naturaleza es caracterizado como un “buen salvaje”. Con esto, el ámbito de lo individual, de lo privado, se cargará de una valoración positiva o preeminente frente al Estado.

<sup>164</sup> Fundamentalmente en el pensamiento ilustrado. Cfr. *supra.*, la bibliografía de Kant referida en la nota 147.

presupuestos, me parece claro que la única vía de legitimación del Estado se haya encontrado en su origen contractual (fórmula que permitía respetar la autonomía individualista de los seres humanos) y en la restricción de su acción a la tarea de protección de los derechos individuales.<sup>165</sup>

En mi opinión, en la modernidad lo político, y de manera específica el Estado, se alejó de lo humano, de la comunidad, para convertirse en un instrumento. Un instrumento de los individuos egoístas para evitar destruirse entre sí; un instrumento de una clase, un grupo o una élite, para dominar a sus congéneres. El Estado se separó de la comunidad y, al hacerlo, o se le reconocía una realidad propia e independiente de las personas que lo conformaban (totalitarismo transpersonalista), como sucedió con Maquiavelo y Hobbes, o se le negaba toda categoría de relevancia social y se reducía a su mínima expresión (individualismo liberal), como sucederá en el pensamiento que sustenta el Estado democrático liberal burgués, a partir de las revoluciones burguesas del siglo XVIII.

### **1.2.2. El Estado por contrato. Un nuevo origen y justificación del poder político**

Desde mi perspectiva, una consecuencia lógica de la perspectiva antropológica individualista es la concepción contractualista. Por ello, la teoría hobbesiana ensambla perfectamente ambos elementos. Si la comunidad política (e incluso la sociedad en general) no surgen de manera natural por un impulso gregario; si prácticamente es negada la dimensión social o relacional de los seres humanos; entonces, parece claro que la sociedad debe encontrar su origen en la voluntad de los mismos individuos. En Hobbes,

---

<sup>165</sup> “Especialmente el nuevo contractualismo de John Locke buscó en la figura de la convención una novedosa forma de encuentro entre el individuo libre y el Estado. Ahora, el Estado limitado seguía considerándose como una comunidad pero su función práctica se reducía a la garantía de la propiedad. De hecho, en la obra de Locke esta ambigüedad es patente: mientras por un lado todos los hombres forman parte del Estado (entendido como comunidad), por el otro, sólo los propietarios tenían derechos políticos... la libertad adquiere, en una y otra dimensión del Estado, diferente significado. Mientras que en el ‘Estado-comunidad’ la libertad es despliegue racional de la voluntad, en el ‘Estado-aparato institucional’, la libertad es ausencia de constrictión y de obstáculos. Especialmente significa la oposición del individuo libre al poder del Estado. Este último se subordina así a la libertad del individuo. He ahí la clave de la oposición del liberalismo, sobre todo de aquel posterior a la Revolución francesa de 1789...” ÁVALOS TENORIO, Gerardo, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, UAM, México, 2001, pp. 21 y 22.

esta voluntad es “forzada” por la propia necesidad o como una exigencia de racionalidad (entendida, ya se dijo, como cálculo) para la supervivencia.

Aunque en la antigüedad se encuentran referencias que pueden considerarse precedentes de un fundamento contractual del orden político (como en la sofística, en la tradición germánica de contratos feudo-vasalláticos, en las nociones iusromanistas de *societas*<sup>166</sup>, o en desarrollos teóricos de los monarcómacos y de los primeros teóricos del derecho natural –esencialmente Altusio<sup>167</sup>-), la perspectiva que “inaugura” Hobbes tiene, en mi opinión, una dirección y potencia hasta entonces no vista, al sustentarse en la nueva perspectiva antropológica.

Según mi apreciación, este contractualismo moderno (o “clásico”) surge en Hobbes con un objetivo aparentemente simple: configurar una alternativa a la forma tradicional (y gastada) de justificar el ejercicio del poder político<sup>168</sup>. Como lo muestran diversos autores<sup>169</sup>, la justificación del ejercicio del poder en los periodos alto y bajo medievales se ligo fundamentalmente al argumento teológico que veía la legitimidad del señor, monarca o emperador, en la potestad divina. Y este era el argumento último incluso de aquellos que, basados en la tradición ius-romanista, ya intuían una primigenia traslación del poder por parte del pueblo. Al margen de que la potestad temporal fuera otorgada directamente de Dios o por intercesión del papa (detentador del poder espiritual), que fueron los argumentos manejados en la disputa de las investiduras, la legitimidad de quien ejercía el poder tenía como último fundamento la voluntad divina. Pero con las especiales circunstancias que presentó la Europa de los siglos XV y XVI, y especialmente en el contexto de la Reforma y las guerras de religión, me parece evidente

---

<sup>166</sup> Vid. TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *Los publicistas medievales...*, *op. cit.*, p. 180.

<sup>167</sup> Vid. GIERKE, Otto Von, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Italia, 1974, pp. 79-110.

<sup>168</sup> Hobbes, influido por el mecanicismo, así como por la lógica material causalista que las ciencias de la naturaleza habían comenzado a establecer como paradigma explicativo de la realidad, y observador atento de las circunstancias políticas que presentaba la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVII a las que considera negativamente como una transición a un estado de anarquía absoluta, buscó, ante todo, formular una propuesta teórica consistente, que encontrará el fundamento material y secular del Estado mismo y, en particular, del ejercicio del poder monárquico como la forma más razonable de estabilidad política.

<sup>169</sup> Cfr. FASSÒ, Guido, *Storia della filosofia del diritto. I. Antichità...*, *op. cit.*, y tb. CUEVA, Mario de la, *La idea...*, *op. cit.*, entre otros.

que esta vía de justificación se volvía endeble. Considero que, bajo esas circunstancias, una justificación, hasta cierto punto secular, se hacía indispensable, y Hobbes atendió el llamado.

No obstante, en mi opinión, lo que Hobbes desarrolló no fue sólo una alternativa de justificación del poder político. Según mi interpretación, al ligar su objetivo a una perspectiva antropológica como la referida, el proceso contractualista no se limitó a justificar el poder, sino que se extendió a constituir la sociedad o, mejor, la sociabilidad. El argumento contractualista, entonces, requirió la configuración de toda una metodología. Desde mi punto de vista, las referencias contractualistas anteriores partían de una antropología y de presupuestos incompatibles con el propio momento contractual, por lo que su alcance sólo podía vincularse a la instauración del poder. A diferencia de ello, la visión hobbesiana incorpora el giro antropológico y la perspectiva mecanico-naturalista al esquema contractual, generando una propuesta teórica coherente. La estructura “estado de naturaleza-contrato-sociedad civil” constituirá, así, un cuadro metodológico fundado en los nuevos paradigmas modernos<sup>170</sup>. Las variaciones axiológicas o de ciertos contenidos que incorporarían posteriormente Locke, Rousseau o Kant, en mi opinión no afectarán en nada la estructura de entendimiento instaurada por Hobbes.

¿Por qué el contractualismo, en este nuevo contexto, no se limita a justificar el ejercicio del poder? Porque se ve en la necesidad de extenderse para encontrar, en el pacto, la posibilidad de la sociabilidad, ya que el ser humano (monádico y egoísta), no tendería a ella si no fuera estrictamente necesario para sobrevivir (y la paz es un presupuesto para dicha sobrevivencia). En mi opinión, esto hace que de la teoría hobbesiana se pueda desprender la presencia de un doble pacto<sup>171</sup>. En primer lugar, un

---

<sup>170</sup> Así Carpintero Benítez afirma “...estalla inconteniblemente el método moderno, materialista, sensista y fenomenista, aplicado a las ciencias del hombre, en las manos de THOMAS HOBBS. El estricto materialismo con el consiguiente ateísmo, el haber convertido la sociedad política en una cárcel, hizo que HOBBS fuera expresamente repudiado por el siglo XVII, pero su método fue, tácitamente, el gran triunfador en la Ilustración.” CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, *Historia breve del derecho natural*, COLEX, España, 2000, p. 168.

<sup>171</sup> Al parecer Hobbes sólo enuncia, explícitamente y como tal, un pacto, que es el correspondiente a la sujeción; sin embargo, en éste se encuentra implícito en cierta forma un primer pacto: el *pactum societas*.



pacto de sociedad, en el que todos ceden su derecho a todo para lograr la convivencia social. En segundo lugar (y dada la ambición y avaricia del ser humano), un pacto de dominación, en el que se concede a uno (o a un grupo) la potestad plena de hacer cumplir el primer pacto, incluso, por medio de la fuerza<sup>172</sup>. Este proceso es el que conforma, en Hobbes, el Leviatán, la sociedad civil o el Estado.

Bajo este último pacto, es claro que el poder ya no deriva de –y, por tanto, no se justifica en– la divinidad, sino de la propia voluntad de cada uno de los individuos que conforman la sociedad<sup>173</sup>. Me parece que con ello, el objetivo de justificación perseguido por la nueva teoría política era alcanzado, pero se lograba más: *se lograba explicar y dar sentido a la existencia de una sociedad (y de una comunidad política), derivada de individuos que no tienden a la sociabilidad, derivada de un presupuesto individualista.*

Aunque en Hobbes este individualismo es aplastado por la fuerza impresionante del Estado (enfoque transpersonalista), considero que la estructura lógico-metodológica

---

Este primer pacto se infiere por ejemplo de la afirmación siguiente: “Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.” (HOBBS, Thomas, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 106, se usa aquí la traducción de Sánchez Sarto, p. 139), agregando que, como ello no es posible, ha de acudirse al pacto de sujeción. Más aún, podemos encontrar este *pactum societas* enunciado por Hobbes en la segunda ley de naturaleza en los términos siguientes: “que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que le sea concedida a los demás con respecto a él mismo.” (*Ibidem*, p. 80, se usa la traducción de Sánchez Sarto, p. 107). Todo esto, en el marco de la primera ley, que se plantea como objetivo buscar y mantener la paz (salir del estado de guerra continua). Aún resta señalar que, en todo caso, el primer pacto constituye, más que una vía de creación de la sociedad (que se entiende primitivamente dada, aunque en un estado de guerra continua que no permite los lazos y la disgrega), un pacto (y por ende *transferencia* de derechos) de reconocimiento y ajuste a las leyes naturales para hacer viable la sociabilidad.

<sup>172</sup> Hobbes lo formula de la manera siguiente: “autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.” *Ibidem*, p. 108, se utiliza la traducción de Sánchez Sarto, p. 141.

<sup>173</sup> Algunos opinan que el contrato no es elemento suficiente, salvo que se incurra en falacia naturalista, para sustentar el surgimiento de efectos jurídicos (derechos y obligaciones), pues el acuerdo de voluntades es simplemente un hecho que, para tener consecuencias de deber, debe presuponer una norma previa. Sin entrar en la discusión de esta perspectiva (que requeriría tomar en cuenta las aportaciones de Austin respecto a aquello que hacemos con palabras), en Hobbes se podría salvar el inconveniente observando que dentro de su teoría, la tercera de las leyes que el llama “de naturaleza”, referente al *pacta sum servanda*, conforma en cierta medida el presupuesto normativo. Cfr. *Ibidem*, p. 88.

del nuevo razonamiento político estará ya sembrada y florecerá en los años posteriores para constituir una comunidad política congruente con un punto de partida individualista.

En esta concepción contractualista<sup>174</sup>, inaugurada por Hobbes, creo que un aspecto fundamental que será permanente en la mayoría de los desarrollos teórico-políticos modernos (salvo quizá en Hegel y en el materialismo marxista), y que destaca el contraste con la concepción política de la antigüedad, es la idea de la creación voluntaria del Estado por parte de individuos libres<sup>175</sup>, la idea del Estado como creación artificial, perspectiva que responde a la concepción antropológica maquiavélico-hobbesiana y, en general, a la concepción del hombre que inauguró la modernidad. La comunidad política más acabada, que es el Estado, se transforma así en algo fundamentalmente creado y no necesariamente derivado de la naturaleza social del ser humano.

Según mi apreciación, si Maquiavelo no suscribió una postura contractualista, es simplemente porque no le interesó, ni justificar el ejercicio del poder, ni explicar el origen o la forma de constitución de la comunidad política, ambos, aspectos que daba por sentados. Considero que esta diferencia entre Hobbes y Maquiavelo pone de relieve el siguiente punto característico del paradigma político moderno: el distanciamiento entre los ámbitos de la ética y de la política. En ambos pensadores se dará este distanciamiento, pero con distinciones importantes, como se verá enseguida.

---

<sup>174</sup> Respecto a la figura del contrato como alegoría triunfante del pensamiento moderno debido a su afinidad con el pensamiento individualista que propugnaba la burguesía, resulta de una claridad relevante la afirmación hegeliana, especialmente contraria en este punto al ideal liberal: "...habiendo entendido la voluntad en la forma determinada de la voluntad individual (como luego, también en Fichte), y la voluntad universal no como la racionalidad en sí y para sí de la voluntad, sino sólo como la colectiva que surge de la voluntad individual consciente, la asociación de los individuos en el Estado deviene de un contrato, que tiene por base su capricho y su consentimiento libre y expreso, sucediéndose las consecuencias meramente intelectivas, que destruyen lo divino en sí y para sí y la absoluta autoridad y majestad del Estado." HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975, pp. 246 y 247.

<sup>175</sup> Esta afirmación debe matizarse en lo que respecta a algunos teóricos como Rousseau, pues como veremos más adelante, para éste, la sociedad civil (e incluso el Estado) tiene una formación en un cierto sentido natural, derivada de la necesidad, la división del trabajo y el rompimiento del equilibrio que presentaba el estado de naturaleza por el que surge la propiedad privada. En Rousseau, el contrato social se transforma entonces en una herramienta, no para formar primigeniamente la sociedad civil, sino para formar un *nuevo tipo* de sociedad civil (o Estado) que permita recuperar la libertad e igualdad perdidas.

### 1.2.3. Lo político instrumental. El abandono de la ética y lo político como dominio

Desde mi perspectiva, una de las características más relevantes que constituyen un giro entre la antigüedad y la modernidad en la forma de entender lo político (concebida como una ruptura con la doctrina aristotélica), es la desvinculación entre la ética y la política, o mejor, el vaciamiento de toda dimensión ética dentro de la actividad política. Este giro se encuentra vinculado, en gran medida, al cambio gradual del entendimiento de lo racional en la esfera de lo humano. Como lo interpreto, tanto Maquiavelo como Hobbes se encuentran influidos, aunque por distintas vías, de una nueva forma de concebir la racionalidad. Mientras Maquiavelo observa en la dinámica pragmática de la política una actividad instrumental que requiere del ejercicio de la racionalidad técnica; Hobbes se ve influido de la perspectiva mecanicista de las ciencias y de un naciente empirismo que lleva a entender a la razón, como se ha visto, como mero cálculo.

Estoy convencido que esto supone una distancia relevante respecto de la antigüedad. Anterior al giro moderno, el despliegue de la facultad racional de los seres humanos era entendido en una doble dirección, dependiendo fundamentalmente del objeto y fin al que se encontraba dirigida. La perspectiva epistemológica clásica, como observa Massini, identificaba la existencia, por un lado, de un razonamiento teórico, cuando la facultad racional se dirigía a lo universal e inmutable y con la finalidad del simple conocimiento; por otro lado, sostenía el despliegue de un razonamiento práctico cuya finalidad se encaminaba a dirigir la conducta humana y, por tanto, tenía como objeto lo particular y contingente, lo operable humano<sup>176</sup>.

Massini también destaca que, a su vez, en la dimensión del razonamiento práctico, el pensamiento clásico identificaba una división: por un lado, se encontraba el razonamiento práctico técnico o *poiético*, que dirige lo operable humano transitivo, es decir, aquella actividad humana encaminada a la producción exterior, a la modificación de la materia externa; por otro, el razonamiento práctico *agible*, que dirige lo operable

---

<sup>176</sup> Cfr. MASSINI CORREAS, Carlos I., “Ensayo de síntesis acerca de la distinción especulativo-práctico y su estructuración metodológica” en *Sapientia*, volumen LI, fascículo 200, Argentina, 1996, pp. 429-451.

teniendo como finalidad la acción misma, es decir, la actividad que permanece en el agente y que se encamina a su propio perfeccionamiento<sup>177</sup>.

Me parece que es claro que este entendimiento es dejado de lado gradualmente con la modernidad y, como se ha visto, ya en Maquiavelo y Hobbes puede percibirse una ruptura fundamental. Para ambos pensadores, la facultad racional del ser humano es esencialmente, o racionalidad especulativa (como en el caso de las ciencias que influyen el pensamiento de Hobbes), o racionalidad práctica técnica, que indica los mejores medios para conseguir un fin determinado y transitivo (como la práctica política que observa Maquiavelo<sup>178</sup> y que lo lleva a entenderla como una serie de técnicas para acceder y conservar el poder<sup>179</sup>).

La postura maquiavelica es clara en este sentido al proyectar el principio que se volverá, posteriormente, una de las máximas del utilitarismo: el fin justifica los medios. Ligado a la praxis política, el fin consiste en la conquista y permanencia en el poder, como se deduce de la forma en que se encuentra planteado *Il Principe*. No importan los medios utilizados para obtener estos dos objetivos, pues éstos han de justificar la ejecución de los medios; en mi opinión, el poder se transforma así, en un fin en sí mismo<sup>180</sup>. De acuerdo con mi lectura, en Maquiavelo no hay ya ninguna preocupación

---

<sup>177</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>178</sup> Maquiavelo declara expresamente que partiendo de la "...intención de escribir cosas útiles para quien las comprenda, me ha parecido más conveniente ir detrás de la verdad fáctica de las cosas, que de la imaginación que se tiene de las mismas" MACHIAVELLI, Niccolò, *Il Principe...*, *op. cit.*, p. 67. Traducción libre.

<sup>179</sup> Massini observa que en Maquiavelo, la política se convierte en "... una pura técnica sobre los modos de obtener el poder y conservarlo o sobre las formas de engrandecimiento del Estado" MASSINI CORREAS, Carlos I., *Política-Derecho-Equidad. Una concepción realista de la política y del derecho*, Editorial Jurídica de Chile, Chile, 1980, p. 15.

<sup>180</sup> En la antigüedad, con excepciones importantes como las de algunos sofistas, el poder político era concebido como un medio dirigido a la consecución de un fin determinado (el bien común, la felicidad, etcétera), mientras que en la modernidad el poder político es percibido como un fin en sí mismo. Esto es útil en la observación del énfasis puesto por la consecución del poder y el sostenimiento en el mismo que evidencia la visión moderna (aunque ya existían ejemplos de ello en la antigüedad), sin embargo no es una distinción adecuada a nivel teórico, en tanto que una reflexión detenida, puede llevarnos a la conclusión de que el poder es siempre un medio (tanto en la antigüedad como en la modernidad) y que la verdadera distinción es quizá en torno a: 1) el enfoque teleológico para el cual se pretende ejercer el poder (para beneficio de la comunidad o para beneficio propio, ya enunciado por Aristóteles como criterio cualitativo de clasificación de las formas de gobierno) y 2) la diferente percepción de utilización de los medios en el

por lograr algún perfeccionamiento; no hay tampoco, como puede deducirse de los consejos que dirige a aquellos que pretenden gobernar, ningún límite ético que rijan la dinámica del ejercicio del poder<sup>181</sup>.

Ante este esquema, Maquiavelo deja de lado la cuestión de justificación o legitimación del ejercicio del poder, en tanto es irrelevante. El hecho es que existen Estados y que en ellos se presenta el ejercicio del poder. No importa si esto es legítimo o no, porque el arte de la política sólo consiste en lograr detentar dicho poder. Como señala Truyol y Serra:

“La inspiración naturalista de la política de Maquiavelo implicaba la separación entre la política y la ética, la autonomía de la política. La política, independizada de la ética, se convierte en una técnica de adquisición, conservación o incremento del poder en el estado y entre los Estados. Y habrá que enjuiciarla, *no ya desde el punto de vista trascendente de una regla moral superior, sino desde el punto de vista inmanente de su lógica interna, de la adecuación de los medios al fin.*”<sup>182</sup>

En Hobbes, me parece que el esquema varía un poco, pero la forma de entender la racionalidad lleva a consecuencias similares. La eticidad no existe sino en el momento en que se instituye la comunidad política, pero incluso (y por ello mismo) dicha eticidad se encuentra subordinada al ejercicio del poder

“... antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos... tal poder no existe antes de erigirse el Estado. Eso mismo puede deducirse, también, de la definición que de la justicia hacen los

---

ejercicio del mismo; lo que tiene una estrecha vinculación con la manera de entender la relación entre la ética y la política.

<sup>181</sup> Solo por poner un ejemplo, menciona: “... aquel que abandona aquello que se hace por aquello que se debe hacer, consigue más bien su ruina, que su salvación: porque un hombre que quiera demostrar en todas partes profesión de bueno, deviene en ruina entre muchos que no lo son. Por tanto es necesario para un príncipe, que se quiera mantener como tal, aprender a poder ser no bueno, y usar o no esta cualidad, según la necesidad” MACHIAVELI, Niccolò, *Il Principe...*, *op. cit.*, p. 67 y 68. Traducción libre.

<sup>182</sup> TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, 2ª edición, Alianza Editorial, España, 1982, p. 13. Las cursivas son mías.

escolásticos cuando dicen que la *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo*. Por tanto, donde no hay *suyo*, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad... por tanto donde no hay Estado, nada es injusto”<sup>183</sup>.

Ahora bien, aunque en Hobbes la ética no constituye una dimensión previa al Estado (y por tanto un parámetro que pueda limitarlo), a diferencia de lo que podría pensarse –por la presencia en su teoría de leyes naturales-, y aunque para él, la racionalidad también se reduce al cálculo y, en el campo práctico, a un cálculo instrumental, a diferencia de Maquiavelo, sí tiene la pretensión de encontrar una legitimación al ejercicio del poder (y en este sentido, una justificación del Estado).

Pero esta justificación, me parece, no se dará en el sustento de una dimensión ética, sino en un doble aspecto “ajeno” a la eticidad. Por un lado, en la ya observada congruencia que otorga la estructura contractual y que permite unir un punto de partida individualista a un punto de llegada transpersonal. Por otro, en la asignación de una nueva finalidad a la comunidad estatal: el orden y la paz.

En definitiva, en ambos pensadores, la separación entre los ámbitos de la ética y la política se encuentra vinculada al cambio en la dimensión epistemológica que reduce la racionalidad, fundamentalmente la práctica, al razonamiento instrumental. En este contexto, lo político sólo corresponde a un arte, a una habilidad en el ejercicio del poder, y se desvincula de cualquier contacto con el razonamiento práctico *agible* y, por tanto, de cualquier intención de perfeccionamiento (en el sentido antiguo).

Desde entonces, me parece, la forma de entender lo político (la mentalidad política moderna) se constituirá con una pretensión aséptica de cualquier contenido ético, sobre todo de cualquier parámetro o criterio “externo” (o previo) que funcione como regulador y límite de la praxis política. En todo caso, parece que la única ética admisible es la surgida de la lógica interna de la dinámica política, de ahí la fuerza de la ética utilitarista,

---

<sup>183</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 88 y 89; se usa aquí la traducción de Sánchez Sarto, pp. 118 y 119.

unida a esta forma de entender el razonamiento en el campo político. Esta es, creo, la simiente de la pretensión moderna de “*neutralidad*”.

Con esto, el entendimiento de lo político no sólo pierde algún límite en el ejercicio del poder, sino que pierde (o sustituye) la dirección que antes le daba sentido: la búsqueda del bien común.

#### **1.2.4. Los fines del Estado. Otra forma de entender a la comunidad política**

Como se ha visto, el tránsito hacia la modernidad representó un cambio en diversos elementos paradigmáticos, uno de los cuales fue el abandono de una perspectiva teleológica, lo que dio paso a un enfoque causalista. Las razones de este giro epistemológico y de fijación de sentido son, como en los otros paradigmas modernos, diversas y complejas. Fundamentalmente, me parece que la desacreditación gradual de un enfoque teleológico se encuentra ligada, en parte, a la falsa identificación entre la dimensión de los fines trascendentes y la católica cristiandad, aspecto que se fomentó y predominó en el pensamiento medieval: si el fin trascendente y rector de toda dimensión de la vida se encontraba ligado a la divinidad y, en específico, a la divinidad cristiana (cuya vía de acceso se encontraba monopolizada por la institución clerical), parece una consecuencia lógica que en el tránsito hacia la modernidad (con el desgaste producido por la querrela de las investiduras, los excesos de las jerarquías eclesiásticas y la fuerte ruptura que representó la Reforma protestante), ese enfoque teleológico reducido a lo teológico terminara por fracturarse en el momento mismo que el predominio teológico se comenzó a debilitar. Así, según mi lectura, parece pertinente el siguiente cuestionamiento: si el sentido teleológico trascendente ligado a la divinidad ya no se encontraba en condiciones de fundamentar alguna dirección y entendimiento de la realidad, ¿cuál podía ser la nueva base sobre la cual fincar dicho sentido y entendimiento?

A mi parecer, el desarrollo de la racionalidad y, sobre todo, la propia realidad social que había demandado el despertar y despliegue del conocimiento científico,

determinó el nuevo rumbo a este “vacío”. Los incipientes desarrollos de la ciencia moderna ya dejaban entrever la necesidad de un nuevo enfoque que encuentra el entendimiento del mundo no tanto en su finalidad, sino en su causalidad. Esta nueva consciencia, como las otras referidas, representó en este momento también una reacción y emancipación.

En mi opinión, se olvidó, o no se quiso recordar (aunque fuera el “redescubrimiento” del pensamiento clásico lo que contribuyera a este nuevo entendimiento), que el enfoque teleológico trascendental no se encuentra necesariamente vinculado y reducido a la determinación teológica; se dejó de lado que la propia antigüedad clásica partía de un enfoque teleológico, muchos siglos antes de la cristiandad, y que dicho enfoque teleológico se fincaba en la naturaleza (ontológica) y en la racionalidad (no reducida a lo teórico e instrumental).<sup>184</sup>

Como sea, considero que la naciente modernidad encontró en un enfoque causal la vía de salida y la nueva forma de fundamentar, en el sentido de explicar. El impacto de este giro en el ámbito de la mentalidad política fue crucial. Maquiavelo y Hobbes nuevamente pueden servir como modelo ejemplar, aunque en cada uno impacta este cambio en forma distinta.

Si Maquiavelo no se preocupó por fundamentar la praxis política o la existencia del Estado es porque, según mi lectura, no se interesó en el problema de la finalidad. Por el contrario, sí existe en su exposición práctica una importante preocupación por explicar la forma como ha de llegarse al ejercicio del poder, por entender la causalidad que lleva a

---

<sup>184</sup> En el campo de lo político, se olvidó también que la antigüedad, en razón de su enfoque teleológico, entendía a la *polis* (y a la actividad política) como esencialmente ligada a su finalidad: el bien común, el bien objetivo de todos y cada uno de los seres humanos que constituían la comunidad política. El argumento clásico contra esta afirmación que tiene un cierto tono “apologético”, es que la comunidad política no era entendida como formada por todos los seres humanos, sino sólo por los ciudadanos, lo que implicaba dejar fuera a esclavos, bárbaros, mujeres, etcétera, de manera que el bien común al que se referían era más bien el bien de unos cuantos. Somos conscientes de ello y la pretensión, como se ha dicho anteriormente, no es realizar una apología de la antigüedad; la idea es más bien reconsiderar aquel pensamiento político (tratando de entenderlo con sus limitaciones y las nuestras) desde sus principios (no tanto desde su praxis, que por cierto no corresponden necesariamente), con la posibilidad de vislumbrar una propuesta más integral.



la adquisición y permanencia en el mismo. En mi interpretación, para Maquiavelo un fin diverso a la conquista y conservación del poder carece de importancia, por lo que podría pensarse que la finalidad de la actividad política es precisamente la adquisición y conservación del poder, el ejercicio mismo del poder. Bajo este esquema, el Estado como tal no tiene como finalidad sino la de servir a aquel que detenta el poder.

Desde mi perspectiva, Maquiavelo es el reflejo de un nuevo ánimo que incide de manera determinante en la forma de comprender y hacer la política. Como se ha visto, en su obra más emblemática, no se preocupa más por dar una legitimación teológica o moral al ejercicio del poder del monarca. De hecho, no se preocupa más por otorgar alguna función específica a dicho poder, lo que supone el debilitamiento de la idea de un fin trascendente ante el cual el poder sólo constituía un medio; por el contrario, las fórmulas necesarias para la consecución y la permanencia en el ejercicio del poder, parecen ser los objetivos de su exposición y a ese objetivo se ve subordinada toda consideración de otro orden.

Así, considero que esta visión en el campo político, en tanto involucra el ámbito de las relaciones intersubjetivas, supone la inauguración de un cierto tipo de utilitarismo en el que las personas pueden ser utilizadas como medios para alcanzar el fin del poder y, en este sentido, inaugura también aquello que en el campo político ha de conocerse como la “razón de Estado”, signo que caracterizará la manera en que la modernidad entiende la política<sup>185</sup>.

A diferencia de Maquiavelo, según mi apreciación, Hobbes sí elabora su teoría con el ánimo de fundamentar o justificar. Pero su justificación está distante de un fin trascendental. Por ello, el enfoque contractualista que inaugura constituye, en mi opinión,

---

<sup>185</sup> En esta visión maquiavélica, tiene un hondo lugar el enfoque antropocéntrico individualista moderno (ligado al giro de lo *teleológico trascendental* a lo *causal inmanente*), tal como lo deja ver una expresión de otro teórico de la época (Campanella) que es retomado por Truyol y Serra: “La suma de la razón política que nuestro siglo anticristiano llamaría razón de Estado (*ratio status*) consiste en que se valora más la parte que el todo, y que el hombre se valora a sí mismo más que a la especie humana, más que al universo y más que a Dios” TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la filosofía...*, *op. cit.*, p. 103.

más una explicación causal del origen del Estado y del origen de un determinado ejercicio del poder, encontrando la justificación en el origen (causa) y no en el fin.

No obstante, desde mi interpretación, cierto fin del Estado es incorporado en la doctrina hobbesiana, un fin que, por otro lado, no es trivial. Dada su especial perspectiva antropológica y la caracterización de su estado de naturaleza, en Hobbes la finalidad del Estado (y, por ende, de lo político) es alcanzar y mantener las condiciones que permitan salir de un estado de guerra continua y, por tanto, conservar la paz y el orden. Curiosamente, en mi opinión, al determinar estos fines al Estado, la explicación hobbesiana llega al mismo puerto que la postura de Maquiavelo: la razón de Estado que en Hobbes se vuelve transpersonalismo.

Como sea, creo que es evidente que ni en uno ni en otro vuelve a aparecer la idea de bien común en el sentido que lo entendía la antigüedad clásica, precisamente porque ambos habían ya “depurado” el entendimiento de lo político de toda intromisión ética, de todo parámetro de eticidad previa. En el Maquiavelo de *Il Principe*, el fin de la actividad política es obtener y conservar el poder y el Estado no es sino el ámbito en que se realiza el ejercicio de dicho poder, por lo que su fin se encuentra determinado, como se ha visto, por la lógica inmanente del poder. En el Hobbes del *Leviatán*, el fin del Estado es conservar el orden y la paz, pero este fin también es inmanente a la propia realidad estatal y no proviene de algún parámetro de eticidad previa que, antes de la constitución estatal, es inexistente.

### **1.3. CONTINUIDAD Y CONSOLIDACIÓN DEL MODELO POLÍTICO DEL INDIVIDUALISMO POSESIVO. EL ESTADO DEMOCRÁTICO LIBERAL BURGUÉS**

Como se ha visto, Van Dülmen observaba ya que el primitivo Estado moderno podía resolverse en tres posibilidades: un sistema absolutista, un sistema corporativo-

aristocrático o un sistema liberal<sup>186</sup>. Y aunque la mayoría de los teóricos (incluido Van Dülmen) reconocieron que el primitivo Estado moderno se encontraba esencialmente representado por (o, para algunos, identificado con) el absolutismo monárquico, al final, como también señala el profesor alemán, será la fórmula liberal la que logrará su proyección y predominio en la etapa posterior a estos primeros años de la modernidad. ¿Por qué es esto así?, basta con comprender detenidamente el proceso que llevó al abandono del orden medieval y la esencia de los nuevos paradigmas que fueron sustentando la mentalidad moderna.

Me parece que, si fenómenos como el impulso de las ciudades, la reactivación comercial, el surgimiento de una nueva clase social (la burguesía), la reforma protestante, entre otros, generaron una reacción contraria a la dinámica feudal; si paradigmas como el antropocentrismo individualista, el abandono de un sentido teleológico por un entendimiento causal, el fortalecimiento del racionalismo y del empirismo, entre otros, se fueron afianzando para contrastar con la antigüedad; entonces, la refeudalización y la contrarreforma, pueden entenderse como reacciones naturales a un proceso de rompimiento; entonces, una sociedad estamental y un orden absolutista como el predominante entre los siglos XV y XVII, sólo forman parte en realidad de un periodo de tránsito necesario para llegar a una estructura social y política más *ad hoc* al entendimiento que se viene consolidando.

El ejemplo paradigmático (por ser el primero, al grado de que convive temporalmente con la solución absolutista), es Inglaterra<sup>187</sup>, pues justo cuando en otras latitudes había un predominio y esplendor de las monarquías absolutas, durante el siglo

---

<sup>186</sup> Las tres posibilidades del estado moderno tenían, sin embargo y como se ha visto, rasgos en común, sustentados en los paradigmas que hasta ahora se han referido y que fueron desarrollándose de manera gradual.

<sup>187</sup> “Por consenso de los historiadores el liberalismo (la cosa, aunque no el nombre) surgió en Inglaterra en la lucha política que culminó en 1688 en la gloriosa revolución contra Jacobo II. Los objetivos de los triunfadores de la Revolución gloriosa eran la tolerancia religiosa y el gobierno constitucional, que llegaron los dos a ser pilares del orden liberal y con el tiempo se extendieron por todo el Occidente... [así,] el liberalismo –o, más precisamente, el *protoliberalismo*– se asoció constantemente con “el sistema inglés” – es decir, con una policidad (*polity*) basada en un poder regio limitado y un grado considerable de libertad civil y religiosa” MERQUIOR, José Guilherme, *Liberalismo viejo y nuevo*, traducción de Stella Mastrangelo, FCE, México, 1993, p. 16.

XVII este país se encontraba ya consolidando su sistema liberal, cuyos precedentes se extienden hasta la Carta Magna de 1215, reafirmandose de manera contundente en 1628 con la *Petition of Right* y, consolidándose, bajo el esquema de un sistema parlamentario, en 1689 con la *Bill of rights*, producto de la Revolución gloriosa<sup>188</sup>.

Como es sabido, a Inglaterra seguirán los Estados continentales y los Estados Unidos de Norteamérica, fundamentalmente a partir de dos acontecimientos históricos: la Independencia de los Estados Unidos en 1776 y la revolución francesa de 1789. Como algunos teóricos del Estado han considerado, ambos movimientos representan el cambio hacia un nuevo “tipo” de Estado de corte democrático liberal burgués, aquel al que denominan “Estado contemporáneo”<sup>189</sup>. Y son precisamente los dos documentos nacidos de estos hechos, los que contienen una síntesis ejemplar del espíritu que sustenta y orienta esta nueva organización (en realidad, en mi opinión, continuidad de los paradigmas impulsados por la modernidad), a saber, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de 4 de julio de 1776 y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 26 de agosto de 1789.

La burguesía, que durante el periodo del Estado moderno era la aliada de los monarcas absolutos y había consolidado su poder económico a través de lo que los marxistas identifican como el proceso de acumulación de capital, ahora se percibía, me parece, plenamente como una “clase” que, además, se encontraba esencialmente oprimida frente a los excesos monárquicos; comenzaba entonces a esbozar sus anhelos por acceder al poder político, hasta entonces reservado a la realeza.

Ante este panorama, considero, la burguesía planteó una recapitulación de los ideales que la modernidad había presentado. Fundada en los desarrollos teóricos de los pensadores ilustrados que rescataban la visión individualista y las nociones de un derecho

---

<sup>188</sup> Para un estudio más detallado de la transición inglesa a partir de la revolución gloriosa resulta particularmente interesante el trabajo monográfico de TREVELYAN, G. M., *La revolución gloriosa 1688-1689*, FCE, México, 1996.

<sup>189</sup> Cfr. CUEVA, Mario de la, *La idea..., op. cit.*, p. 13.

natural racionalista<sup>190</sup>, esta “clase” comienza a propiciar, en mi opinión, las condiciones para la transformación política y social. A este ímpetu de transformación, se presentan con especial oportunidad, por un lado, el conflicto surgido en torno a los impuestos entre Inglaterra y sus colonias de norte América y, por otro lado, la convocatoria del débil y decadente régimen de Luis XVI a los estados generales.

Es claro que en el fondo de estos acontecimientos se encuentra el influjo de variados teóricos que, por sus desarrollos especulativos o por su intervención directa en los hechos políticos, influyeron de manera determinante en el curso de la historia. De entre ellos, son precisamente otros dos grandes contractualistas quienes, me parece, repuntan en la notable nomina<sup>191</sup>: John Locke, considerado el teórico de la burguesía y Juan Jacobo Rousseau, “padre” de la idea de soberanía popular<sup>192</sup>.

El contractualismo de Locke<sup>193</sup> pertenece a la línea de la tradición inglesa que, como se ha visto, es fundamentalmente empirista. Sus desarrollos sobre el entendimiento humano reflejan perfectamente esta tendencia y su postura política proyecta, en cierta medida, el naturalismo e individualismo que ya postulaba Hobbes. Sin embargo, a diferencia de este último, Locke no planteará la idea de un estado de naturaleza negativo,

---

<sup>190</sup> Desarrollado por Wolf, Pufendorf, Althusius, los padres de la iglesia española (Vitoria, Suárez, Vázquez de Menchaca) y el mismo Grocio, desde los primeros años de la modernidad.

<sup>191</sup> No por ello olvidamos la relevancia de teóricos como Montesquieu o Sieyés a quienes se encuentran ligados principios tan importantes como la llamada “división de poderes” (o sistema de frenos y contrapesos que se encuentra ya fundamentalmente esbozada en la antigüedad a través de Polibio –pero antes que él en el propio Aristóteles y posteriormente en Tomás de Aquino-) y la idea de la “soberanía nacional”, respectivamente, ambas nociones adoptados por la Declaración francesa de 1789, y sin las cuales no sería posible entender a cabalidad los rasgos de este nuevo tipo de Estado. No obstante, en tanto que las dos nociones que pretenden ponerse a examen en el presente trabajo son la de “contractualismo” y “neutralidad”, en el contexto de un teórico anglosajón, se considera más pertinente tomar como referentes, en inicio, a teóricos contractualistas.

<sup>192</sup> Afirmar a Rousseau como el creador de la idea de la soberanía popular sería además de inexacto, injusto para los importantes desarrollos que, mucho antes que él, habían configurado la idea. Algunos teóricos encuentran desde la Edad Media adelantos importantes, ligados a instituciones basadas en el derecho germánico y también a la jurisprudencia romana; en el debate de la querrela de las investiduras, que da lugar al desarrollo del pensamiento de quienes fueron identificados como monarcómicos, también se encuentran adelantos importantes en la idea de que el origen del poder se encuentra en el pueblo; un adelanto especial es reconocido en la segunda escolástica española. En definitiva, la idea ya estaba fuertemente desarrollada, pero quizá porque es Rousseau quien la une a una estructura contractualista sistemática y porque coincide temporalmente en el momento en que esta noción se institucionaliza, es que a menudo se asocia al ginebrino como el “padre” de la soberanía popular.

<sup>193</sup> Para un estudio esquemático del pensamiento político de Locke *vid.* FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J., *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, 1ª reimpresión, FCE, México, 1996, pp. 17-56.

en el que los hombres se encuentren en guerra continua; por el contrario, para Locke, el estado de naturaleza es una condición de plena libertad e igualdad que supone una vida relativamente armónica entre los hombres (sujeta a la ley natural de la razón) y en el que cada uno será detentador de una serie de derechos naturales entre los que destaca la propiedad<sup>194</sup>.

Según lo entiendo, en Locke la idea del contrato social viene a cuenta a partir de una distorsión natural del estado de naturaleza, que incide fundamentalmente en los inconvenientes que genera la impartición de justicia privada. En efecto, “nadie es buen juez en causa propia” y esto genera una parcialidad a la hora de determinar los daños y perjuicios que han producido las injusticias sufridas por los otros. En este sentido, se hace necesaria la celebración del pacto social que permita crear al Estado como un garante imparcial de los derechos naturales de cada individuo (léase sobre todo de la propiedad) y que garantice también el efectivo cumplimiento de las principales instituciones privadas como lo son los propios contratos.

Creo que el contractualismo lockiano representa evidentemente los anhelos más fervientes de la perspectiva burguesa, que le permiten fundamentar en su teoría, no sólo la protección de la propiedad, sino también la idea de la mínima intervención estatal en la esfera privada<sup>195</sup>, en tanto que “El poder sólo se ejercita –a diferencia de Hobbes- en la medida necesaria para preservar los derechos fundamentales de todos los hombres a la vida, libertad y propiedad.”<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> Es justo aclarar que la expresión “propiedad” adquiere en Locke un sentido amplio, que abarca no sólo el derecho real por excelencia o la disposición de bienes materiales, sino nociones tan relevantes como las de derechos y libertades. Cfr. FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto. II: L'età moderna...*, op. cit., pp. 171 y 172.

<sup>195</sup> De aquí que el núcleo duro del contractualismo de Locke sirva de manera ejemplar para sustentar la idea que un teórico neoliberal actual como lo es Nozick tiene de un “estado ultramínimo”. Cfr. NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción de Rolando Tamayo, FCE, México, 2012, *passim*, especialmente pp. 39-62.

<sup>196</sup> GONZÁLEZ URIBE, H., *Manual de filosofía social y ciencias sociales*, IJJ-Universidad Iberoamericana, México, 2001, p 81.

Por su parte Rousseau<sup>197</sup>, inicia su opúsculo más famoso con la afirmación categórica de la libertad, pero también con el reconocimiento trágico de la esclavitud diciendo: “El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado”<sup>198</sup>. Siguiendo el esquema estructural del contractualismo, parte de la concepción individualista<sup>199</sup> y de un estado de naturaleza, al que concibe, en contraposición a la postura hobbesiana, como el óptimo en el que el hombre es un buen salvaje<sup>200</sup> que goza de plena libertad e igualdad. Pero si el hombre se encuentra en este óptimo, ¿cómo es que ha llegado Rousseau al reconocimiento de su frase inicial del Contrato social?, la respuesta no la otorga el ginebrino en esta obra, para ello, hay que acudir a su “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”, en dónde afirma que el origen de las cadenas ha de buscarse en la propiedad privada<sup>201</sup>.

Como lo interpreto, para Rousseau no se trata de regresar a un estado de naturaleza pre-social (que además se plantea como hipotético) en el que los individuos, por más que se hallen en el estado óptimo de libertad e igualdad, se encuentran aislados y con una cierta actitud de indiferencia<sup>202</sup>, pues dicha condición también impide desarrollar algunas aptitudes naturales del hombre.

---

<sup>197</sup> Para un panorama sumario del pensamiento de Rousseau *vid.* FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J., *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, 2ª reimpresión, FCE, México, 1996, pp. 57-108.

<sup>198</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques, “El contrato...”, *op. cit.*, p. 42

<sup>199</sup> El que se sostenga que Rousseau parte de un punto de vista individualista, a pesar de la fuerte defensa que hará de lo social (lo que lleva Constant a identificarlo como ejemplo de la libertad de los antiguos) se vincula a afirmaciones como “La más antigua de todas las sociedades y la única natural, es la de la familia; aunque los hijos permanecen unidos al padre tan sólo el tiempo en que tienen necesidad de él para conservarse. No bien cesa esa necesidad el lazo natural se deshace. Los hijos liberados... recuperan su independencia” (*Ibidem*, pp. 42 y 43) o, más adelante, “... los hombres que viven en su independencia primitiva no tienen entre ellos relaciones lo bastante constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra...” (*Ibidem*, p. 48).

<sup>200</sup> Como se deduce de la caracterización que hace del ser humano en el estado de naturaleza en ROUSSEAU, J. J., “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” en *El contrato...*, *op. cit.*, pp. 290-323, especialmente cuando señala: “... no vamos a concluir con Hobbes que, por no tener ninguna idea de la bondad, el hombre sea naturalmente malo, que sea vicioso porque no conoce la virtud, que niegue siempre a sus semejantes servicios que no cree deberles, ni que en virtud del derecho que con razón se atribuye a las cosas que necesita, se imagine insensatamente ser el único propietario de todo el universo” *Ibidem*, p. 309. No obstante, algunos teóricos consideran que el ginebrino parte y sostiene, al igual que Hobbes, una concepción antropológica un tanto negativa, sobre todo en torno al egoísmo humano. *Cfr.* ZEITLIN, I., *Ideología y teoría sociológica*, Amorrortu, Argentina, 1979, p. 37.

<sup>201</sup> *Cfr.* ROUSSEAU, J. J., “Discurso sobre...”, *op. cit.*, pp. 324 y ss. Razón por la cual es tenido a Rousseau como un precursor importante del socialismo, aunque también lo fuera, por ejemplo, dos mil años atrás Platón.

<sup>202</sup> *Vid. supra*, nota 196.

La formación de la sociedad civil<sup>203</sup> en Rousseau se da, por decirlo de alguna manera, en cierta forma natural, cuando se rompe el equilibrio presente en el estado de naturaleza (que a diferencia de Hobbes no concebía en condiciones de escasez) y se hace necesaria la asociación para enfrentar las adversidades. El problema surge, al parecer, en el momento en que dicha asociación comienza a implicar el desarrollo de la propiedad privada<sup>204</sup>, institución que marca para Rousseau el origen de las desigualdades y hace factible el surgimiento de la esclavitud. Bajo estas nuevas circunstancias la comunidad política se origina, como en Locke y posteriormente en los marxistas, como una medida para proteger la propiedad de los “ricos” y, en cierta forma, “institucionalizar” las desigualdades.

Establecida la desigualdad, Rousseau piensa que la única forma de recuperar la libertad e igualdad perdidas es a través del contrato social, al que no concibe como una mera suma aritmética de las voluntades individuales sino como la creación efectiva de la voluntad general<sup>205</sup>, y al que se refiere en términos de una cesión absoluta de la persona y sus derechos a la colectividad. A través de este contrato, los asociados recuperarán la libertad e igualdad perdida, pues no es sino a través de esta asociación “que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo..., [que cada asociado queda] tan libre como antes.”<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> Sobre la evolución semántica de la expresión “sociedad civil” vid. BOBBIO, Norberto, *Stato, governò e società...*, *op. cit.*, pp. 23-42.

<sup>204</sup> “Esta situación de paz se vio perturbada por la introducción del cultivo de la tierra, pues con este acto nació también la propiedad privada: el primero que cercó un pedazo de tierra y declaró que “aquello era suyo” encontró personas que aceptaran su dicho sin oposición alguna, y debe ser considerado como fundador de la sociedad civil y creador de las desigualdades entre los hombres.” GONZÁLEZ URIBE, H., *Manual...*, *op. cit.*, p. 83. Vid. tb. ROUSSEAU, J. J., “Discurso sobre...”, *op. cit.*, p. 324.

<sup>205</sup> “Esta voluntad colectiva no es idéntica a la suma de las voluntades de los particulares; de ahí que Rousseau contrapusiera *la volonté générale a la volonté de tous*: la primera se propone el interés general y la segunda se preocupa tan solo por los intereses particulares.” GONZÁLEZ URIBE, H., *Manual...*, *op. cit.*, p. 84. Esta distinción es fundamental pues en ella Rousseau toma distancia del utilitarismo y en cierta manera, del individualismo, además de la fuerte influencia que causó la noción de la voluntad general en Kant. Para este último vid. RAWLS, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, traducción de Andrés de Francisco, Paidós, España, 2001, pp. 177 y 223, cuya versión en inglés puede verse en RAWLS, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, segunda edición, edición de Barbara Herman, Harvard University Press, USA, 2003, pp. 160 y 204.

<sup>206</sup> ROUSSEAU, J. J., “El contrato...”, *op. cit.*, p. 54.



Hay, como puede observarse, un distanciamiento entre los desarrollos de Maquiavelo y Hobbes, por un lado, y aquellos de Locke y Rousseau, por el otro. Existen, desde mi perspectiva, giros axiológicos importantes (como es el caso del tránsito que va de una visión antropológica negativa hacia una positiva), así como giros en la comprensión de la estatalidad (que van de un Estado transpersonal hacia un Estado limitado, aunque las consecuencias de la teoría de Rousseau se encuentren más cercanas a Maquiavelo y Hobbes).

Sin embargo, estoy convencido que los rasgos comunes son los que representan la continuidad de los paradigmas de una mentalidad política inaugurada por la modernidad: fundamentalmente, todos partirán del individualismo y, por tanto, por lo menos para los contractualistas, la comunidad política será desde entonces una creación artificial; todos, también, encontrarán en una explicación causal e inmanente la legitimidad y dejarán de lado cualquier pretensión de un fin trascendental. Así, me parece que los cambios en las teorías de Locke y Rousseau (como en otros teóricos del periodo inmediato a la Ilustración y de la Ilustración), respecto de los postulados de Maquiavelo y Hobbes, constituyen en realidad el ajuste necesario para la consolidación de un enfoque liberal.

Es por ello que, en mi opinión, influidas por el pensamiento de estos teóricos, las declaraciones de 1776 y 1789<sup>207</sup>, rescatan fundamentalmente los ideales liberales de la burguesía en torno a: i) los derechos naturales de cada individuo (los llamados derechos de primera generación, entre los que se enuncian la libertad –esencialmente económica-, la igualdad –particularmente formal-, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión)<sup>208</sup>; ii) la fundamentación de las distinciones sociales únicamente en la idea de utilidad común (conllevando la desaparición de los privilegios nobiliarios y, por tanto, el

---

<sup>207</sup> Cfr. JELLINEK, Georg, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, IJ, México, 2000, *passim*.

<sup>208</sup> “... droits naturels et imprescriptibles de l’homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l’oppression.” Art. 2, *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*. “That all men... have certain inherent rights... namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.” Art. I, *A Declaration of rights, Virginia*.

tiro de gracia a la sociedad estamental)<sup>209</sup>; iii) la delimitación del poder político al objetivo de la conservación de tales derechos (condición expresa para la justificación de toda asociación política) y su sujeción a un ordenamiento constitucional<sup>210</sup>; iv) el principio de división de poderes y de representación popular<sup>211</sup>, y v) la noción fundamental de la soberanía nacional (en tanto el derrocamiento del monarca había dejado vacante el puesto del titular de la soberanía, que era, por otro lado, uno de los objetivos de la burguesía)<sup>212</sup>.

En este contexto, considero que particular relevancia tendrá el entendimiento de la libertad, como una impronta que caracterizará el entendimiento político liberal. En la Declaración francesa, por ejemplo, ya se registra que “La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudica al otro. Así el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que aseguren a los restantes miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Estos límites sólo pueden estar determinados por la ley”<sup>213</sup>

Y este principio que así se institucionalizaba, tendría un proceso de desarrollo y fortalecimiento teórico durante el siglo siguiente a las declaraciones. Como señala Guilherme Merquior, “En su edad de oro, el siglo XIX, el movimiento liberal operaba en dos niveles, el nivel del pensamiento y el nivel de la sociedad. Consistía en un cuerpo de

---

<sup>209</sup> “Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l’utilité commune” Art. 1, *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*. “That no man, or set of men, are entitled to exclusive or separate emoluments of privileges from the community but in consideration of public services...” Art. IV, *A Declaration of rights, Virginia*.

<sup>210</sup> “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme.” Art. 2, *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*. “That government is, or ought to be, instituted for the common benefit, protection, and security of the people, nation or community...” Art. III, *A Declaration of rights, Virginia*.

<sup>211</sup> “Toute société, dans laquelle la garantie des droits n’est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n’a point de constitution” Art. 16, *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*. “That the legislative, executive and judicial powers should be separate and distinct...” Art. V, *A Declaration of rights, Virginia*.

<sup>212</sup> “Le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation.” Art. 3, *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*. “That all power is vested in, and consequently derived from, the people...” Art. II, *A Declaration of rights, Virginia*.

<sup>213</sup> “La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui; aussi l’exercice des droits naturels de chaque homme n’a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.” Art. 4, *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*.

doctrinas y un conjunto de principios subyacentes al funcionamiento de varias instituciones...”<sup>214</sup>

Al desenvolvimiento teórico contribuyeron muchos pensadores, pero el pensamiento de John Stuart Mill, me parece, puede considerarse emblemático. El siglo XIX presentó una variedad teórica que conjugaba la influencia del racionalismo, del empirismo y del historicismo. Si bien los trabajos de Stuart Mill, representan “los textos cumbre del liberalismo clásico”<sup>215</sup>, él mismo no deja de ser influenciado por la reacción de lo que se ha dado en llamar el romanticismo, lo que lo llevó a hacer algunas matizaciones al utilitarismo benthamiano, sin abandonar la visión individualista liberal. Así Mill, en el ámbito político conjugó la visión lockiana con la reformulación de su utilitarismo ético y se constituyó como un ferviente defensor de la libertad en el sentido moderno, que alude esencialmente a la denominada libertad negativa, entendida como la inexistencia de obstáculos exteriores a la propia voluntad<sup>216</sup>.

Congruente con esta perspectiva, Mill no podía realizar la defensa de un Estado absoluto y autoritario, por lo que defiende una postura democrática representativa<sup>217</sup> como la única vía que garantiza la plena libertad de todos y el respeto de la diversidad individual de pensamiento.

En mi opinión, la libertad que defendía Mill (ya de trayectoria amplia a lo largo del pensamiento liberal burgués de los dos siglos anteriores) entonces, se encuentra distante del pensamiento rousseauiano (que aunque inmerso en el contexto contemporáneo del XVIII, mantiene cierta filiación con el esquema del transpersonalismo

---

<sup>214</sup> MERQUIOR, José Guilherme, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>216</sup> “La persona actúa sin libertad cuando no puede hacer lo que quiere por sus propias deficiencias (frustración), o cuando un poder externo le impide hacer lo que quiere (represión) o le fuerza a hacer lo que no quiere (coacción). Por eso, en sentido negativo, puede decirse que la libertad consiste en la ausencia de frustración, represión y coacción, es decir de cualquier obstáculo que impida a la persona hacer lo que quiere” ADAME GODDARD, Jorge, “La libertad como la propiedad personal de hacer lo que uno quiere” en *Ars Iuris*, n. 25, Universidad Panamericana, México, 2001, p. 27.

<sup>217</sup> Sin embargo resulta interesante la observación que hace Guilherme Merquior en torno a la “democracia calificada” defendida por Mill, de corte elitista, sobre todo en cuanto a las posibles derivaciones que hacen, como este autor afirma, que se considere el pensamiento milliano como el puente entre el “liberalismo clásico y el socialismo liberal” *Cfr.* MERQUIOR, José Guilherme, *Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 87, 88 y 89.

antiguo), al grado que Constant, como ya se ha dicho, utiliza estos dos modelos de libertad para ilustrar su comparación entre los antiguos y los modernos:

“... lo que en este tiempo entienden un inglés, un francés o un habitante de los Estados Unidos de América por la palabra libertad... no es para cada uno de éstos otra cosa que el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos: es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos: es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos: es, en fin, para todos el derecho de influir o en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de todos los funcionarios, sea por representaciones, por peticiones o por consultas, que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración. Comparad entre tanto esta libertad con la de los antiguos.”

“Esta consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos y condenarlos o absolverlos. Pero, al mismo tiempo que era todo esto lo que los antiguos llamaban libertad, ellos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida. No encontraréis en ellos casi ninguno de los beneficios y goces que hemos hecho ver que formaban parte de la libertad en los pueblos modernos. Todas las acciones privadas estaban sometidas a una severa vigilancia...”<sup>218</sup>

Con esta impronta, considero que el siglo XIX será el decantado de los paradigmas modernos que en el ámbito de la política se habían venido consolidando y que, a partir de asumir a la libertad como su bandera, terminaron por identificarse con lo

---

<sup>218</sup> CONSTANT, Benjamín, “Sobre la libertad...”, *op. cit.*, pp. 67 y 68.

que se denominó el pensamiento liberal o liberalismo. El propio siglo XIX vio nacer las reacciones a esta línea de pensamiento (en el idealismo hegeliano y en el materialismo marxista, por mencionar las dos líneas críticas más relevantes), pero incluso estas reacciones mantendrían, en mi opinión, el sello de los paradigmas que la modernidad puso como fundamento a la nueva mentalidad política, aquella que se ha identificado como individualismo posesivo.

Estoy convencido que estos paradigmas, cuya trayectoria se ha visto someramente, continuarán presentes hasta nuestros días y determinarán la forma de nuestro entendimiento de la política y de lo político. Algunos de ellos, que se consideran los giros más determinantes, así como sus consecuencias, son los que pretenden observarse críticamente a partir de la propuesta de John Rawls, quien los asume y desarrolla profundamente. En este sentido destacan:

- 1) El entendimiento antropológico, que constituye necesariamente el punto de partida de toda propuesta política, sea que se reconozca explícitamente o que se encuentre de manera implícita. Este entendimiento, que la modernidad fijó como esencialmente individualista, se encuentra vinculado a dos consecuencias: i) en el ámbito práctico-epistemológico, a un constructivismo ético que postula, en defensa de la autonomía individual, la autodeterminación de los parámetros de eticidad pública, sin necesidad de acudir a algún referente en la realidad; ii) en el ámbito pragmático-institucional, a un contractualismo político, como proyección más prístina de la artificialidad de la comunidad política.
- 2) El paradigma de la naturaleza aséptica de lo político, también vinculado al enfoque individualista que vino a inaugurar la dicotomía fundamental de lo público y lo privado. Este paradigma, resumido en la idea de neutralidad estatal, se liga de manera directa con la separación entre los ámbitos de la ética y la política (que la modernidad inauguró y

que puede verse extrema y nítidamente en Maquiavelo), y asume como consecuencias múltiples (y en diferentes grados según la propuesta teórica): el entendimiento de la política como una actividad dirigida sólo a la consecución del poder, el rechazo de un fin trascendente de la comunidad y actividad políticas, la primacía axiológica de lo privado frente a lo público (reduciendo lo público a lo estatal) y, en definitiva, la postulación de una comunidad política mínima.

Observar de qué manera la propuesta teórica rawlsiana incorpora estos paradigmas y, posteriormente, analizar críticamente los inconvenientes de los mismos en el marco del liberalismo político de Rawls, son los objetivos de los siguientes apartados.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD: UNA PROPUESTA PARA LA CONFIGURACIÓN DE LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA SOCIEDAD

En 1951 John Rawls publica su primer artículo enfocado a diseñar “un procedimiento de decisión para la ética”. Veintiún años después, en 1972, aparece a la luz pública su primera gran obra: *A Theory of justice*. En 1993, nuevamente con veintiún años de distancia, es publicada su segunda gran obra: *Political Liberalism*. En los tres trabajos (y en casi la totalidad de los múltiples artículos que se ubican entre unos y otros<sup>219</sup>), permea la preocupación fundamental de toda su vida productiva: el tema de la justicia.

Prácticamente en todos sus trabajos, salvo quizá en su primer artículo -que me parece extensivo a la denominada justicia conmutativa y que se circunscribe a la *decisión* justa-, lo que interesa a Rawls es la justicia como posibilitadora (o fundamento) de la organización social. En definitiva, Rawls centra sus esfuerzos en torno a las cuestiones relativas a la justicia distributiva, aquella que desde Aristóteles concierne a las relaciones entre la persona y la comunidad<sup>220</sup>. En este sentido, sigue el esquema inaugurado por Platón, para quien la justicia es un tema definido, en primera instancia, en relación a la organización política de la comunidad<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup> Salvo quizá el relativo a “La independencia de la Teoría moral” cuya finalidad desborda la temática de la justicia. Vid. RAWLS, John, “La independencia de la Teoría moral” en *Justicia como equidad*, 2ª edición, selección y traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, España, 2002, pp. 192-208; el texto en inglés puede verse en RAWLS, John, “The Independence of Moral Theory” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001, pp. 286-302.

<sup>220</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, V, 2-3, 1130b 30 – 1131b 24.

<sup>221</sup> Por ello, el diálogo de Platón específicamente referido al tema de la justicia es el de la República (*Politeia*, cuya posible mejor traducción sería, según Gómez Robledo, la de Constitución. Cfr. GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, “Introducción” en PLATÓN, *La República*, 2ª edición, traducción de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 2000, pp. XXIX y XXX). Para Platón, la justicia puede observarse primero y de mejor manera en la constitución y funcionamiento de la *polis*, así como para Rawls la justicia es considerada como la primera virtud de las instituciones sociales. No obstante, a diferencia de Platón, Rawls declara desde 1957 que “No hay que confundir la justicia con una visión omni-inclusiva de una sociedad buena; la justicia es sólo una parte de cualquier concepción de este tipo” (RAWLS, John, “Justicia como equidad” en *Justicia como...*, *op. cit.*, p. 79; el texto en inglés puede verse en RAWLS, John, “Justice as fairness” en *Collected...*, *op. cit.*, p. 48) y en su Teoría reitera desde un principio “La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, ya que está claro que la idea contractualista puede extenderse a la elección de un sistema ético

Por ello, aunque se pueda creer que no es sino hasta su *Political Liberalism* cuando Rawls formula su propuesta de alternativa política, en realidad desde el inicio su preocupación central se encuentra dirigida a proponer un especial fundamento que sirva de base a la organización estatal. En este sentido, según mi lectura, él no pretende dar (y de hecho nunca formula) una definición y caracterización completa de la justicia; en lugar de ello, ofrece algunos elementos interconectados. Por un lado, la noción de imparcialidad<sup>222</sup>, que parece ser el dato esencial de lo que él considera es la justicia (y que le sirve para denominar a su propia teoría). Por otro lado, la formulación de dos principios acordados como criterios directivos para el examen (juicio) de las instituciones fundamentales que conforman la “estructura básica de la sociedad”.

Una explicación exhaustiva de su teoría, dada la incontable cantidad de estudios en ese sentido y las aristas e incidencias de su obra, sería poco conveniente en las presentes líneas<sup>223</sup>. En lugar de ello, para lograr llegar al examen crítico de las nociones

---

más o menos entero, esto es, un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia” RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 29 [p. 17].

<sup>222</sup> “Fairness” es el concepto utilizado por Rawls, mismo que ha sido traducido al español ya sea como “equidad”, ya como “imparcialidad”. Se ha preferido aquí la noción de imparcialidad para distinguir la noción rawlsiana de la noción “clásica” de equidad, que al parecer denota aspectos no considerados en la caracterización que Rawls realiza de *fairness*.

<sup>223</sup> Pues además de que requeriría un mayor tiempo y extensión para realizar un análisis serio y profundo, seguramente no aportaría ninguna originalidad respecto a los estudios existentes. Respecto de la prácticamente inabarcable bibliografía que se ha escrito en torno a la teoría de Rawls, es importante distinguir al menos cuatro tipos de fuentes. En primer lugar, aquellos textos que son contemporáneos y entraron en diálogo crítico con las primeras formulaciones de su “justicia como imparcialidad” (aunque algunas tuvieran objetivos más amplios), obras que pueden considerarse también clásicas y algunas de las cuales fueron tomadas en cuenta por el propio Rawls para responder a las objeciones formuladas a su teoría; aquí pueden ubicarse obras como: SEN, Amartya, *Elección colectiva y bienestar social*, traducción de Francisco Elías Castillo, primera reimpresión, Alianza Universidad, España, 2007 (edición en inglés de 1970); NOZICK, Robert, *Anarquía, Estado...*, *op. cit.* (edición en inglés de 1974); SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, traducción de María Luz Melon, Gedisa, España, 2000 (edición en inglés de 1982); WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, traducción de Heriberto Rubio, segunda edición, segunda reimpresión, FCE, México, 2011 (edición en inglés de 1983); y fundamentalmente DANIELS, Norman (editor), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’*, de 1975, donde se rescatan ensayos críticos de teóricos como Thomas Nagel, Ronald Dworkin, R. M. Hare, David Lyons, T. M. Scanlon, Amartya Sen y H. L. A. Hart. En segundo lugar, algunos primeros textos que realizaron un acercamiento explicativo-descriptivo (con algunas observaciones críticas menores) de la teoría rawlsiana, esencialmente de *A Theory of justice*, en donde podemos ubicar a WOLF, Robert Paul, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de Teoría de la justicia*, traducción de Marcial Suárez, FCE, México, 1981 (edición en inglés de 1977); y BARRY, Brian, *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*, traducción de Heriberto Rubio, FCE, México, 1993 (edición en inglés de 1973); y del mismo, *Teorías de la justicia*, traducción de Cecilia Hidalgo y Clara Lourido, Gedisa, España, 2001



que se han señalado al inicio (constructivismo, contractualismo y neutralidad), doy por sentado cierto conocimiento de la obra rawlsiana e intento sistematizar las ideas centrales de su teoría a través de una cadena argumentativa que revele la lógica de su construcción interna, procurando integrar el desarrollo de su pensamiento en sus distintas etapas. Esta fórmula intentará salvar el peligro de caer, como muchos de los estudios, en una paráfrasis interminable del pensamiento rawlsiano y procurará salvar el inconveniente de las continuas repeticiones de las que el propio Rawls es víctima. En el camino, buscaré resaltar en el contenido de la teoría la presencia constante de los paradigmas sustentados por la mentalidad política moderna (sintetizados en la noción del individualismo posesivo), para estar en condiciones de realizar el examen crítico en el siguiente capítulo.

---

(edición en inglés de 1989). En tercer lugar, un muy amplio número de obras que están especialmente destinadas a hacer el análisis crítico y expositivo de la teoría de la justicia como imparcialidad; simplemente por mencionar algunas en habla hispana: PÉREZ BERMEJO, Juan Manuel, *Contrato social y obediencia al derecho en el pensamiento de John Rawls*, Comares, España, 1997; GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, España, 1999; GARCÍA, Dora Elvira, *Variaciones en torno al liberalismo. Una aproximación al pensamiento político de John Rawls*, Galileo Ediciones-Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 2001; y de la misma, *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, Plaza y Valdés, México, 2002; MASSINI CORREAS, Carlos I., *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, IJ-UNAM, México, 2004; SELEME, Hugo O., *Neutralidad y justicia. En torno al liberalismo político de John Rawls*, Marcial Pons, España, 2004; GRUESO, Delfín Ignacio, *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafilosofía del último Rawls*, Siglo del Hombre-Universidad del Valle, Colombia, 2008; PEÑA, Carlos, *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en la filosofía política*, Fontamara, México, 2008; PEÑA, Carlos; SELEME, Hugo Omar y VALLESPÍN, Fernando, *Estudios sobre Rawls*, Fontamara-Fundación Coloquio Jurídico Europeo, México, 2013. En cuarto lugar, obras destinadas a exponer sumariamente teorías políticas, jurídicas o éticas contemporáneas y que dedican algún capítulo a la teoría rawlsiana; solo por mencionar algunas: VALLESPÍN, Fernando (editor), *Historia de la Teoría Política*, 6, Alianza, España, 2004; DIETERLEN, Paulette, *Ensayos sobre justicia distributiva*, segunda edición, Fontamara, México, 2001; RUBIO CARRACEDO, José, *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Anthropos, España, 1990; CAMPS, Victoria (editora), *Historia de la Ética*. 3. *La ética contemporánea*, Crítica, España, 1989. Podría considerarse aún una quinta categoría de obras emparentadas que, en cierta forma, constituyen propuestas alternativas a la teoría rawlsiana desde distintas perspectivas; desde la perspectiva contractualista debe considerarse BUCHANAN, James y TULLOCK, Gordon, *El cálculo del consenso*, Planeta-Agostini, México, 1993; BUCHANAN, James, *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*; GAUTHIER, David, *La moral por acuerdo*, traducción de Alcira Bixio, Gedisa, España, 2000; y el ya mencionado NOZICK, Robert, *Anarquía, Estado...*, *op. cit.*; desde la perspectiva política, las obras asociadas al comunismo como MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Crítica, España, 1987; y los ya mencionados SANDEL, Michael, *Liberalism and...*, *op. cit.*; TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo...*, *op. cit.*; y WALZER, Michael, *Las esferas...*, *op. cit.*; desde la perspectiva de las éticas dialógicas, fundamentalmente HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, y del mismo *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Trotta, España, 1998. Esto simplemente por hablar de volúmenes completos y haciendo la gran omisión de un incontable número de artículos especializados.

## 2.1. EL OBJETIVO DE LA PROPUESTA TEÓRICA RAWLSIANA

Para entender la teoría de Rawls es relevante determinar cuál era su preocupación u objetivo central. Al respecto, se ha mencionado que el tema de la justicia es la preocupación de fondo del pensamiento rawlsiano, pero esto implica, me parece, aún dos cuestiones: i) ¿la justicia en qué sentido?, y ii) ¿por qué es la justicia, y el sentido específico en que él la trata, su preocupación fundamental? Respecto de la primera cuestión, desde un principio Rawls reconoce que su pretensión no abarca a la justicia en su totalidad. No le interesa la justicia como virtud personal, como el mecanismo de solución de conflictos de intereses concretos o como parámetro para la relación entre los pueblos (aspecto este último que desarrollará en otra obra<sup>224</sup>). La justicia es para Rawls la “primera virtud de las instituciones sociales”.

Esta delimitación del tema de la justicia anuncia la preocupación de fondo de su pensamiento y permite encontrar un hilo conductor para la segunda cuestión. ¿Por qué le interesa la justicia?, ¿por qué desarrollar una teoría de la justicia asociándola, en primer lugar, a las instituciones sociales?

Según mi lectura, Rawls ofrece distintas respuestas a lo largo de sus más de cuarenta años de producción teórica. La primera de esas respuestas la formula en 1951, en su “Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética”<sup>225</sup>. En este artículo, busca parámetros racionales que permitan efectuar una decisión moral justa. Con un enfoque declaradamente analítico<sup>226</sup>, su pretensión es encontrar un procedimiento, una serie de

---

<sup>224</sup> Vid. RAWLS, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, traducción de Hernando Valencia Villa, Paidós, España, 2001. Un artículo que fue precedente de esta obra y preparado como una conferencia para la cátedra Oxford Amnesty puede verse en *Collected..., op. cit.*, pp. 529-564. Aquí pretende mostrar la viabilidad de su teoría en el marco de las relaciones internacionales

<sup>225</sup> Vid. RAWLS, John, “Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética” en *Justicia como..., op. cit.*, pp. 61-77; la versión en inglés puede verse en “Outline of a decision Procedure for Ethics” en *Collected..., op. cit.*, pp. 1-19.

<sup>226</sup> Un aspecto interesante del enfoque rawlsiano es la vinculación inicial que establece entre la ética y el razonamiento inductivo. Para él, la ética tiene más relación con este tipo de razonamiento que con la deducción a partir de principios generales (sintéticos *a priori* en lenguaje kantiano). Este enfoque determina por completo su metodología y su pretensión: si el razonamiento inductivo depende de un método (procedimiento) para llegar a la verdad y existe analogía entre este tipo de razonamiento y el razonamiento ético, entonces debe existir un procedimiento para arribar a la corrección ética. Más tarde, en *A Theory of*

pasos metodológicos que permitan arribar a una conclusión moral satisfactoria. El procedimiento se contextualiza en el específico marco de un conflicto de intereses, por lo que la justicia que interesa a Rawls en este momento no se limita a la justicia distributiva, aunque sí apela ya a la búsqueda de la armonía social.

Considero que muchos de los elementos que serán desarrollados posteriormente se encuentran ya en este escrito en su forma primigenia, pero es quizá la pretensión procedimental el aspecto más destacable. De hecho, en mi opinión, el diseño de su posición original y la configuración del proceso de selección de los principios de justicia, no son más que una sofisticación técnica de esta intención inicial.

Una segunda respuesta se encuentra en la paradigmática primera formulación de su “justicia como imparcialidad”. Según mi interpretación, en su artículo de 1957-58, intitulado precisamente “*Justice as fairness*”<sup>227</sup>, busca demostrar que ciertos parámetros (los principios de justicia) son los más adecuados para juzgar tanto a las instituciones sociales, como a las pretensiones que los individuos procuran hacer válidas en el marco de una práctica<sup>228</sup>. En cierto sentido, intenta diseñar nuevamente un procedimiento, pero ya no para la toma de cualquier decisión ética, sino para determinar ciertos principios de justicia que sirvan de parámetro efectivo para evaluar la justicia de una práctica y para determinar cuáles demandas de los participantes en dicha práctica pueden considerarse como permitidas. En definitiva, el objetivo se encuentra plenamente centrado en determinar las “reglas del juego” en la dinámica social.

---

*justice*, ya no se pretenderá un enfoque inductivo sino uno deductivo, pero se seguirá atendiendo a una visión que despliega la impronta de vínculo entre la dimensión ética y el razonamiento lógico-matemático, al grado que Rawls declarará: “Deberíamos aspirar a una especie de *geometría moral* con todo el rigor que su nombre indica”. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 121 [p. 121]. Las cursivas son mías.

<sup>227</sup> Vid. RAWLS, John, “Justicia como...”, *op. cit.*, pp. 78-102 [pp. 47-72].

<sup>228</sup> La noción de práctica es fundamental y Rawls la desarrolla en un artículo previo (de 1955) intitulado “Dos conceptos de reglas”. En dicho escrito Rawls utiliza la noción para defender la teoría clásica del utilitarismo observando que no son los mismos parámetros los que deben utilizarse para determinar lo justo de una conducta y lo justo de una práctica, concebida como “cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas que define oficios, incumbencias, jugadas, castigos, defensas, etc. y que da su estructura a la actividad” RAWLS, John, “Dos conceptos de reglas” en FOOT, Philippa (coord.), *Teorías sobre la ética*, traducción de Manuel Arbolí, FCE, España, 1974, p. 210, nota 2; el texto en inglés puede verse en “Two Concepts of Rules” en *Collected...*, *op. cit.*, p. 20, nota 1.

En este escrito aparece ya la pretensión de retomar la doctrina del contrato social, como una opción frente al utilitarismo clásico sobre el cual vierte su crítica, pero considero que no es sino hasta *A Theory of justice*, en 1972, que suscribe de manera expresa lo que podría considerarse como una tercera respuesta a la cuestión que se viene analizando. En la que para algunos es su gran obra, Rawls declara su intención de presentar su justicia como imparcialidad como una alternativa teórica frente a los que él considera son los sistemas morales predominantes en la modernidad: el utilitarismo y el intuicionismo<sup>229</sup>. Para ello, sostiene que su objetivo es “presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social”<sup>230</sup>.

No obstante, me parece que esta declaración expresa respecto al objetivo de su teoría, en realidad traslada nuevamente la cuestión. Aunque responde parcialmente al ¿por qué pretende desarrollar su teoría de la justicia como imparcialidad? afirmando su intención de presentar una alternativa al utilitarismo y al intuicionismo -a través de la teoría del contrato-, en realidad no responde al interés final por el tema de la justicia. Surgiría entonces la nueva pregunta en torno a ¿por qué, o para qué, desarrollar una alternativa al utilitarismo y al intuicionismo?, que resulta equivalente a la cuestión originaria.

*A Theory of justice*, sin embargo, no se agota con la respuesta inicial respecto al objetivo señalado, sino que, desde mi perspectiva, permite inferir al menos dos respuestas más. La que podría considerarse como una cuarta respuesta parte de la observación de la realidad existencial. Rawls es consciente de que la convivencia social es difícil de lograr por diversas circunstancias. Dos elementos de su teoría permiten evidenciar esa consciencia e inferir que es precisamente esa circunstancia la que mueve al profesor de Harvard a embarcarse en la búsqueda de una posible solución, allí donde el utilitarismo y el intuicionismo resultan insuficientes.

---

<sup>229</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 9 [p. viii]

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 24 [p. 11].

En primer lugar, se puede retomar la idea de sociedad de la que Rawls parte en *A Theory of Justice*:

“Supongamos, para fijar las ideas, que una sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo a ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que toman parte en él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas comunes, *se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses*”<sup>231</sup>.

A pesar de que la sociedad participa de una idea de cooperación social (noción posteriormente fundamental para su *Political Liberalism*), lo cierto es que existen conflictos de intereses y, por tanto, dirá más adelante Rawls, las personas no son indiferentes a la forma como se reparten las cargas y beneficios en la cooperación social. Estas “suposiciones” iniciales son presupuestos fácilmente aceptables a partir de la observación y la experiencia.

El segundo elemento de su teoría que permite inferir esta cuarta respuesta, la que vincula su pretensión a una alternativa para superar las dificultades de la convivencia social, es lo que él denominó las “circunstancias de la justicia”<sup>232</sup>. Esta noción retoma la caracterización de la sociedad realizada desde el principio, pero detalla aun más el punto de partida. No sólo existen conflictos de intereses<sup>233</sup> (circunstancias subjetivas de

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 18 [p. 4]. Las cursivas son mías.

<sup>232</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 126-129 [pp. 126-130]. No es la pretensión en este momento explicar a fondo la noción de “circunstancias de la justicia”, sino simplemente retomar algunos elementos para evidenciar el presupuesto de una cooperación conflictiva que hace necesaria una propuesta teórica viable que contribuya a la cooperación social.

<sup>233</sup> La perspectiva conflictivista, muy difundida en la actualidad y que se encuentra en la base de las teorías de la ponderación de derechos, tiene un fundamento de orden antropológico que Rawls asume y que será enfatizado más adelante: el individualismo. Las implicaciones del conflictivismo son complejas porque a menudo se relacionan con presupuestos controvertidos: una noción pesimista del ser humano, un relativismo moral, etcétera. Aunque no necesariamente toda perspectiva conflictivista asume dichos presupuestos, lo que depende del nivel en que se ubique el “conflicto”, aquellas que tienden a legitimar el conflicto como algo positivo (y es el caso de Rawls como se verá más adelante), se encuentran más cercanas de dichos presupuestos.

justicia), sino también un contexto de escasez moderada (circunstancias objetivas de justicia)<sup>234</sup>. Los seres humanos tienen ciertas pretensiones y el contexto material en que viven es insuficiente para satisfacer por completo las pretensiones de todos, por lo que se hacen necesarios parámetros que permitan regular la manera como se pueden satisfacer, si bien no absolutamente, lo mejor posible (equitativamente) las pretensiones.

Me parece que una quinta respuesta, también inferida desde *A Theory of justice*<sup>235</sup> y posteriormente retomada expresamente en *Political Liberalism*<sup>236</sup>, parte de la consideración de una específica tradición teórico política a la que Rawls se adscribe. Retomando la distinción de Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, John Rawls identifica dos rumbos en la tradición liberal, aquel vinculado a la figura de John Locke, que pone de relieve las libertades civiles, y aquel vinculado a la figura de Rousseau, cuyo énfasis se ubica en las libertades políticas. La tradición liberal, al parecer no ha podido compatibilizar ambas líneas de desenvolvimiento, sobre todo cuando se trata de armonizar los dos valores que cada una resalta: la libertad y la igualdad, respectivamente. Ante esto, la pretensión de construir la justicia como equidad es la de superar el *impasse* en la forma como las instituciones garantizan y hacen compatible la libertad y la igualdad<sup>237</sup>.

La sexta y última respuesta, si bien ya se encuentra implícita en las anteriores – sobre todo en la cuarta-, es formulada plena y expresamente hasta 1993 en *Political Liberalism*. Creo que el matiz y la precisión técnica que Rawls otorga a esta última explicación de sus esfuerzos son muy relevantes porque es en esta obra donde se re-dimensiona el alcance de la teoría. En mi interpretación, su motivación final es la de encontrar los principios de justicia (o, mejor, argumentar a favor de los de la justicia

---

<sup>234</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 126 y 127 [pp. 126 y 127].

<sup>235</sup> Cfr. *Ibidem*, *passim*, especialmente donde habla de la prioridad (u orden lexicográfico) entre los principios y en pp. 50-55, 103-109 y 195 [pp. 40-45, 100-108 y 204]

<sup>236</sup> RAWLS, John, *El Liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Crítica, España, 1996, p. 34; el texto en inglés se encuentra en *Political Liberalism*, Columbia University Press, USA, 1996, pp. 4 y 5.

<sup>237</sup> Además de *A Theory of justice* y *Political Liberalism*, vid. tb. RAWLS, John, “El Constructivismo kantiano en la Teoría Moral” en *Justicia como...*, *op. cit.*, p. 211, cuya versión en inglés puede consultarse en “Kantian Constructivism in Moral Theory” en *Collected...*, *op. cit.*, p. 305; y tb. WOLF, Robert Paul, *Para comprender...*, *op. cit.*, pp. 21 y 22.

como imparcialidad) que sirvan de parámetros para diseñar (juzgar) la estructura básica que permite la convivencia estable de una sociedad bien ordenada en un marco de *pluralismo razonable*<sup>238</sup>. En síntesis, dar las bases para la posibilidad de una convivencia estable en unas circunstancias de *pluralismo razonable*. Esas bases son los principios de justicia de la “justicia como imparcialidad”.

El presupuesto del conflicto ahora se encuentra atenuado en la caracterización de una pluralidad razonable. Dada la consciencia de la existencia, no sólo de pretensiones encontradas –como sucedía en la formulación del conflicto de intereses de *A Theory of Justice*–, sino de concepciones razonables (doctrinas comprensivas) divergentes, la preocupación se centra en lograr encontrar principios de justicia que formen parte de una teoría de la justicia política (no comprensiva) que permita la convivencia estable. Desde 1957 Rawls ha encontrado los principios –reformulados y matizados a través del tiempo- de manera que, de lo que se trata según mi apreciación, es de brindar argumentos a favor de ellos y acotarlos, ahora, como una propuesta política y no como una alternativa comprensiva (metafísica)<sup>239</sup>.

Así, estoy convencido de que las seis respuestas se encuentran interrelacionadas y proyectan una preocupación común: ***Rawls pretende construir una propuesta teórica de***

---

<sup>238</sup> La noción de pluralismo razonable es particularmente relevante como presupuesto de la formulación final de la teoría rawlsiana, no sólo porque retoma el paradigma conflictivista de intereses (proyectado tanto en la concepción de sociedad desarrollada en *A Theory of justice*, como en las denominadas circunstancias de justicia), sino porque explica el surgimiento natural y positivo de las divergencias razonables en el contexto de una sociedad democrática. El pluralismo razonable en *Political Liberalism*, es resultado del desarrollo natural de la razón y comprensible por las circunstancias que delinean lo que él denominó las “cargas del juicio”. El pluralismo razonable es en Rawls, no una noción teórica, sino la recuperación de un hecho perfectamente verificable en la cotidianidad. Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 65 y ss; 85 y ss [pp. 35 y ss; 54 y ss].

<sup>239</sup> Si bien, como se vio, Rawls trató de delimitar desde *A Theory of Justice* su propuesta, señalando que: i) no constituía una teoría moral completa, porque la justicia era sólo una de las virtudes de las instituciones sociales; ii) su objeto era la estructura básica de la sociedad y por tanto se enfocaba a un determinado aspecto de la justicia, dejando de lado lo relativo a la determinación de justicia en casos de conflicto concreto entre particulares y en casos de justicia entre pueblos (naciones); iii) pretendía diseñar su teoría ligada al caso ideal de una sociedad bien ordenada; lo cierto es que bien podía ser una exposición parcial de una doctrina comprensiva presupuesta pero deliberadamente no desarrollada en su totalidad. En *Political Liberalism* pretende aclarar esa “errónea” interpretación, limitando su propuesta a lo que él denomina el ámbito de lo “político”. No obstante, se sostendrá que, aun frente a sus insistentes reiteraciones de afirmar que su propuesta es “política” y, por tanto, no implica una doctrina comprensiva, en realidad sí sostiene en el fondo una doctrina comprensiva.

*la justicia (objetivo teórico) con el objetivo final de que dicha propuesta, aplicada a las instituciones sociales, permita una forma específica de convivencia social (objetivo práctico).* En definitiva, creo que es posible afirmar que el profesor de Harvard pretende dar las bases para la configuración de una determinada forma de organización político-social. En este sentido, la cuarta y sexta respuestas al cuestionamiento inicial resultan mucho más claras.

Creo que el objetivo que mueve a Rawls debe tenerse presente, no sólo para comprender adecuadamente la formulación de su teoría, sino porque implica diversos presupuestos –implícitos o explícitos- relevantes. Algunos ya se han evidenciado, sobre todo en la que se identificó como la cuarta respuesta. Es el caso de la afirmación de una coexistencia social necesariamente conflictiva, debido a la presencia de intereses encontrados, lo que recuerda el punto de partida antropológico asociado a Maquiavelo y Hobbes (referido en el apartado anterior).

Pero, al margen del conflictivismo, considero que uno de los presupuestos más importantes para entender la formulación y alcance pretendido por el profesor de Harvard es la contextualización de su propuesta: la teoría de la justicia, doctrinalmente, se ubica en la línea del pensamiento liberal (moderno y occidental, valga la probable tautología); fácticamente, pretende aplicarse a una sociedad occidental cuyas instituciones se hayan configurado en el marco de la tradición democrática y liberal<sup>240</sup>.

---

<sup>240</sup> En *A Theory of Justice* aclarará que piensa diseñar su teoría para una sociedad bien ordenada, noción que presupone en ese momento el caso ideal de cumplimiento, una sociedad en la que la concepción de justicia se concretiza acabadamente. El caso ideal implica fundamentalmente que las instituciones cumplen (y las personas saben que cumplen) los principios de justicia. Esta era una primera delimitación que será criticada, entre otros, por Amartya Sen (Cfr. SEN, A., *La idea de justicia*, traducción de Hernando Valencia Villa, Taurus, México, 2010, pp. 33-58, especialmente p. 38). En *Political Liberalism*, la delimitación es más completa: su teoría no sólo se limita al caso ideal, sino que su viabilidad presupone una sociedad en la que se tienen cubiertos ciertos parámetros básicos de necesidades y en la que se ha desarrollado una cultura política determinada, de donde emergen la concepción de persona y de sociedad presupuestas en su teoría. Para algunos, la afirmación específica de Rawls en el sentido de que puede aceptarse que Estados Unidos presenta condiciones favorables de este tipo (Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 334 [p. ]), así como su pretensión de abordar su investigación en el marco de una “sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas” unida a la referencia explícita a la Declaración de independencia de 1776 (Cfr. RAWLS, John, “El constructivismo...”, *op. cit.*, p. 212 [pp. 305 y 306]), limita la aplicabilidad de su teoría a una sociedad: la norteamericana. Cfr. MASSINI CORREAS, Carlos I., *Constructivismo...*, *op. cit.*, p. 82, y tb. CAMPS, Victoria, “Introducción” en RAWLS, John, *Sobre las libertades*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1990, pp. 16 y 17.



Con estos presupuestos en mente, la siguiente cuestión atañe a la formulación propia de la teoría. ¿Qué hizo el profesor de Harvard para alcanzar los objetivos referidos?, ¿qué pasos siguió para formular su propuesta de justicia como imparcialidad?

## **2.2. HACIA LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD**

Desde su temprana formulación, en 1958, Rawls define el rumbo a seguir para hacer frente a su preocupación central. En primer lugar, conocedor de la historia de la filosofía moral moderna<sup>241</sup>, identifica las posturas rivales. En segundo lugar, declara la conveniencia de retomar la tradición del contrato social para diseñar una vía alternativa a estas posturas. En tercer lugar, comienza la amplia caracterización de su específico contractualismo, elaborando un exhaustivo (e incluso excesivo) andamiaje conceptual propio. Este último punto corresponde ya a la formulación de su propia propuesta teórica.

### **2.2.1 Crítica a posturas rivales**

Respecto del primer paso, en diversos lugares de su obra alude a cuatro posturas específicas: el perfeccionismo, el utilitarismo, el intuicionismo y el egoísmo<sup>242</sup>, pero es ciertamente la segunda de estas posturas la que genera un mayor interés en el pensamiento rawlsiano. Me parece que su ensayo sobre “Dos conceptos de reglas” de 1955 es una muestra del conocimiento profundo que él tenía del utilitarismo y de un primer momento de su trayectoria intelectual en el que se reconoce deudor de esta perspectiva<sup>243</sup>. No obstante, en “*Justice as fairness*” emprende ya una abierta separación del utilitarismo y dedica gran parte de su ensayo a realizar una crítica a esta escuela<sup>244</sup>. El camino es razonable: para mostrar de manera más contundente la fuerza y conveniencia de su teoría, es útil enfrentarla comparativamente con una alternativa de gran prestigio,

---

<sup>241</sup> Rawls ofreció diversos cursos de introducción a la ética, así como cursos específicos en torno al pensamiento de los filósofos morales modernos más relevantes. Su trabajo docente en esta área se encuentra rescatado en sus *Lectures on the History of Moral Theory*.

<sup>242</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, *passim*, especialmente pp. 122-126 [pp. 122-126]; y vid. tb. BARRY, Brian, *La teoría liberal...*, *op. cit.*, pp. 14-18.

<sup>243</sup> Vid. RAWLS, John, “Dos conceptos...”, *op. cit.*

<sup>244</sup> Cfr. RAWLS, John, “Justicia como...”, *op. cit.*, pp. 94-100 [pp. 64-71].

mostrar su superioridad en la aplicación de sus principios a los retos de la organización social.

En *A Theory of Justice* este primer paso es retomado y ampliado. Expresamente declara Rawls, como se observó, que su objetivo es presentar su justicia como imparcialidad como una alternativa al utilitarismo y al intuicionismo. Aunque en algunos momentos específicos retoma la comparación con el perfeccionismo, son sobre todo las posturas utilitarista e intuicionista a quienes pretende hacer frente y sobre las que busca demostrar su superioridad.

Para él, el intuicionismo puede resultar riesgoso en la medida que parte de la idea de una pluralidad de principios últimos, no necesariamente compatibles y derivados de la mera intuición. En este sentido, al no determinar claramente la forma de arribar a los principios ni ofrecer criterios que orienten los pasos a seguir en caso de conflicto entre los mismos, el intuicionismo carece de método y sistematización. Si bien los principios descubiertos por intuición pueden coincidir con nuestros juicios considerados<sup>245</sup> y con nuestro sentido de justicia, sobre todo aquel al que denomina intuicionismo de sentido común<sup>246</sup>, el problema es que deja muy abierto el espectro a la posibilidad de dicha coincidencia y no otorga un parámetro para determinar cuándo una intuición es realmente justa. La intuición puede verse fácilmente afectada por distorsiones de subjetividad<sup>247</sup>.

Por su parte, para Rawls el utilitarismo presenta inconvenientes sobre todo en las consecuencias de la aplicación de su principio de utilidad, llegando a conclusiones que pueden ser contra-intuitivas o contrarias a los juicios considerados. Aunque el utilitarismo posee un estatuto metodológico superior al del intuicionismo<sup>248</sup>, el principio

---

<sup>245</sup> Un juicio considerado es aquel que reúne las siguientes características: es dado en condiciones que garanticen la inmunidad e integridad de quien lo emite; es relativo a un conflicto de intereses y se ve precedido por una cuidadosa investigación sobre los hechos; quien lo emite cree que el juicio es cierto y que existen pruebas de su estabilidad, y, es intuitivo y no deriva de la aplicación consciente y sistemática de principios éticos. Cfr. RAWLS, John, "Esbozo de un procedimiento...", *op. cit.*, pp. 65 y 66 [pp. 5 y 6], y vid. tb. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 56 y 57 [pp. 47 y 48].

<sup>246</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 45 [p. 35].

<sup>247</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 44-50 [pp. 34-40]

<sup>248</sup> "En esta disputa, las simpatías y las antipatías de Rawls se hallan divididas por igual. Moralmente, él se encuentra más cómodo, sin duda, con los intuicionistas que con los utilitaristas; pero, metodológicamente,

de utilidad puede llevar, en el cálculo del beneficio social, al sacrificio de ciertos individuos. En términos muy simples, no importa el sacrificio de algunos (una desigualdad en libertades básicas, por ejemplo) si el beneficio de la mayoría es superior y puede compensar dicho sacrificio<sup>249</sup>. Esto equivale a considerar a los individuos como meros receptáculos<sup>250</sup>.

### 2.2.2 Retomar el contractualismo

Por estos inconvenientes, Rawls se propone seguir una “tercera vía”. Este es el momento del segundo paso: adoptar la tradición del contrato social. También desde 1958 declara expresamente este camino y en 1972 lo sostiene como su objetivo: “retomar la familiar teoría del contrato social”. Pero ¿por qué retoma esta tradición del pensamiento político?, ¿qué sentido le otorga al contractualismo?, ¿de qué manera lo pretende ajustar o cómo se ajusta el esquema contractual a su pretensión?, en definitiva, ¿cómo puede caracterizarse el contractualismo rawlsiano?

Me parece que una de las razones por las que Rawls encuentra en el contractualismo una postura alternativa se debe a su vinculación al pensamiento kantiano. El contractualismo retomado por Rawls es fundamentalmente el contractualismo vinculado a Kant. Pero esta explicación es demasiado estéril y requiere de múltiples matices.

---

su corazón está con los utilitaristas y con los economistas neoclásicos que adoptaran el utilitarismo como fundamento moral de sus elegantes construcciones teóricas” WOLF, Robert Paul, *Para comprender..., op. cit.*, p. 20.

<sup>249</sup> El principio de utilidad consiste en la maximización del bien. Si el bien es concebido, como lo hace notar Rawls, como el máximo equilibrio de satisfacción de los deseos racionales de un individuo, al trasladar este principio a la dimensión social, resulta que la sociedad más justa será aquella que maximiza el equilibrio neto de satisfacción de los deseos racionales de la mayoría. Si el individuo puede hacer cálculos de sacrificio de ciertos beneficios por beneficios mayores posteriores, la sociedad igualmente puede calcular la conveniencia (o utilidad) del sacrificio de ciertos individuos por un mayor equilibrio neto de bienestar de la mayoría. Esta es la lógica del “espectador imparcial”. Vid. RAWLS, John, *Teoría..., op. cit.*, pp. 34-38 [pp. 22-27].

<sup>250</sup> Cfr. WOLF, Robert Paul, *Para comprender..., op. cit.*, p. 20. En específico, Rawls retoma una expresión que le sugiere John Bennet: “personas vacías”. Cfr. RAWLS, John, “Unidad social y bienes primarios” en *Justicia como..., op. cit.*, p. 285, cuya versión en inglés puede consultarse en “Social Unity and Primary Goods” en *Collected..., op. cit.*, p. 382. En *A Theory of justice*, además afirma que “El utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas”. RAWLS, John, *Teoría..., op. cit.*, p. 38 [p. 27].

Amartya Sen, por ejemplo, considera que de los dos posibles enfoques que existen para abordar el tema de la justicia, el primero (al que denomina “institucionalismo trascendental”) se encuentra vinculado al contractualismo. Este enfoque aborda el tema de la justicia, como se ha visto en Rawls, desde su vinculación a la organización social y política (la justicia como una virtud de las instituciones) y, por ello, en opinión de Sen, ha determinado el rumbo de la filosofía política moderna<sup>251</sup>.

Creo que esta vinculación no necesariamente es inequívoca (pues se puede mencionar por lo menos el ejemplo de Platón como uno de los primeros pensadores que sostienen este enfoque de la justicia sin adoptar un esquema contractualista), pero sí ayuda a identificar el pensamiento de Rawls sobre esa línea.

En realidad, estoy convencido de que la conveniencia del contractualismo para la teoría que pretende desarrollar Rawls responde a su filiación con los paradigmas que caracterizan la mentalidad política moderna, en especial, con el constructivismo ético y el presupuesto antropológico individualista. Desde mi perspectiva, en Rawls el contractualismo no representa (por lo menos no en primera instancia) una vía de explicación del surgimiento de la comunidad política (como sucede, aparentemente, en todos los contractualistas clásicos), pero si conserva su potencial de vía de legitimación del ejercicio del poder y, como en el caso del contractualismo hobbesiano, su utilidad metodológica.

Aunque Rawls toma expresa distancia de las teorías clásicas del contrato social (y se verá más adelante en qué puntos específicos se aleja efectivamente de ellas), conserva su esquema metodológico y sus presupuestos fundamentales. Así, como yo lo interpreto, el contractualismo de Rawls es kantiano en tanto se vincula a una postura epistemológica determinada: el *constructivismo*; es hobbesiano, en cuanto conserva su estructura *metodológica* y es clásico en tanto asume su potencial de *fundamentación política*. Estas tres dimensiones del contractualismo serán abordadas más adelante.

---

<sup>251</sup> Cfr. SEN, Amartya, *La idea...*, *op. cit.*, pp. 37-40.

Por ahora, basta observar que Rawls retoma el contractualismo como un marco doctrinal que considera *ad hoc* para hacer frente a las posturas rivales. Pero ciertamente lo modifica, lo lleva, dice él, a una generalización y a un nivel más alto de abstracción. Explicar las modificaciones equivale a exponer los puntos torales de su teoría.

### **2.3. CONTRACTUALISMO RAWLSIANO: JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD COMO UNA FORMA ESPECIAL DE CONTRACTUALISMO**

¿Cómo puede caracterizarse el contractualismo rawlsiano? Esta pregunta se vincula al despliegue conceptual de toda su teoría. Con el riesgo de cierto reduccionismo, pero a efecto de lograr una exposición metodológicamente más accesible, quisiera identificar tres “momentos” que constituyen la estructura de las teorías del contrato social:

1. En primer lugar, parten de una situación precontractual, el denominado *estado de naturaleza*; a menudo en esta etapa del esquema se brindan elementos que servirán de apoyo a la argumentación en favor de la celebración contractual y se ofrecen los presupuestos antropológicos pertinentes; los elementos aportados en esta etapa permiten responder a la cuestión de **¿por qué se contrata?**
2. En segundo lugar, caracterizan el momento de celebración contractual, el *acuerdo o contrato social* en sí; aquí se desarrolla lo referente a los términos, objetivos, circunstancias y participantes en el contrato, resolviendo el cuestionamiento de **¿qué es lo que se contrata?**
3. Finalmente, estas teorías proporcionan un tercer momento que corresponde a la situación post-contractual, la creación del *Estado*; a menudo se caracteriza la organización resultante del contrato, sirviendo la figura del contrato mismo como elemento de legitimidad; aquí puede encontrarse una respuesta a la cuestión de **¿para qué se celebró el contrato?**, y ¿por qué esta situación post-contractual es preferible a la pre-contractual?

Considero que este esquema, con sus respectivos matices, se encuentra en cada uno de los pensadores del contractualismo moderno clásico (Hobbes, Locke y Rousseau) y Rawls lo retoma a través de la vía kantiana para dar soporte metodológico a su teoría. Las adecuaciones y matices que imprime a este esquema son, sin embargo, relevantes y constituyen su propio aparato conceptual.

### **2.3.1. El primer momento: la posición original**

Antes de abordar el diseño específico que el profesor de Harvard realiza de este primer momento, es pertinente aclarar una importante diferencia funcional entre el estado de naturaleza y la posición original.

Aunque Rawls afirma que “En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social”<sup>252</sup>, en mi opinión, si se atiende a la función que cumple la noción precontractual en las teorías tradicionales, se puede observar una diferencia sustancial respecto a la función de la posición original.

Desde mi perspectiva, en las teorías tradicionales del contrato social la descripción del estado de naturaleza llega siempre a una valoración negativa, a la consideración de una situación que presenta inconvenientes graves que deben ser superados: la guerra de todos contra todos y su correspondiente caos (Hobbes); el abuso en la determinación de la justicia (Locke); la desigualdad y la esclavitud (Rousseau). Este dato es lo que, en mi opinión, hace al estado de naturaleza de estas teorías contextualizable históricamente (aunque tanto Hobbes como Rousseau afirmen expresamente que no se trata de un momento que efectivamente haya sucedido<sup>253</sup>). Frente a la situación adversa del estado de naturaleza, la solución es la celebración de un pacto o contrato social.

---

<sup>252</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 25 [p. 12].

<sup>253</sup> Cfr. HOBBS, Thomas, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 78, en la traducción de Sánchez Sarto pp. 103 y 104; y tb. ROUSSEAU, J. J., “Discurso sobre...”, *op. cit.*, p. 281.

Así, el contractualismo clásico utilizaba la noción de estado de naturaleza para describir una situación adversa que debía superarse para lograr la viabilidad de la humanidad y responder a los derechos de los individuos.

Considero que la posición original en Rawls no tiene la misma función. Para él, el diseño de la posición original, además de ser un constructo hipotético no contextualizable históricamente como un momento específico en sí, constituye parte de la solución. No es una situación que debe superarse porque representa una condición adversa. Por el contrario, según mi interpretación, en la teoría rawlsiana la posición original es un primer paso para superar otro aspecto. Desde luego la pregunta inmediata sería ¿cuál?, ¿qué es lo que pretende superar toda la teoría de la justicia como imparcialidad, comenzando por la posición original?

La respuesta ya se ha mencionado y se encuentra enclavada en un presupuesto, este sí perfectamente contextualizable históricamente. Las circunstancias de la justicia<sup>254</sup> son la síntesis teórica de esas condiciones que requieren el andamiaje teórico de la justicia como imparcialidad como una vía de solución. En este sentido, según mi lectura, el presupuesto a “superar” es el de pretensiones encontradas (conflicto de intereses) en un contexto de escasez moderada, aquello que en *Political Liberalism* denominará, más finamente, el desacuerdo producto de un pluralismo razonable.

Si esto es así, entonces el efectivo equivalente funcional del estado de naturaleza en la teoría de la justicia rawlsiana corresponde al presupuesto de las circunstancias de justicia o de las dificultades que impone a la cooperación social el hecho de un pluralismo razonable. Pero, en mi opinión, aún existe otra diferencia entre el estado de naturaleza y el hecho del pluralismo razonable: para Rawls, este tipo de pluralismo, más que resultar una condición adversa, como lo es el estado de naturaleza para el contractualismo clásico, constituye un hecho positivo que, no obstante, representa un reto

---

<sup>254</sup> “Las circunstancias de la justicia pueden describirse como las condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria. Así, aunque la sociedad sea una empresa cooperativa para beneficio mutuo... está igualmente caracterizada tanto por un conflicto de intereses como por una identidad de los mismos” RAWLS; John, *Teoría..., op. cit.*, p. 126 [p. 126].

a la viabilidad de la sociedad. La teoría de la justicia, comenzando por el diseño de la posición original, es una forma de afrontar dicho reto.

No obstante esta importante distinción, para efectos expositivos resulta adecuado retomar la analogía entre la posición original y el estado de naturaleza, dado que el propio Rawls formuló la correspondencia en este sentido. Por tanto, es viable identificar a la posición original como ese primer momento del esquema contractual.

### 2.3.1.1. Distinción respecto del contractualismo tradicional

Me parece que el primer momento del esquema contractual es fundamental en la teoría rawlsiana. Desde un inicio toma distancia respecto de lo que el contractualismo clásico consideró como un “estado de naturaleza”. En primer lugar porque, a diferencia de alguna posible interpretación tradicional del estado de naturaleza, la posición original no debe considerarse como un momento histórico efectivamente acaecido<sup>255</sup>. La posición original la entenderá Rawls, desde el principio, como una situación inicial hipotética, como un mecanismo de representación -reiterará en su *Political Liberalism*<sup>256</sup>-.

Esta es la primer diferencia respecto a la formulación tradicional, la que, si bien no plantea necesariamente la efectiva historicidad del estado de naturaleza, sí caracteriza,

---

<sup>255</sup> Aunque, como dice Peter Koller, “La mayoría de los teóricos del contrato social han ... sacado la consecuencia de que el contrato social no debe ser concebido como algo real y ni siquiera realmente posible, sino simplemente como una *construcción hipotética* a la que correspondería el papel de una idea regulativa” [KOLLER, Peter, “Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas” en KERN, Lucian y MÜLLER, Hans-Peter (compiladores), *La justicia...*, *op. cit.*, p. 26], a menudo se critica al contractualismo clásico de haber pretendido la existencia histórica del estado de naturaleza y el contrato. En realidad, solo en Locke podemos encontrar la afirmación de la realidad histórica del estado de naturaleza (Cfr. LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, 2ª edición, Gernika, México, 1996, pp. 20, 21 y 96-101).

<sup>256</sup> Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 54 [p. 24]. Debido al conjunto de su obra, cuando Rawls refiere a la posición original como un “mecanismo de representación”, podría asignarse a esta expresión un doble sentido: i) se refiere a que en la posición original las partes se constituyen como representantes de los ciudadanos que ocupan las posiciones sociales relevantes de una sociedad bien ordenada; o bien ii) se refiere a que la posición es un ejercicio de representación mental de ciertas personas y condiciones hipotéticas. Ambas interpretaciones son factibles, pero dado el contexto en que utiliza esta idea, parece que Rawls se está refiriendo fundamentalmente a esto último. De hecho, me parece, es en este sentido en el que Nino entiende la posición original cuando la califica de “representación dramatizada” o “dramatización”, cfr. NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 71 y 97.



en mi opinión, dicho estado como un momento históricamente contextualizable<sup>257</sup>: en Hobbes un estadio pre-social y en Locke y Rousseau una etapa pre-estatal (o previa a lo que para ellos constituye la sociedad civil<sup>258</sup>). Es en esto último que se despliega la más importante distinción relacionada con la caracterización misma de este primer momento.

Según mi lectura, para Rawls la posición original no sólo es un constructo hipotético, sino que presupone la sociedad política. Mientras que la doctrina tradicional del contrato social diseña el estado de naturaleza como una etapa precontractual, lo que significa pre-social o pre-estatal; Rawls considera que la posición original parte del presupuesto de la existencia de la sociedad y de instituciones fundamentales determinadas (de prácticas y reglas definidas y en marcha<sup>259</sup>).

Aún más, el profesor de Harvard no sólo presupone la existencia de la sociedad sino que, en la evolución de su pensamiento, irá delimitando las características de una sociedad determinada: una sociedad desenvuelta en el contexto de la tradición democrático-liberal y que haya alcanzado tal grado de desarrollo material que permita la viabilidad de sus principios y su orden de prioridad<sup>260</sup>.

¿Por qué es importante para Rawls partir del presupuesto de la existencia de una sociedad determinada bajo estos parámetros? En principio, partir de la existencia de una sociedad deriva de que su objetivo no es dar lineamientos para constituir la sociedad o para crear el Estado (aspecto de diferenciación con la teoría contractualista tradicional),

---

<sup>257</sup> Es por ello que Sandel llega a decir: “De hecho, el contrato social hipotético de Rawls es incluso más ficticio que la mayoría. No solamente su contrato nunca se dio en la realidad; se imagina que tiene lugar entre una clase de seres que nunca existieron... En este sentido, la teoría de Rawls es doblemente hipotética. Imagina un hecho que nunca se realizó realmente con respecto a una clase de seres que nunca existieron en realidad” SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites...*, *op. cit.*, pp. 136 y 137.

<sup>258</sup> Para un análisis interesante del giro conceptual que fue siguiendo la noción de sociedad civil vid. BOBBIO, Norberto, *Stato, governo...*, *op. cit.*, pp. 23-42; y tb. ARDITI, Benjamín, “Trayectoria y potencial político de la idea de sociedad civil” en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 66, n. 1, UNAM, enero-marzo 2004, pp. 1-21, consultable en <http://www.jstor.org/stable/3541529>

<sup>259</sup> “Puesto que concebimos a esas personas como embarcándose en sus prácticas comunes, ya establecidas, no cabe suponer que se reúnen para deliberar sobre cómo establecer por vez primera esas prácticas” RAWLS, John, “Justicia como...”, *op. cit.*, p. 84 [p. 53].

<sup>260</sup> Como se observó, para muchos este es uno de los rasgos de la teoría rawlsiana más susceptible de crítica, ya que implica una extrema limitación de su teoría al hacerla aplicable prácticamente sólo a la sociedad norteamericana, a la que Rawls no duda en aludir. Vid. *supra*, nota 238.

sino encontrar parámetros de enjuiciamiento de las instituciones ya existentes para mejorar, en su aspecto sustancial, su diseño. Pero partir de una sociedad con las características que enuncia tiene, en mi opinión, una intención más compleja. Según mi interpretación, una sociedad así tiene, al interior de la teoría, una doble función:

- i) permite no desprender de la nada (o mejor dicho, de la mera intuición) los presupuestos que se encuentran en la base de la construcción teórica, y
- ii) permite, aparentemente, no derivar dichos presupuestos de un ejercicio teórico comprensivo. Entre los presupuestos fundamentales de su teoría se pueden enunciar dos: una específica concepción de la persona y una determinada concepción de la sociedad.

En *Political Liberalism* será claro que la concepción de persona moral y de sociedad rawlsianas se desprenden de lo que él identifica como “la cultura política de la sociedad”<sup>261</sup>, una cultura largamente formada e internalizada por la tradición occidental. Rawls evita poner de manifiesto que dicha cultura política, como se vio en el primer capítulo donde se le denominó “mentalidad política moderna”, es resultado del desarrollo de perspectivas comprensivas. Esta omisión, me parece, le permite sostener su pretensión de presentar su “justicia como imparcialidad” como una teoría de la justicia “política” y no metafísica, esto es, no comprometida con alguna doctrina comprensiva.

De cualquier forma, lo que me interesa señalar en este momento es que la posición original parte del supuesto de la existencia de una sociedad y no necesita negar dicha existencia (que más bien le resulta útil) en tanto que dicha posición es simplemente un constructo hipotético o mental.

---

<sup>261</sup> “El tercer rasgo de una concepción política de la justicia es que su contenido está expresado en los términos de ciertas ideas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática” RAWLS, John, *El Liberalismo...*, op. cit., p. 43 [p. 13]. En varias partes de esta obra Rawls reitera esta idea.

### 2.3.1.2. Diseño de la posición original

Hecho el distanciamiento, Rawls procede a la caracterización de la posición original. Aunque en su “Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética” ya se encuentran algunos elementos centrales de la posición original y en su artículo de 1963 sobre “El sentido de justicia” ya hace referencia expresa a esta noción, las caracterizaciones más acabadas las realiza, según mi opinión, en *A Theory of justice* y en *Political Liberalism*. En esta última obra, Rawls acude a un esquema dual que puede servir de punto de partida para comprender la noción de la posición original. Partiendo de la forma como la posición original “capta conceptualmente la noción de persona”<sup>262</sup>, como agentes racionales y razonables, considera que existen dos elementos que estructuran la noción.

- 1) Por un lado, el elemento que representa la racionalidad viene dado por la consideración de las personas que se ubican en dicha posición original, aquellas a quienes corresponderá la deliberación y el acuerdo respecto de los principios de justicia: “las partes”.
- 2) Por otro, la razonabilidad es representada por las restricciones impuestas a la posición original, en particular, por el “velo de la ignorancia”.

#### 2.3.1.2.1. El elemento de racionalidad en la posición original

En *Political Liberalism*, el profesor de Harvard despliega, como en sus escritos anteriores, una amplia caracterización de la antropología filosófica que le sirve de sustento a su teoría. En esta abundante caracterización, las nociones de racionalidad y de razonabilidad<sup>263</sup> se encuentran vinculadas a las facultades propias de la personalidad

---

<sup>262</sup> *Ibidem*, p.341 [p. 304].

<sup>263</sup> Ya en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, al explicar la teoría kantiana, alude a esta distinción entre racionalidad y razonabilidad, identificando a la primera como aquella dimensión vinculada a la promoción de los propios intereses de la manera más efectiva (racionalidad económico instrumental), y a la segunda como la dimensión que implica tomar en cuenta la razón de los demás, lo que pueden aceptar con razones los demás. Cfr. RAWLS, John, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 181 [p. 164]. Aclara, no obstante, que para Kant el concepto de *vernünftig* comprendía ambos sentidos, lo que sitúa al filósofo alemán más cercano a la línea clásica de pensamiento que, aunque distinguía los ámbitos de la razón, sostenía su

moral: la capacidad para un sentido del bien y la capacidad para un sentido de la justicia, respectivamente.

Según mi interpretación, la racionalidad se liga a la capacidad para un sentido del bien en virtud de que despliega la lógica instrumental de medio-fin. Tomando como dada una determinada concepción del bien (un fin), la racionalidad se desenvuelve en la tarea de encontrar los medios más idóneos para la promoción de dicho fin. En la posición original, esta característica viene representada por quienes se ubican en la misma para acordar los principios, aquellos a quienes denominaré “las partes”<sup>264</sup>. En mi opinión, este aspecto es relevante porque Rawls reconoce a las partes solamente una de las facultades morales que conforman la noción completa de persona. Para él, las partes, en tanto mutuamente desinteresadas, sólo pueden tener como elemento motivador la promoción de los aspectos que favorezcan el desarrollo y consecución de la concepción del bien de aquellos a quienes representan (independientemente de cuál sea dicha concepción, aspecto este que hará necesaria la idea de “bienes primarios”). En este sentido, las partes sólo cuentan con una “autonomía racional” y no con una “autonomía plena”<sup>265</sup>. La pregunta inmediata sería ¿por qué?

Para Rawls es importante no determinar exigencias muy fuertes en el diseño de su teoría. Presuponer que las partes en la posición original se encuentran motivadas por

---

unidad, como una sola “razón sustantiva”, en términos de Habermas. Cfr. HABERMAS, Jürgen, “Modernidad: un proyecto incompleto” en *Revista Punto de Vista*, n. 21, Argentina, agosto de 1998, p. 4; otra versión castellana de este texto se encuentra en FOSTER, Hal (editor), *La posmodernidad*, 7ª edición, traducción de Jordi Fibla, Kairós, España, 2008, p. 27. La primera versión referida puede consultarse en: <http://centrito.files.wordpress.com/2011/06/3-habermas.pdf>

<sup>264</sup> Si bien en *A Theory of justice* la distinción entre quienes forman la sociedad bien ordenada y quienes se ubican en la posición original es un tanto vaga, en *Political Liberalism* Rawls es muy claro en distinguir tres puntos de vista: el de las partes (que se ubican en la posición original); el de los ciudadanos (que conforman la sociedad bien ordenada), y el de “nosotros” (Rawls y sus lectores, quienes evalúan la teoría de la justicia presentada). Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 58 [p. 28]. Sobre la relevancia que tiene esta distinción en la comprensión de la teoría rawlsiana vid. SELEME, Hugo, *Neutralidad...*, *op. cit.*, pp. 44 y ss.

<sup>265</sup> “La diferencia entre la autonomía plena y la autonomía racional es esta: autonomía racional es actuar meramente a partir de nuestra capacidad para ser racionales y a partir de una determinada concepción del bien que albergamos en un momento dado. La autonomía plena, en cambio, incluye no sólo esa capacidad para ser racionales, sino también una capacidad para promover nuestras concepciones del bien por vías consistentes con el respeto de los términos equitativos de la cooperación social, esto es, con el respeto de los principios de justicia” RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 343 [p. 306].

ciertos elementos de fraternidad o altruismo sería demasiado. Además, desde mi perspectiva, las partes no pueden desplegar el sentido de justicia (que constituye la razonabilidad) porque este supone la existencia de principios de justicia, y la determinación de estos es precisamente la tarea a efectuar. Aceptar que las partes actúen conforme al cálculo racional instrumental ligado a la teoría de juegos es menos exigente y por ello, me parece, opta por caracterizarlas de esta manera.

Este aspecto es relevante porque supone un cuestionamiento fundamental: ¿Diseña Rawls dos concepciones antropológicas, una para las partes y otra para los ciudadanos? Considero que Rawls lo negaría afirmando que las partes no son sino “personas artificiales” y aunque su descripción parecería adoptar una concepción metafísica particular de las personas, en realidad esto sería un malentendido que deriva de perder de vista el carácter hipotético de la posición original (y por tanto, de las partes mismas)<sup>266</sup>. De acuerdo con esta lectura, para el profesor de Harvard las partes no son personas, sino constructos diseñados con objetivos específicos dentro de la teoría.

No obstante, me parece que no se debe perder de vista que estos “constructos” o “personas artificiales” son caracterizadas por Rawls de manera muy similar a la concepción antropológica pesimista de Maquiavelo o Hobbes, como individuos racionales enfocados al cálculo sólo de sus propios intereses. En este sentido, estoy convencido de que, por más artificialidad que se les pretenda otorgar, se encuentran en la base del diseño teórico, y Rawls requiere que sean concebidos de esta manera pero, al hacerlo, en el fondo demanda, aunque él lo niegue, partir de una concepción antropológica con un sustento comprensivo. Esto es así porque es evidente que optar por esta visión de la persona implica no optar por otras tantas.

Es cierto que esta no es la única concepción antropológica sustentada por Rawls y, de hecho, no es la que él explícitamente suscribiría (aunque implícitamente ronda en el

---

<sup>266</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 57 y 58 [pp. 26 y 27].

espíritu de su teoría)<sup>267</sup>. Si las partes son caracterizadas como racionales, mutuamente desinteresadas y, en este sentido, poseedoras de una mera autonomía racional; los ciudadanos son entendidos por Rawls como personas libres, iguales, racionales y razonables y, por tanto, “plenamente autónomos”. Los elementos estructurales de la posición original se encuentran encaminados a completar las exigencias de esta última concepción, más completa, de la persona.

### ***2.3.1.2.2. El elemento de razonabilidad en la posición original***

Rawls afirma que “Los principios de justicia pueden, pues, considerarse como aquellos principios que surgen cuando las restricciones de tener una moralidad se imponen a las partes en las circunstancias típicas de la justicia”<sup>268</sup>. Esto quiere decir que, en el fondo, el diseño de la posición original pretende explicar cómo se elegiría si a las personas se les condicionara a elegir principios partiendo del supuesto de que poseen una moralidad. Pero para Rawls la exigencia de moralidad para las partes (razonabilidad o sentido de justicia) es demasiado fuerte como para obtener una amplia aceptación.

En lugar de ello, me parece, postula un sustituto *procedimental* que puede llevar a conclusiones equivalentes a las alcanzadas si se les reconociera moralidad a las partes. Este sustituto lo conforman una serie de condiciones (restricciones) específicas bajo las cuales ha de entenderse la posición original. La más importante de estas restricciones es, como Rawls mismo reconoce, la relativa a la información a la que identifica como el “velo de la ignorancia”.

La posición original es una situación hipotética en la que las partes (que se suponen personas artificiales representativas de los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, o mejor, de las posiciones relevantes en dicha sociedad<sup>269</sup>), concurren a acordar

---

<sup>267</sup> Más adelante se designarán estas dos concepciones antropológicas como “concepción completa” y “concepción restringida”. Vid. *infra*, nota 330.

<sup>268</sup> RAWLS, John, “Justicia como...”, *op. cit.*, p. 86 [p. 55].

<sup>269</sup> Cuáles son las posiciones relevantes que han de concurrir a la situación inicial es indeterminado deliberadamente por Rawls. Esto porque el ejercicio de representación mental que supone la posición original puede ser efectuado por cualquiera en cualquier momento. Esto es un refuerzo más de su distinción

los principios de justicia más adecuados para juzgar la estructura básica de la sociedad<sup>270</sup>. Esta situación en la que se han de acordar principios exige, como todo “contrato”, una condición de equidad entre las partes. Pero dado el hecho de que en la sociedad (que se encuentra ya en marcha) existen desigualdades producto de las condiciones sociales y de las contingencias naturales, parece claro que se debe encontrar un mecanismo que elimine dichas desigualdades al momento de efectuar el acuerdo, pues de no hacerlo, nada impediría a las partes aprovechar las ventajas de estas desigualdades para proponer (e imponer) principios que le sean favorables a sus representados, lo que resulta contraintuitivo a la exigencia de justicia. ¿Cómo solucionar esto, cómo eliminar el elemento distorsionador de la desigualdad derivada de contingencias? Rawls sostiene que a través de la restricción a la información que las partes tienen disponible en la situación inicial.

Para Rawls, el velo de la ignorancia implica precisamente esto: el supuesto de que las partes desconocen la información específica que les permita identificar la posición social que representan y aprovecharse de las contingencias. Según el profesor de Harvard, las partes en el momento de acuerdo deben desconocer la específica posición de sus representados: sus ventajas o desventajas en cargos, riqueza, atributos naturales de fuerza o capacidad e, incluso, sus específicas concepciones del bien o la doctrina (o doctrinas) comprensiva(s) que suscriben (velo denso<sup>271</sup>); además, para hacer extensivo el resultado del acuerdo y dotarlo de un carácter permanente, también afirma que deben desconocer el nivel de desarrollo de la sociedad en la que se encuentran o la generación a la que pertenecen.

¿Qué información es permitida? Sólo aquella relativa a conocimientos generales. Considero que un aspecto importante es que las partes, aunque desconocen la específica

---

respecto al “estado de naturaleza” de la teoría contractualista tradicional. Lo importante no es cuántas y cuáles son las posiciones representadas, pues en el ejercicio mental se presupone que todas lo son; lo relevante es que dadas las restricciones que impone la posición original en dicha situación todas las posiciones se igualan para efectos de la deliberación, aunque las partes sean conscientes de que efectivamente existen dichas posiciones o roles distintivos en la sociedad.

<sup>270</sup> Por estructura básica se entienden las instituciones fundamentales que determinan las cargas y los beneficios de la cooperación social. Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 20 [p. 7].

<sup>271</sup> Cfr. RAWLS, John, “El constructivismo...”, *op. cit.*, p. 241 [p. 336]; y tb. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 54 y 55 [pp. 24 y 25].

concepción del bien o doctrina comprehensiva que siguen sus representados, sí saben que, sea cual sea dicha concepción, sus representados poseen una tal concepción. Además, se presupone que sus representados poseen la facultad moral relativa a la capacidad para un sentido de justicia, lo que dará sustento al cumplimiento de los principios acordados.

¿Por qué restringir la información, por qué acudir al velo de la ignorancia? Porque para Rawls dicho velo es una forma de simular, estructuralmente, las restricciones de la moralidad. El velo de la ignorancia implica una eliminación de las desigualdades para situar a las partes en un contexto de condiciones equitativas. Ante esto, según el profesor de Harvard, a las partes no les queda sino actuar como si estuvieran inmersas en un juego de riesgo donde el papel que ocupará su representado le será asignado por su peor enemigo. Por tanto, para Rawls, la decisión más racional (en el sentido instrumental, que es el único que poseen las partes) es la vinculada al principio *maximin*<sup>272</sup>.

Diseñado así, considero que es claro que el velo de la ignorancia produce un resultado equivalente a lo que en la teoría kantiana implica la “universalización de la máxima”, exigida en la primera formulación del imperativo categórico. Según mi entendimiento, universalizar requiere, en cierta medida, poner de lado las contingencias y particularidades y guiarse por aquello que se tiene en común. En mi opinión, el velo de la ignorancia produce precisamente eso: elimina las particularidades y acude a lo que se tiene en común, a informaciones generales<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> Este principio, aplicable a elecciones racionales en el contexto de un juego de riesgo, supone elegir aquel rumbo de acción vinculado al máximo valor del peor de los resultados. Frente a múltiples opciones de conducta en circunstancias inciertas, lo racional es elegir aquella conducta que, dadas las circunstancias más adversas, genere el menos desfavorable de los resultados, aun cuando otra conducta pueda generar en otra de las posibles circunstancias el resultado máximo. Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 150 y ss [pp. 152 y ss]. Una crítica abierta relacionada a esta interpretación *maximin* se vincula a la densidad del velo de la ignorancia: en algún momento Rawls afirma que las partes no pueden, en razón del velo de la ignorancia, determinar de ningún modo las circunstancias en las que han de vivir sus representados; si esto es así, ¿cómo conocer cuál es la circunstancia más adversa?, conocimiento que requiere la lógica del principio *maximin*.

<sup>273</sup> Es importante observar que con el velo de la ignorancia Rawls elimina en su ejercicio hipotético (posición original) la desigualdad circunstancial pero también la pluralidad. Ese elemento de pluralismo razonable que se encuentra presupuesto y que Rawls valora tan positivamente, le estorba en el diseño de su teoría, en el momento de construcción del acuerdo. Ciertamente son dos ámbitos distintos. Uno, el de la sociedad real, en el que se manifiesta el pluralismo; otro, el del constructo hipotético de la posición



Pero si bien el velo de la ignorancia es el elemento estructural más relevante de las condiciones que caracterizan la posición original, es precisamente sólo una de esas restricciones. En *A Theory of justice* John Rawls desarrolla más ampliamente otras restricciones, en particular las relativas al “concepto de lo justo”. Estas restricciones incluyen en cierta medida algunos elementos de razonabilidad y le permiten delimitar las opciones de principios de justicia a considerar por las partes. Y precisamente porque establecen ciertos criterios para determinar cuáles principios pueden entrar en el concurso de acuerdo, creo que corresponden a la caracterización del segundo momento que será tratado en el siguiente apartado.

Con estas restricciones, la estructura de la posición original proyecta un concepto completo de persona moral, racional y razonable. En este sentido, es importante recordar una vez más que para Rawls son los ciudadanos los que corresponden a esta completa concepción y no las partes. Sólo los ciudadanos pueden considerarse como personas en este doble sentido y, por tanto, plenamente autónomas. La autonomía plena exige en Rawls el despliegue de la libertad en todos sus aspectos, incluyendo la capacidad del sentido de justicia, vinculada a la actuación conforme a principios de justicia producto de una libre autodeterminación a respetar los mismos; esto es lo propio de los ciudadanos en la sociedad bien ordenada. Las partes, en cambio, sólo despliegan una autonomía racional en tanto que, como agentes mutuamente desinteresados, simplemente buscan promover los principios que favorezcan el desarrollo de las facultades morales de sus representados, sin considerar en su motivación a los otros. Así, me parece, las partes actúan simplemente bajo el esquema medio-fin. En este sentido, para evitar resultados inequitativos, a las partes les vienen impuestas *de fuera* (a través de las restricciones formales al concepto de lo justo y del velo de la ignorancia) las condiciones que proyecta la razonabilidad.

---

original, en el que se debe establecer un contexto ideal de equidad. Pero lo cierto es que Rawls elimina la pluralidad en el momento de determinación de sus principios y con ello, aunque se oculte, acude a una conceptualización general de la persona, a una perspectiva antropológica determinada que se encuentra ligada a una postura comprensiva. Una abstracción, como la que tiene por consecuencia la actuación efectiva del velo de la ignorancia, al determinar una concepción, necesariamente elige una postura doctrinal.

En definitiva, al caracterizar la posición original de esta manera y con esta particular estructura, Rawls retoma una pretensión temprana en su pensamiento: diseñar un procedimiento para arribar a la justicia. La posición original es, en mi opinión, precisamente la base angular del procedimiento, el contexto en el que habrá de efectuarse y, por tanto, las condiciones que lo determinan y definen.

Creo que por ello, para el profesor de Harvard esta forma de entender la noción de la posición original arroja, desde el principio, el diseño de una justicia procedimental pura<sup>274</sup>, que no parte de criterios externos y cuyo resultado, cualquiera que sea, siempre podrá considerarse como justo. De hecho, un elemento central en la caracterización de la libertad que sí poseen las partes en la posición original (y que determina su autonomía racional), es que no parten de ninguna exigencia previa de justicia o de bien, no hay algún principio previo (*a priori*) al cual esté sujeta su deliberación y acuerdo. En este sentido, la concepción de justicia derivada de este procedimiento, presupone también la primacía de lo justo sobre lo bueno. Cualquiera que sea el resultado de acuerdo en las condiciones de la posición original (compuesta de restricciones y de las partes) será el correcto (el justo)<sup>275</sup>.

### 2.3.2. El segundo momento: el acuerdo de los principios

Como se ha observado, la teoría clásica del contrato social parte de la noción del estado de naturaleza para delinear una situación negativa que es necesario superar a través de un segundo momento: el pacto o contrato. En Rawls, aunque la posición

---

<sup>274</sup> Rawls explica la justicia procedimental pura por contraste con los otros dos esquemas de justicia procedimental: la perfecta y la imperfecta. La distinción principal es que estos últimos parten de un criterio externo que permite juzgar o determinar si el resultado del procedimiento es justo o no (correcto o incorrecto), mientras que la justicia procedimental pura carece de dicho criterio previo o externo. Los ejemplos clásicos retomados por Rawls para ilustrar cada uno de estos esquemas son: la repartición de un pastel, siendo el encargado de dividirlo, el último en obtener su porción (justicia procedimental perfecta); la estructuración de un proceso penal (justicia procedimental imperfecta), y la determinación de un ganador de un bien a partir de un juego de azar, como el lanzamiento de una moneda (justicia procedimental pura). Cfr. *Ibidem*, pp. 89-91 [pp. 85-88].

<sup>275</sup> Es relevante que en *A Theory of justice* Rawls defiende la idea de que dado el diseño que el describe, el resultado sólo puede ser uno y siempre será el mismo, mientras que en *Political Liberalism*, al parecer admite ya la posibilidad de otros resultados, asegurando que se debe elegir el que en ese momento determinado sea el más adecuado.

original es asimilada al estado de naturaleza de las teorías contractualistas tradicionales, insisto que en realidad constituye parte de la solución, porque determina las condiciones en las que se generará el acuerdo. De esta manera, el segundo momento del esquema contractualista es, en mi opinión, dentro de la teoría rawlsiana, una extensión natural del primero y no una ruptura o mecanismo de solución del mismo.

En este sentido, si en la teoría tradicional del contractualismo el segundo momento lo constituye la descripción del proceso de contratación o pacto, en la teoría de la justicia de Rawls, dicho proceso comienza desde el momento anterior, fundamentalmente al diseñar las circunstancias equitativas del acuerdo y caracterizar a las partes encargadas de realizarlo.

Para Rawls, sin embargo, estos no son sino los presupuestos necesarios para el acuerdo, aquellos que aportan, en cierta medida, los rasgos de la justicia formal<sup>276</sup>. El proceso mediante el cual se efectuara el acuerdo implica otros tantos elementos, entre los que destacan, como ya se ha dicho:

- i) ciertas restricciones al concepto formal de lo justo (lo que define qué principios de justicia son pertinentes a considerar para el acuerdo),
- ii) la presunta motivación de las partes y
- iii) un parámetro objetivo que permita la comparación entre las concepciones de justicia rivales, en donde se ubica la noción de los bienes primarios y su presupuesto antropológico.

Pero antes de considerar estos aspectos, el segundo momento tiene en Rawls, como en el contractualismo clásico, el objetivo principal de determinar ¿qué es lo que se ha de acordar?, ¿cuál es el objetivo del acuerdo? En esto, me parece, también Rawls establece desde el inicio distancias importantes respecto del contractualismo tradicional.

---

<sup>276</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 62-67 [pp. 54-60].

### 2.3.2.1. Distinciones y semejanzas respecto del contractualismo clásico

Como se ha visto, Rawls presenta su propuesta teórica partiendo de una sociedad en marcha e incluso especificando que se trata de una sociedad desenvuelta en el marco de la tradición democrático liberal. En este sentido es claro que, a diferencia de Hobbes, por ejemplo, el segundo momento, relativo al acuerdo, no busca constituir la sociedad.

De igual forma, cuando el profesor de Harvard presupone la existencia de una sociedad, lo hace en el sentido de una sociedad políticamente organizada, esto es, con las instituciones fundamentales que configuran una estructura básica. Por tanto, a diferencia de Locke y Rousseau, el acuerdo tampoco busca ser el origen de la sociedad civil o el Estado, dado que éste se considera también existente<sup>277</sup>.

Si esto es así, entonces, ¿qué busca determinar el acuerdo que ha de efectuarse en la posición original? Me parece que Rawls es ambiguo sobre este punto al interior de *A Theory of justice*. De manera expresa, el objetivo del acuerdo es determinar una concepción de justicia (lo que equivale a los principios de justicia) que permita juzgar a las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad, así como determinar qué razones son válidamente ofrecidas por los ciudadanos al momento de juzgar dichas instituciones. Los principios que buscan acordarse, en este sentido, son parámetros de corrección del funcionamiento de las instituciones (lo que denomino parámetros de eticidad pública). No obstante, en algunos pasajes Rawls considera que los principios de justicia determinan la adecuada distribución de cargas y beneficios en la cooperación social, lo que aparentemente se distancia del primer entendimiento.

Creo que, en ambos casos, el objeto del acuerdo (no así el objeto de la justicia, que es la estructura básica) es la determinación de principios de justicia<sup>278</sup>. La diferencia estriba, sin embargo, en que mientras en algunas ocasiones dichos principios son

---

<sup>277</sup> Más adelante se matizará este punto y se verá en qué forma el contractualismo rawlsiano sí cumple con una función político constitutiva, sin que deje de ser cierto que nunca afirma el contrato como origen del Estado. Vid., *infra*, Capítulo tercero, apartado 3.3., pp. 299 y ss.

<sup>278</sup> “La idea intuitiva de la justicia como imparcialidad es considerar los principios de justicia como el objeto de acuerdo original en una situación inicial debidamente definida” *Ibidem.*, p. 119 [p. 118].

considerados como criterios para juzgar las instituciones, en otras, son principios para distribuir cargas y beneficios.

Desde mi punto de vista, esta ambigüedad puede disiparse si se considera la transitividad del objetivo. En términos simples, lo que se busca acordar son principios de justicia (que constituyen el contenido de una concepción determinada de justicia política, como matizará en *Political Liberalism*), pero dichos principios a su vez tienen como objeto principal la estructura básica de la sociedad. Los principios de justicia no constituirán por vez primera las instituciones que conforman dicha estructura básica, pero sí determinarán un parámetro para juzgar su corrección en términos de justicia. Si se considera que las instituciones fundamentales, tal como son entendidas por Rawls, son las que definen los grados de participación en las cargas y beneficios de la cooperación social<sup>279</sup>, entonces, en última instancia, los principios de justicia son criterios para determinar si dicha distribución de cargas y beneficios es la correcta.

Me parece que esto pone de relieve un aspecto esencial relacionado nuevamente con la finalidad y función del acuerdo. Según mi interpretación, el acuerdo rawlsiano no pretende, como en el contractualismo tradicional, crear al Estado, pero acaso ¿no está propugnando generar un específico tipo de Estado<sup>280</sup>?, ¿acaso Rawls no pretende legitimar con el acuerdo un cierto tipo de instituciones fundamentales y, por tanto, una específica organización política?

---

<sup>279</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 20 [p. 7].

<sup>280</sup> La expresión “tipo de Estado” no debe confundirse con la expresión “formas de Estado”, bajo la cual la Teoría del Estado y el Derecho Constitucional tradicionalmente han considerado a los Estados Unitarios, Federales y Confederados (Cfr. PORRÚA PÉREZ, Francisco, *Teoría..., op. cit.*, pp. 389 y ss., y tb. GONZÁLEZ URIBE, Héctor, *Teoría Política*, 7ª edición, Porrúa, México, 1989, pp. 394, 403 y ss., y SÁNCHEZ BRINGAS, Enrique, *Derecho Constitucional*, 5ª edición, Porrúa, México, 2000, pp. 287 y ss). Más bien puede vincularse al sentido de “tipos ideales de Estado”, en donde cabe la formulación de propuestas específicas de organización de la comunidad política, como la *polis* platónica propuesta en la *República*. En su *Political Liberalism* Rawls reconoce expresamente este objetivo: “...una concepción de la justicia tiene que poder definir una forma ideal para la estructura básica” y más adelante “Los dos principios definen también una forma ideal para la estructura básica, una forma a la luz de la cual habrán de ajustarse y restringirse los procesos institucionales y procedimentales en curso” RAWLS, John, *El Liberalismo..., op. cit.*, pp. 317 y 320 [pp. 281-284].

Si la sociedad para Rawls puede entenderse, como lo afirma en *Political Liberalism*, como una unión social de uniones sociales<sup>281</sup>, o bien, retomando otra de sus nociones fundamentales, como una “práctica”<sup>282</sup> que comprende las múltiples prácticas, entonces, me parece que el objeto del acuerdo es establecer los principios de enjuiciamiento de las reglas que rigen dichas prácticas y, en última instancia, establecer las reglas de la práctica que las engloba.

Así cobra sentido la afirmación de Rawls en *A Theory of justice*, respecto a que en la posición original las partes tienen como objeto “establecer los términos básicos de su asociación”<sup>283</sup>, porque aunque los principios no crean la estructura básica, estoy convencido de que sí constituyen parámetros para que la estructura existente se modifique y ajuste, incluso de manera sustancial. En definitiva, aunque las reglas del juego existen, los principios de justicia, al ser referentes de enjuiciamiento de dichas reglas, tienen la capacidad de modificarlas hasta el punto de constituir nuevas reglas.

Es importante considerar también que el objetivo del contrato en las teorías tradicionales es la creación de la sociedad civil o el Estado, pero no sólo para justificar su existencia, sino para legitimar el ejercicio del poder y una determinada configuración del mismo. Considero que una de las funciones principales del esquema contractual en el campo de la filosofía política es la de legitimar el ejercicio del poder. En este sentido, si bien Rawls no busca dicha legitimación directamente, al tener como objetivo acordar bases de enjuiciamiento de las instituciones, en el fondo su objetivo es encontrar bases de legitimación de las mismas. Desde mi perspectiva, el acuerdo rawlsiano pretende legitimar, aunque sea indirectamente, las instituciones políticas a través de su ajuste a los principios acordados y, con ello, en última instancia busca legitimar un tipo de Estado y su funcionamiento específico.

La pregunta inmediata es entonces ¿qué tipo de Estado se encuentra en el fondo de la propuesta rawlsiana? La respuesta, como se verá más adelante, está en la base de

---

<sup>281</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 359 [p. 321].

<sup>282</sup> Cfr. RAWLS, John, “Dos conceptos...”, *op. cit.*

<sup>283</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 119 [pp. 118 y 119].

sus presupuestos (constituyendo un argumento circular): un Estado constitucional democrático de base liberal.

Así, estoy convencido de que el segundo momento en la teoría de Rawls, si bien no busca crear el Estado, sí busca configurar “un tipo específico” de Estado y encuentra en la noción del contrato social (como lo encontraron las teorías clásicas) una vía para legitimar, a través de la determinación de principios de justicia, un determinado orden institucional.

### **2.3.2.2. El contenido del segundo momento: el proceso de acuerdo**

Como he sostenido, muchos aspectos de la teoría rawlsiana pueden ser incluidos en el proceso de acuerdo, incluso aquellos que están presentes desde el primer momento. No obstante, un rasgo merece ser enfatizado en tanto que recorre en todo momento la propuesta del profesor de Harvard al grado de nombrar su propuesta teórica de justicia: la noción de *fairness* (traducida, como se ha dicho, lo mismo como imparcialidad que como equidad).

Desde mi punto de vista, existe en esta noción un fuerte fundamento antropológico vinculado a la libertad y a la igualdad. A pesar de la negativa de Rawls de sustentar su propuesta en el intuicionismo o en presupuestos *a priori*, me parece que la imparcialidad es, de entre todos, un principio apriorísticamente asumido como vinculado necesariamente a la justicia en su totalidad. El objetivo del diseño de la posición original corresponde precisamente a la proyección de la imparcialidad. La función del velo de la ignorancia es la de crear las condiciones que permitan, en dicha situación, una equitativa posición de las partes (una equidistancia). Su caracterización como personas artificiales racionales y mutuamente desinteresadas reafirma en este sentido su igualdad para acordar. Esto tiene una consecuencia relevante para el proceso de acuerdo.

En *Political Liberalism* Rawls observa que, a diferencia de otros contratos, el contrato “social” (fundacional para el contractualismo tradicional) posee características

que lo distinguen. Como la mayoría de los contratos (salvo los de adhesión o los laborales, por ejemplo) requiere un punto de partida hasta cierto punto igualitario entre los contratantes. No obstante, el contractualismo rawlsiano, en virtud del particular diseño de la posición original, impone una diferencia relevante. En cualquier contrato los contratantes confrontan sus pretensiones y poseen el conocimiento de los elementos que les otorgan fortalezas en la negociación. En el proceso de acuerdo de los principios, el velo de la ignorancia priva a las partes de dicho conocimiento y, por tanto, de la efectiva utilización de ventajas capitalizables a favor de sus intereses (o de los intereses de sus representados). En realidad no existe vía de negociación, por lo que más que de un contrato se trata de un acuerdo<sup>284</sup>.

Rawls además exige en *A Theory of justice* que dicho acuerdo sea unánime, como un elemento de estabilidad. En el fondo, si se siguen las exigencias que estructura la posición original, la unanimidad se encuentra garantizada, pues, como se observó, la configuración de este diseño constructivo equivale al proceso de universalización del imperativo categórico kantiano.

Lo anterior puede llevar a pensar en la plausibilidad de interpretar el proceso de acuerdo como un simple proceso de elección racional (el mismo Rawls así lo afirmó en “Justicia distributiva”<sup>285</sup> y, en *A Theory of justice*, deja abierta esta vía de interpretación que posteriormente corrige); no obstante, existen elementos que pueden servir para negar esta interpretación. Aunque Rawls incorpora en su andamiaje teórico una cantidad importante de nociones de la teoría de la elección pública, considero que la determinación de los principios de justicia en la posición original no puede ser reducida a una mera elección en los términos de estas teorías, por la presencia de un elemento fundamental: la razonabilidad. Como se ha visto, la razonabilidad viene impuesta en la posición original por las restricciones constitutivas del velo de la ignorancia que reproduce, a través de una

---

<sup>284</sup> Y al margen de manifestar expresamente que su teoría pretende hacer una reformulación de la teoría clásica del contrato social, en el desarrollo conceptual de su “justicia como imparcialidad”, Rawls utiliza sobre todo la noción de *agreement* (acuerdo)

<sup>285</sup> “De acuerdo con la doctrina contractualista, pues, la teoría de la justicia forma parte de la teoría general de la elección racional; algo perfectamente claro en su formulación kantiana.” RAWLS, John, “Justicia distributiva” en *Justicia como...*, *op. cit.*, p. 125; la versión en inglés puede consultarse en “Distributive Justice” en *Collected...*, *op. cit.*, p. 132.



vía procedimental, las consecuencias de imponer a las partes las restricciones de la moralidad. En palabras simples, si la determinación de los principios fuera una elección racional: i) no tomaría en cuenta las razones legítimas de los otros (aspecto de razonabilidad reproducido por el velo de la ignorancia), o las tomaría sólo de forma estratégica, y ii) requeriría una información completa (incluidas las particularidades) para efectuar la decisión.

Creo que es claro que en el proceso de acuerdo diseñado por Rawls no se dan estos aspectos, precisamente porque se busca una vía dialógica que aparentemente supera el supuesto solipsismo kantiano<sup>286</sup>. Pero si el ejercicio individualista de Kant al postular la universalización implicaba en sí mismo la igualdad de los agentes racionales, en Rawls es necesaria la idea de imparcialidad en cada momento, no solo para reiterar la igualdad, sino para garantizar la fuerza que en Kant proporcionaba la universalidad. Solo la imparcialidad (lograda por los medios procedimentales descritos) da a los principios de justicia rawlsianos la posibilidad de allegarse de un “consenso entrecruzado”, porque supone que dichos principios no son la imposición parcial de una doctrina comprensiva determinada.

Así, según mi lectura, la imparcialidad es en Rawls la característica más importante de este segundo momento. A ella se sumaran los siguientes tres elementos.

#### ***2.3.2.2.1. Las restricciones formales al concepto de lo justo***

Dado que en la posición original las partes deberán acordar los principios de justicia más adecuados, se presentan dos cuestionamientos: i) si esos principios han de ser formulados por las partes y, en caso de que no lo sean, ii) cuáles deben considerarse como los principios pertinentes<sup>287</sup>. Es claro que la primera cuestión es negativa en tanto

---

<sup>286</sup> Habermas considerará, no obstante, que la teoría rawlsiana sigue en la línea monológica. Cfr. HABERMAS, Jürgen, “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación” en *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Trotta, España, 2008, p. 77.

<sup>287</sup> Como se verá más adelante, justo en el punto que proyectan estos dos cuestionamientos, existe una incoherencia interna de la propuesta rawlsiana pues, por un lado, priva a las partes de información

que la formulación de principios requiere de toda la información velada a las partes. La segunda cuestión, en cambio, es donde radica el problema.

Para Rawls es poco viable considerar una elección de entre todos los principios de justicia posibles, de manera que resulta más razonable considerar una lista limitada. En este sentido, en primer lugar, parece adecuado que dicha lista tome en consideración los principios ofrecidos por las doctrinas morales más relevantes (intuicionismo, utilitarismo, perfeccionismo, egoísmo y algunas perspectivas mixtas). Pero no solo eso. En segundo lugar se deben tomar en cuenta ciertas exigencias derivadas de la concepción misma de la persona moral, de la intuición y de cierta lógica de la cultura política. Estas exigencias son lo que él identifica como restricciones formales al concepto de lo justo.

Para Rawls, “una concepción de lo justo es un conjunto de principios, de forma general y universales en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidos como tribunal final de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales”<sup>288</sup>. En este sentido, los principios que han de someterse a consideración de las partes deben ser:

- i) generales, pues las partes no conocen información específica que permita identificar la situación de sus representados;
- ii) universales, en tanto que deben aplicar a todos y no sólo a algunos;
- iii) públicos, como un presupuesto de su cumplimiento y aceptación (supuesto necesario para el despliegue del sentido de justicia)<sup>289</sup>;

---

necesaria para construir principios de justicia pero, por otro, pretende defender un constructivismo que lo libre del compromiso con alguna doctrina comprensiva. Lo primero, impide que los principios sean formulados por las partes, conduciéndonos a un proceso de elección; lo segundo, impide elegir entre propuestas (ligadas a doctrinas comprensivas) y llamaría a la construcción de los principios.

<sup>288</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, op. cit., p. 134 [p. 135].

<sup>289</sup> En *Political Liberalism*, Rawls desarrolla a fondo el aspecto de la publicidad y considera la existencia de tres niveles: el primero, consiste en que los ciudadanos aceptan y saben que los demás también aceptan los principios públicamente reconocidos; el segundo, implica que los ciudadanos comparten en cierto grado las creencias generales relativas a la naturaleza humana que fundamentan los principios, porque tienen formas de razonamiento públicamente compartidas; el tercero, se vincula a los argumentos a favor de la teoría, porque cualquier justificación de la teoría debe ser públicamente conocida. Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, op. cit., pp. 97-103 [pp. 66-71].

- iv) ordenadores de las demandas conflictivas, como presupuesto necesario para resolver los conflictos sin acudir a la violencia, y
- v) definitivos, como criterio último de valuación<sup>290</sup>.

Las cuatro primeras restricciones, para Rawls, implican descartar la opción del egoísmo como doctrina moral contendiente en el listado de principios. Lo anterior porque cierto tipo de egoísmo no supone la adopción de principios generales y universales, sino de principios determinados para algún individuo en específico y cuya aplicación puede variar dependiendo de su propio beneficio. Este tipo de egoísmo es inmediatamente desechado. No obstante existe la posibilidad de un principio general y universal derivado de un enfoque egoísta más razonable, aquel que establecería: “cada individuo puede promover sus propios intereses en la medida que pueda”. Este tipo de egoísmo, sin embargo, también es descalificado a través de la cuarta restricción al concepto de lo justo, ya que no permite derivar un criterio para la solución de demandas conflictivas cuando dos o más individuos apliquen puntualmente el principio.

La lista de opciones propuesta por Rawls, considerando estas restricciones al concepto de lo justo, sería entonces la siguiente:

“A. Los dos principios de justicia (en orden serial):

- 1. El principio de mayor libertad equitativa;
- 2. a) El principio de justa igualdad de oportunidades;
- b) El principio de diferencia.

B. Concepciones mixtas. Sustitúyase A(2) por uno de ellos:

- 1. El principio de utilidad media;
- 2. El principio de utilidad media, sujeto a restricciones, bien sea:
  - a) Que se mantenga en cierto mínimo social, o
  - b) Que la distribución no sea demasiado amplia, o
- 3. El principio de utilidad media sujeto a una de las restricciones en B(2), así como a la de la justa igualdad de oportunidades.

C. Concepciones teleológicas clásicas:

---

<sup>290</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 129-134 [pp. 130-136].

1. El principio clásico de utilidad;
  2. El principio de utilidad media;
  3. El principio de la perfección.
- D. Concepciones intuicionistas:
1. Equilibrar la utilidad total con el principio de igual distribución;
  2. Equilibrar la utilidad media con el principio de la compensación;
  3. Equilibrar una lista de principios *prima facie* (según requiera).”<sup>291</sup>

Ahora bien, me parece que sobre este punto existe un cambio fundamental en *Political Liberalism*. Si bien Rawls seguramente seguiría sosteniendo los rasgos de restricción al concepto de lo justo, como cinco características especiales de cualesquiera de los principios de justicia susceptibles de acordar, considero que definitivamente ya no sostendría la idea de que en la posición original a las partes se les presenta un listado de posibilidades *correspondiente a las doctrinas morales más relevantes*.

Esto porque desde la introducción de *Political Liberalism* advierte que el espíritu que recorre esa obra (y la modificación sustancial a su propuesta teórica) es ahora el de formular una concepción *política* de la justicia, no basada en alguna doctrina comprensiva<sup>292</sup>. Luego entonces, estoy convencido de que no puede considerarse que las partes en la posición original efectúen el proceso de acuerdo basadas en la consideración comparativa de doctrinas morales comprensivas rivales. Hacer esto desconocería el hecho del pluralismo razonable y negaría la posibilidad de un “consenso entrecruzado”.

Para comprender esto es importante advertir que el pluralismo razonable, que Rawls acepta como presupuesto principal en *Political Liberalism*, no sólo implica la noción conflictivista de las circunstancias de la justicia de *A Theory of justice*, sino que

---

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 124 [p. 124]. Se elimina aquí un inciso E correspondiente a la concepción de justicia del egoísmo, en razón de que más adelante Rawls elimina su consideración a través de las restricciones formales al concepto de lo justo ya expuestas. Aunque Rawls explica en diversos momentos la mayor parte de estas concepciones, fundamentalmente para hacer un ejercicio comparativo que muestre la superioridad de su propuesta, las presentes reflexiones se centraran sólo en explicar la teoría rawlsiana correspondiente al inciso A, aspecto que será el contenido del siguiente momento en el esquema contractual.

<sup>292</sup> Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 11 y ss [pp. xvii y ss].

tiene un alcance más amplio, determinado precisamente por la característica de razonabilidad. El pluralismo razonable implica una valoración no negativa de la diversidad de concepciones y también la imposibilidad (e inconveniencia) de su eliminación (o superación).

Pero si esto es así, creo que entonces la concepción de justicia y el acuerdo de principios no se puede basar en la elección de una concepción de justicia fundada en una doctrina comprensiva específica, por lo que no puede fundarse en la elección de una lista determinada en la forma en que se encuentra en *A Theory of justice*. El proceso de acuerdo en *Political Liberalism* es un tanto diferente: las partes no acuerdan sobre la base de una lista de opciones<sup>293</sup>, sino sobre la base de elementos insertos en la cultura política pública, compartidos por todos y no comprometidos (según él) con ninguna doctrina comprensiva, como son, una concepción de la sociedad ligada a la cooperación social y una concepción política de la persona. Con base en estos dos elementos, podrá seguir sosteniendo Rawls las características expuestas como restricciones al concepto de lo justo, cumplidas a cabalidad por los principios de su “justicia como imparcialidad”.

“Un régimen constitucional no exige un acuerdo respecto de una doctrina comprensiva”<sup>294</sup> y, según Rawls, el acuerdo sobre los principios de justicia que propone su teoría no implicaría esto. Si se parte del presupuesto fuerte (asumido como hecho) de que la sociedad está caracterizada por un pluralismo razonable, sólo esta vía puede garantizar que no se imponga una visión específica y se respete la pluralidad, sólo esta vía puede allegarse del apoyo de un consenso entrecruzado.

Para algunos, este giro efectuado en la teoría rawlsiana representó su “vaciamiento”, eliminando los más importantes y fuertes argumentos de su desarrollo teórico, para dejar su propuesta sobre el aire. La pregunta estriba, en mi opinión, en si

---

<sup>293</sup> Aunque Rawls utiliza aún esta idea de una “lista de concepciones candidatas” (Cfr. *Ibidem*, p. 313 [p. 277]), por lo menos es claro que la lista no puede responder ya a concepciones de la justicia fundadas en doctrinas morales comprensivas, sino en una lista de concepciones de justicia que respeten el pluralismo razonable, una lista de concepciones que se deriven de las concepciones insertas en la cultura política pública.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 94 [p. 63].

¿Rawls pudo distanciarse realmente de una doctrina comprehensiva de fondo?, si ¿es posible que una propuesta política, como él considera conveniente, no este fundada en una perspectiva doctrinal específica?; en otras palabras, ¿es posible la neutralidad de una concepción de la justicia? Sobre esta cuestión se volverá en el tercer capítulo.

### **2.3.2.2.2. La motivación de las partes**

En *A Theory of justice*, Rawls no distingue claramente, como lo hará en *Political Liberalism*, lo que él identifica como tres puntos de vista: el de las partes, el de los ciudadanos y el de “nosotros”<sup>295</sup>. En este sentido, las personas ubicadas en la posición original, si bien no corresponden a la totalidad de los miembros de la sociedad (pues se trata de personas representativas de las posiciones sociales pertinentes<sup>296</sup>), sí son caracterizadas como personas poseedoras de las dos facultades morales: la capacidad para una concepción del bien y la capacidad para un sentido de la justicia.

Sin embargo, dado el diseño de la posición original, me parece correcto afirmar que ambas facultades son, en cierto sentido, capacidades en potencia y no necesariamente en ejercicio. Respecto de la primera, las particulares concepciones del bien son desconocidas dado el velo de la ignorancia. Respecto de la segunda, el sentido de la

---

<sup>295</sup> Vid. supra, nota 264.

<sup>296</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 98 y ss [pp. 95 y ss]. Rawls sostiene en *A Theory of justice* que las personas tienen dos posiciones pertinentes en la estructura básica: la de igual ciudadanía y aquella que los distingue de acuerdo a su nivel de ingresos y riqueza. En el caso de la posición original la equidad en la que se encuentran las partes les otorga el rasgo de igualdad, pero la deliberación se debe hacer considerando fundamentalmente dos posiciones relevantes: la de los más aventajados y la de los menos favorecidos. El problema surge en cómo identificar estas posiciones, principalmente la de los menos favorecidos, en un diseño caracterizado por un espeso velo de la ignorancia. Rawls ofrece dos vías posibles a las que reconoce cierta arbitrariedad: i) escoger a una posición social particular, considerada como muy poco favorecida (lo que se haría desde la perspectiva de la teoría y no desde la perspectiva de las partes), y considerar su nivel de ingresos como parámetro para que quienes compartan un mismo nivel o menor, sean considerados como los menos aventajados, y ii) considerar como los menos favorecidos a todos los que se encuentren por debajo de la mitad de ingresos de la media, tomando al ciudadano medio como referente (aunque esto traslada el problema a identificar la posición media). La idea es encontrar un mínimo razonable. Al final, esto lo efectuará fundándose en la idea de los bienes primarios. Como sea, al parecer en la posición original es irrelevante determinar claramente cuál es la posición menos aventajada; basta con tener una noción abstracta de lo que es dicha posición (y lo que implica), para efectuar la deliberación del segundo principio.

justicia en su nivel más desarrollado presupone la existencia de principios de justicia<sup>297</sup> que en la posición original aún no están determinados (pues serán el objeto del acuerdo).

Ahora bien, aunque ambas capacidades son en potencia, considero que no son presupuestas del mismo modo. Según mi interpretación, por un lado, la capacidad para un sentido de justicia es supuesta como una garantía del cumplimiento del acuerdo y de su estabilidad, pero no puede actualizarse sino hasta haber realizado el acuerdo sobre los principios. En un sentido estricto, las partes en la posición original no despliegan la capacidad para un sentido de justicia pero presuponen que tienen capacidad para el mismo (tienen un sentido de la justicia puramente formal, dirá Rawls<sup>298</sup>). La distinción que realiza en *Political Liberalism* entre el punto de vista de las partes y el de los ciudadanos le servirá a Rawls para enfatizar más claramente este aspecto.

Por otro lado, la capacidad para una concepción del bien hace que las partes en la posición original hagan lo necesario, durante la deliberación, para promover sus intereses. Creo que es claro que esto se vincula a la característica que Rawls atribuye a las partes respecto de ser mutuamente desinteresadas. Sin embargo, el asunto es que, dado el velo de la ignorancia, las partes desconocen su concepción particular de bien (que incluso podría vincularse a alguna forma de altruismo, descartando su carácter de mutuamente desinteresadas). ¿Cómo promueven sus propios intereses entonces? Aquí se encuentra el punto focal del problema de la motivación de las partes en el proceso de acuerdo.

Las partes “[s]aben que, en general, tienen que tratar de proteger sus libertades, ampliar sus oportunidades y aumentar los medios para promover sus objetivos,

---

<sup>297</sup> En su artículo “El sentido de la justicia” de 1963, Rawls hace una exposición detallada de esta facultad moral. Retomando la teoría psicológica de Piaget, y en alguna medida las aportaciones de Kolbergh, Rawls sostiene que el desarrollo del sentido de justicia se alcanza completamente cuando éste se funda en principios. Según las teorías psicológicas referidas, existen tres formas de sentimiento de culpabilidad que pueden entenderse como tres estadios de desarrollo: aquella culpabilidad fundada en la autoridad, aquella fundada en la asociación y aquella fundada en principios. Este último estadio es, para Rawls, el único que alcanza la categoría de un “sentimiento moral completo”. Cfr. RAWLS, John, “El sentido de la justicia” en *Justicia como...*, *op. cit.*, pp. 107-113; la versión en inglés puede consultarse en “The Sense of Justice” en *Collected...*, *op. cit.*, pp. 100-106.

<sup>298</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 143 [p. 145].

cualesquiera que estos sean”<sup>299</sup>. ¿Cómo hacerlo? Considero que dos ideas básicas son utilizadas por Rawls para responder este cuestionamiento. En primer lugar, la idea de los bienes primarios (o bienes sociales primarios, como los denomina en *A Theory of justice*). En segundo lugar, la conducción de una elección racional en un contexto de incertidumbre<sup>300</sup>.

Desde mi punto de vista, la capacidad para una concepción del bien presupone una racionalidad del tipo medio-fin, porque partiendo de una concepción de bien determinada (que contiene los fines perseguidos por cada persona <sup>301</sup>), se sigue necesariamente que se habrá de perseguir lo que implica dicha concepción por los medios más adecuados<sup>302</sup>. Como reconoce Rawls, se trata de una noción de la racionalidad entendida en los términos que la usa la teoría social<sup>303</sup>, o más específicamente, la economía.

Si esto es así, entonces creo que es necesario contar con el conocimiento de cuáles son los medios más adecuados para un fin determinado. Como en la posición original, dado el velo de la ignorancia, las partes desconocen el fin particular que persiguen (la específica concepción de bien que asumirán), pero saben que necesariamente perseguirán

---

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 141 [p. 143].

<sup>300</sup> En “Justicia distributiva” de 1973, como se ha dicho, Rawls reconoce expresamente que “la teoría de la justicia forma parte de la teoría general de la elección racional” (RAWLS, John, “Justicia distributiva”, *op. cit.*, p. 125 [p. 132]; vid. tb. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 29 [p. 16]). No obstante, esta asimilación provocó objeciones válidas (que Rawls reconocerá posteriormente) de algunos teóricos respecto a intentar aplicar la perspectiva de la elección racional en un contexto de incertidumbre, pues a menudo dicha perspectiva presupone precisamente (razón por la que en la teoría económica es criticada) el manejo de una información completa. ¿Cómo se puede efectuar una elección racional si se carece de datos relevantes para la consideración de la elección? Rawls responde alejándose expresamente de la teoría de la elección racional. Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 83, especialmente nota 7 [pp. 52 y 53, nota 7].

<sup>301</sup> Aquí, como en la tradición clásica, la noción de fin y bien resultan intercambiables. Cfr. MASSINI CORREAS, Carlos I., *Política-Derecho-Equidad. Una concepción realista de la política y del derecho*, Editorial Jurídica de Chile, Chile, 1980, pp. 17 y 18. Esto atiende al primer principio de la razón práctica. Lo que diferencia a la perspectiva a la que aquí se alude, respecto de la tradición clásica es el sentido atribuido al “bien”.

<sup>302</sup> “El que quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para alcanzarlo” KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Encuentro, España, 2003, p. 51. En Kant este razonamiento se encuentra vinculado al imperativo hipotético. Rawls retoma en *A Theory of justice* este principio como el primer principio de elección racional (Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 373 [p. 411]) y en *Political Liberalism* como parte de los deseos dependientes de principios (Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 114 [p. 82]).

<sup>303</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 141 [p. 143].



un fin, entonces, me parece claro que se necesita de medios “estándar” que permitan o favorezcan la persecución de los fines, cualesquiera que sean estos. En la teoría rawlsiana, estos medios son considerados bienes porque permiten, a su vez, alcanzar los bienes finales. Los bienes primarios constituyen precisamente estos medios. Por ello afirma Rawls que las partes en la posición original intentarán “ganar para sí la cantidad más grande posible de bienes sociales primarios”<sup>304</sup>, así como afirma que los bienes primarios son aquellos de los que se presupone que todos pretenderían tener una mayor cantidad antes que una menor<sup>305</sup>.

No obstante lo anterior, y aunque las partes se conciban como mutuamente desinteresadas, creo que aún subsiste el problema que genera el desconocimiento de las posiciones sociales que ocupan (o representan) cada una de ellas. Si el acuerdo versa sobre principios de justicia cuyo objeto es la estructura básica, ¿cómo asegurarse de la mayor cantidad de bienes primarios?, ¿a qué posición asignarle la mayor posesión de estos, si se ignora la posición que se ocupa? Aquí entra en juego la segunda idea básica: la de la elección en una situación de riesgo.

Como las partes desconocen la posición que ocuparán en la estructura básica, lo más racional es partir de considerar una repartición igualitaria de los bienes primarios, esto es, un principio que determine como criterio dicha repartición. Pero las partes no desconocen dos cuestiones:

- i) el hecho de que al partir de una sociedad en marcha, existen ciertas contingencias sociales (cierta acumulación de ventajas formadas a través del tiempo, vinculadas a los orígenes familiares y de clase, así como a la educación y crianza), y
- ii) el hecho de que existen también ciertas contingencias naturales (distribución arbitraria de capacidades físicas)<sup>306</sup>.

---

<sup>304</sup> *Ibidem*, p. 142 [p. 144].

<sup>305</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 96 [p. 93].

<sup>306</sup> Las nociones de contingencias sociales y naturales (o arbitrariedades sociales y naturales) que constituyen hechos productores de desigualdad, son utilizadas por Rawls tanto en *A Theory of justice*

Creo que ambos hechos hacen imposible (o inviable), desde la perspectiva de Rawls, algún principio que establezca una repartición igualitaria de bienes primarios<sup>307</sup>, porque estas contingencias siempre supondrán desigualdad.

Si la desigualdad (específicamente en la distribución de ingresos y riqueza, así como de posiciones y cargos) es imposible de evitar, según Rawls, entonces de lo que se trata es de buscar aprovechar estas desigualdades en beneficio de todos. Como se ignora si las contingencias naturales y sociales beneficiarán o perjudicarán a los representados de las partes, una vez que se encuentren en su posición, entonces las partes se encuentran en el momento del acuerdo ante una situación de incertidumbre.

Según la teoría de juegos, que Rawls retoma, una situación tal ofrece dos actitudes posibles:

- i) se elige conducir las decisiones corriendo un gran riesgo con la expectativa de obtener el mejor resultado posible (totalmente incierto), o
- ii) se elige una vía de acción “conservadora” que opta por reducir riesgos aunque sacrifique la posibilidad de una ganancia superlativa.

Para Rawls la vía más racional es la segunda<sup>308</sup> y es a la que corresponde el criterio *maximin*<sup>309</sup>, según el cual “...debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus

---

(*passim*), como en su artículo “Justicia Distributiva” (RAWLS, John, “Justicia distributiva”, *op. cit.*, pp. 136 y ss; cuyo texto en inglés puede verse en “Distributive Justice: Some Addenda” en *Collected...*, *op. cit.*, pp. 161 y ss.) y su eliminación constituye, de hecho, parte de los objetivos de su teoría.

<sup>307</sup> También podría determinarse dicho criterio como injusto, como podría derivarse desde la perspectiva de las capacidades propuesta por Nussbaum y Sen. Vid. SEN, Amartya, “¿Igualdad de qué?” en RAWLS, John; SEN, Amartya; *et. all*; *Libertad, Igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, traducción de Guillermo Valverde, Planeta, España, 1994, versión en inglés (1979) en: <http://www.uv.es/~mperezs/intpoleco/Lecturcomp/Distribucion%20Crecimiento/Sen%20Equality%20of%20What.pdf> ; y tb. NUSSBAUM, Martha, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, traducción de Albino Santos Mosquera, Paidós, España, 2012.

<sup>308</sup> “...los rasgos de la posición original, cuando se considera su fuerza combinada, llevarían a que gente razonable eligiera como si tuviera gran aversión al riesgo. O dicho de otro modo: una decisión conservadora es la única sensata dada la lista de alternativas disponible” RAWLS, John, “Réplica a Alexander y Musgrave” en *Justicia como...*, *op. cit.*, p. 185; el texto en inglés puede consultarse en “Reply to Alexander and Musgrave” en *Collected...*, *op. cit.*, p. 247.

peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas”<sup>310</sup>

Ahora bien, me parece importante advertir que, respecto a la utilización del criterio *maximin*, no deben confundirse dos ámbitos en la teoría de Rawls. Un ámbito es el relativo a la interpretación del principio de diferencia. A pesar de la ambigüedad que proyectan sus escritos, creo que Rawls considera incorrecto asignarle a este principio una lectura vinculada al criterio *maximin*, porque la actuación de los ciudadanos conforme a este principio no se debe presuponer como una actitud de cálculo racional en riesgo; esto cancelaría el presupuesto del sentido de justicia que Rawls siempre afirma en los ciudadanos. Según mi perspectiva, la interpretación del principio de diferencia no es conforme al criterio *maximin*, porque el principio de diferencia implica que los ciudadanos comprometidos a cumplirlo saben que esto es lo más justo porque consideran las diferencias producidas de la arbitrariedad de la lotería natural como un activo común para todos<sup>311</sup>.

Un ámbito distinto es el de las partes al momento de elegir los principios de justicia. Aquí me parece que sí puede darse la interpretación de una actuación conforme al criterio *maximin*, porque las partes desconocen circunstancias, lo que las coloca en una situación análoga al riesgo. En este ámbito, afirma Rawls, las partes deben efectuar su elección como si pensarán que su posición en la estructura básica de la sociedad la determinará su peor enemigo.

Este es el diseño de la motivación de las partes que Rawls ofrece en *A Theory of justice*. Sin embargo, como se ha mencionado, en *Political Liberalism*, al distinguir entre los puntos de vista de las partes, de los ciudadanos y de “nosotros”, me parece que Rawls llega a una consideración más puntual de la motivación en la posición original. Como las partes son concebidas como personas artificiales, aunque representan a cada una de las

---

<sup>309</sup> “El término maximin significa *Maximum minimorum* y la regla dirige nuestra atención hacia lo peor que pueda suceder bajo cualquier curso de acción propuesto y decidir según ello” RAWLS, John, *Teoría, ..., op. cit.*, p. 150, nota 19 [p. 154].

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 150 [pp. 152-153].

<sup>311</sup> Cfr, RAWLS, John, “Réplica a Alexander...”, *op. cit.*, p. 184 [p. 246].

posiciones relevantes en la estructura básica de la sociedad, no son propiamente quienes estarán sujetas a los principios producto del acuerdo.

Por tanto, en *Political Liberalism* Rawls pone en juego otra serie de razones para describir la motivación, haciendo énfasis fundamentalmente en la distinción entre la autonomía racional de las partes y la autonomía plena (que supone la razonabilidad) de los ciudadanos. Aquí, el profesor de Harvard es más específico en negar a las partes el aspecto de la razonabilidad, esto es, de la capacidad para un sentido de justicia. Las partes sólo actúan movidas por la racionalidad (en los términos descritos de medio-fin). Así, según mi interpretación, si la concepción completa de persona incluye las cualidades de racionalidad y razonabilidad, sólo la primera es representada por las partes, mientras la segunda es brindada por las restricciones de la posición original (equidistancia a partir del velo de la ignorancia).

En este sentido, el hecho de que las partes representen sólo el aspecto de la racionalidad (expresada en la idea de la autonomía racional) implica, para Rawls, dos cuestiones: i) en primer lugar, que las partes no se encuentran determinadas por ningún principio previo o criterio externo, y ii) los intereses que orientan la deliberación de las partes corresponden a la promoción de los intereses de orden superior de sus representados (los ciudadanos).

Considero que la primera cuestión enfatiza la característica distintiva de la justicia procedimental pura y busca diseñar la posición original como un procedimiento *aparentemente* no determinado por algún punto de partida *a priori*. El diseño de una justicia procedimental pura, en mi opinión, se vincula a la pretensión de una teoría constructivista plena, aunque Rawls mismo reconocerá que no todo se construye<sup>312</sup>.

---

<sup>312</sup> “En conclusión: no todo, pues, es construido; debemos disponer, por así decirlo, de algún material con el que empezar. En un sentido más literal, sólo se construyen los principios substantivos que determinan el contenido de lo que es correcto y justo políticamente. El procedimiento mismo simplemente se fija usando como punto de partida las concepciones básicas de la sociedad y de la persona, los principios de la razón práctica y el papel público desempeñado por una concepción política de la justicia” RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 135 [p. 104].

Por su parte, me parece que la segunda cuestión se vincula directamente con la motivación de las partes que, si bien no es idéntica a la motivación de los ciudadanos, en cierta manera se encuentra determinada por esta última. En tanto que los ciudadanos reconocen una concepción política de persona que pretenden actualizar (como un deseo dependiente de concepciones, según Rawls<sup>313</sup>), determinan a sus representantes (las partes) para que elijan los principios que permitan el desarrollo más pleno de dicha concepción en cada uno. Para el profesor de Harvard, como esa concepción política de persona implica el desarrollo de las dos facultades morales que permiten determinar a los ciudadanos como racionales y razonables, a saber, la capacidad para una concepción del bien y la capacidad para un sentido de justicia<sup>314</sup>, entonces el desarrollo de cada una de esas facultades constituye un interés de orden superior. En este sentido, las partes en su deliberación deben estar guiadas por los intereses de orden superior de sus representados.

Desde mi perspectiva, aunque el velo de la ignorancia impide a las partes saber la concepción de bien particular de sus representados y, por tanto, el conjunto de fines específicos que persiguen, dado que se asume una concepción específica de persona (caracterizada por las dos facultades mencionadas), se está en condiciones de deliberar a partir de lo que podría denominarse un fin genérico: el desarrollo de las facultades morales que se vuelven intereses de orden superior. En mi entendimiento, para Rawls las partes saben perfectamente bien que existe una concepción plena de persona moral (que incluye ambas facultades morales) y que sus representados -los ciudadanos-, poseen la capacidad de un sentido de justicia; conocen además, como ha quedado claro, que sus representados tienen una concepción del bien.

En este sentido, Rawls piensa que las partes en la posición original deben basar la determinación de los principios que han de regir la estructura básica de la sociedad en una sola motivación: la promoción de aquellas condiciones que permitan el desarrollo de

---

<sup>313</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 115 y ss [pp. 83 y ss].

<sup>314</sup> Desde “El constructivismo kantiano en la teoría moral” de 1980, retomado en *Political Liberalism*, Rawls distingue dos facultades morales constitutivas de la concepción de persona, facultades que generan intereses de orden supremo. Cfr. RAWLS, John, “El Constructivismo...” *op. cit.*, p. 218 [p. 312].

las facultades morales de sus representados, es decir, de los ciudadanos. Y para este desarrollo, los bienes primarios resultan medios estándar idóneos.

Me parece que, en el fondo, al combinar todos estos elementos (el diseño de la posición original, la idea de los bienes primarios y el razonamiento de elección en situación de riesgo –criterio *maximin*-), lo que hace Rawls es determinar a las partes a acordar los principios de justicia con base en la fijación de un mínimo vital lo más óptimo posible. Dado que en el pensamiento rawlsiano un criterio de igualdad completa (igualitarismo) es imposible o, en otros términos, que se encuentra presupuesta la desigualdad en la estructura básica de la sociedad, entonces de lo que se trata es de diseñar un mecanismo procedimental que *asegure* (eliminando por tanto riesgos) el mejor escenario posible para los menos aventajados.

Para Rawls esto implica que su diseño obtiene los mismos propósitos que si se diera una elección orientada por la “benevolencia”<sup>315</sup> porque, en última instancia, obliga a las partes a pensar en los demás. La motivación es un autointerés, pero ese autointerés (dadas las condiciones de la posición original) supone pensarse en la situación de los menos aventajados, considerar la gran posibilidad latente de que los representados de las partes pertenezcan a dicha posición<sup>316</sup>. Si esto es así, creo que se debe pensar en la necesidad de un índice mínimo de bienes primarios que permitan el desarrollo pleno de la concepción de persona para los menos aventajados.

### ***2.3.2.2.3. El parámetro objetivo que permite lograr el acuerdo sobre los principios: los bienes primarios***

Si bien la función más importante de la noción de bienes primarios consiste en ser un parámetro a maximizar como medio para la consecución de un fin estándar (universal) de todos los ciudadanos: el desarrollo de las dos facultades morales como vía para la actualización plena de la concepción política de persona, o bien, la actualización de dicha

---

<sup>315</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 146 [p. 148].

<sup>316</sup> Lo cual no aporta nada nuevo a lo que, en esencia, ya se encuentra en el Imperativo Categórico kantiano y en su exigencia de “universalización” de las máximas.

concepción de la persona como presupuesto necesario para la consecución de cualquier concepción razonable del bien; lo cierto es que, en mi opinión, por lo menos pueden señalarse dos funciones más de esta idea:

- i) constituye la base para establecer un índice que permita la comparación interpersonal<sup>317</sup>, y
- ii) es un punto de partida para una fijación práctica de demandas legítimas en los distintos niveles de acuerdo (original, constitucional y legislativo).

Creo que comprender la manera en que la noción de bienes primarios cumple con estas funciones al interior de la teoría rawlsiana requiere, sin embargo, entender tres cuestiones relevantes que delinean el sentido de la noción misma:

- i) el contexto conceptual en el que se desarrolla dicha idea<sup>318</sup>, lo que en Rawls equivale al desarrollo de una teoría tenue del bien (en comparación con una teoría completa del bien) vinculada al presupuesto de primacía de lo justo;
- ii) el fundamento de donde se desprenden dichos bienes primarios, esto es, el lugar de donde se derivan, y
- iii) la cuestión de la ordenación entre dichos bienes o el aspecto de su primacía.

A dar explicación a estos puntos destinaré las siguientes líneas.

### **i) El contexto conceptual: la teoría tenue del bien**

Al distanciarse de las perspectivas teleológicas (ya sea del utilitarismo o del perfeccionismo) y adoptar una perspectiva declaradamente kantiana (deontológica),

---

<sup>317</sup> “Lo que anda por detrás de la introducción de los bienes primarios es el propósito de hallar una base pública practicable de comparaciones interpersonales fundadas en rasgos objetivos e inspeccionables de las circunstancias sociales de los ciudadanos” RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 215 [p. 181].

<sup>318</sup> “...uno de los objetivos de la idea de bondad como racionalidad es el de proporcionar parte del marco conceptual necesario para dar cuenta de los bienes primarios” *Ibidem*, p. 211 [p. 178].

Rawls parte del presupuesto de que aunque las nociones del bien y de la justicia son, en cierta forma, co-dependientes, existe una primacía de esta última y, por tanto, es la noción de lo justo la que marca los límites a las concepciones del bien permisibles y no el concepto del bien el que determina lo que es justo, como sucede en las doctrinas teleológicas.

Según mi lectura, en la teoría de la justicia rawlsiana no se puede partir de una noción del bien que *determine* lo justo porque, entonces, el procedimiento de acuerdo de los principios de justicia se encontraría comprometido por una doctrina comprensiva. Rawls caracteriza su propuesta teórica como un modelo de justicia procedimental pura, precisamente porque el proceso de acuerdo de los principios no parte de ningún criterio *a priori* externo al propio procedimiento<sup>319</sup>. La autonomía racional de las partes, es también una reiteración de este aspecto, pues supone un despliegue de la libertad en el sentido de que las partes no están comprometidas con ningún principio previo a la determinación de los principios de justicia.

No obstante, me parece que en el diseño de su procedimiento contractual Rawls se percata de la necesidad de un cierto parámetro (como elemento de motivación de las partes) para arribar al acuerdo de los principios. Pero ¿cómo lograr delinear un parámetro sin comprometer la justicia como equidad con alguna doctrina comprensiva?<sup>320</sup> Ese es el reto que Rawls pretende resolver elaborando lo que denomina “teoría tenue del bien”<sup>321</sup> que, según lo entiendo, equivale a la noción de “bondad como racionalidad”.

---

<sup>319</sup> “La justicia procedimental pura... capta conceptualmente la idea de que, cuando los ciudadanos están equitativamente situados en relación con los demás, depende de ellos la determinación de los términos equitativos de la cooperación social a la luz de lo que cada uno considera su ventaja o su bien... esos términos no están fijados por autoridad externa alguna, por la ley divina, pongamos por caso; ni son reconocidos como equitativos por apelación a un orden de valores previo e independiente conocido por intuición racional” *Ibidem*, pp. 104 y 105 [p. 73].

<sup>320</sup> En su *Political Liberalism* lo plantea claramente: “¿Cómo consigue la justicia como equidad hacer uso siquiera de ideas sobre el bien sin comprometerse con la verdad de tal o cual doctrina comprensiva de una manera incompatible con el liberalismo político?” *Ibidem*, p. 206 [p. 174].

<sup>321</sup> “... distinguiré entre dos teorías del bien. La razón para hacerlo así consiste en que, en la justicia como imparcialidad, el concepto de derecho es prioritario respecto al del bien. En contraste con las teorías teleológicas, algo es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios del derecho ya existentes. Mas para establecer estos principios, es necesario depender de alguna noción de bondad, porque necesitamos suposiciones acerca de los motivos de las partes en la situación original. Como estas hipótesis no deben comprometer la posición prioritaria del concepto de derecho, la teoría del bien



El profesor de Harvard explica detalladamente esta teoría tenue del bien que puede identificarse con la referida noción de racionalidad instrumental o racionalidad del tipo medio-fin, que capta el principio práctico del imperativo hipotético kantiano. En el contexto de la teoría tenue, la noción de lo bueno es delineada en tres fases de especificación:

- i) algo es bueno si tiene las propiedades que es racional desear de ese algo;
- ii) algo es bueno *para alguien* si tiene las propiedades que es racional que ese alguien desee para ese algo, según sus circunstancias y proyecto de vida, y
- iii) algo es bueno para alguien si tiene las propiedades que es racional que ese alguien desee de ese algo en atención a su proyecto de vida, *siempre que éste sea en sí mismo racional*.

Considero que la perspectiva tenue que ofrece Rawls, no hace sino retomar un punto de partida básico de cualquier desarrollo sobre la noción del bien, fundado en un principio del razonamiento práctico general ya mencionado: el que quiere un fin, quiere los medios más idóneos para obtenerlo (y, en ese sentido, los medios idóneos constituyen un bien). Si se observa detenidamente, este principio recorre las tres fases enunciadas. Esta es la razón por la que Rawls considera que su desarrollo al respecto coincide con un punto de acuerdo general entre diversas teorías éticas (desde Aristóteles, hasta Sidgwick)<sup>322</sup>.

No obstante, también desde Aristóteles existe la advertencia de que bajo este punto de partida nada se ha dicho sobre la bondad (moral<sup>323</sup>) de dicho fin. En mi opinión, el razonamiento práctico agible es el encargado de subsanar este aspecto en la teoría clásica, pero en Rawls, este aspecto únicamente tendrá solución hasta el momento

---

utilizada para argüir a favor de los principios de justicia se reduce a lo simplemente indispensable. Yo llamo a esta descripción del bien la teoría tenue: su propósito es asegurar las premisas acerca de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de justicia” RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 359 y 360 [p. 396].

<sup>322</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 363, nota 2 [p. 400, nota 2].

<sup>323</sup> Para el pensamiento clásico, a diferencia de Rawls, la bondad es necesariamente moral, porque el bien no se reduce, como en la teoría tenue del profesor de Harvard, a la racionalidad instrumental.

posterior al acuerdo de los principios de justicia e implicaría el desarrollo de una teoría completa del bien.

Así, parece que en el marco de la teoría tenue del bien, no se puede decir nada respecto a la consideración moral del fin, en tanto que el fin se encuentra ligado a la funcionalidad (que se deriva del entendimiento común del objeto, material o inmaterial - como un reloj, un médico o la libertad-) y ésta, es interpretada bajo el parámetro de utilidad<sup>324</sup>. Estoy convencido que el fin así identificado con la funcionalidad-utilitaria del objeto (material o inmaterial), hace de la teoría tenue del bien una teoría descriptiva (y no prescriptiva), permaneciendo en el marco de la racionalidad práctica instrumental (poiética o técnica en la perspectiva clásica) bajo un enfoque empirista y/o nominalista<sup>325</sup>.

Desde mi punto de vista, entonces, la interpretación rawlsiana de este aspecto puede conducir a dos conclusiones cuestionables:

- i) la idea de la “neutralidad moral” de la teoría tenue del bien, pues según Rawls “... no hay nada necesariamente justo, ni moralmente correcto, en el punto de vista desde el que se juzga si las cosas son buenas o malas”<sup>326</sup>,  
y

---

<sup>324</sup> A diferencia de la perspectiva clásica, en donde también se puede encontrar la noción de funcionalidad, pero ligada a la naturaleza de las cosas, al “modo de ser” que determina también el ser (el fin). De hecho, esta cadena conceptual (función-modo de ser-ser ontológico-fin o naturaleza), es el paso que permite transitar de un razonamiento práctico instrumental a un razonamiento práctico agible en el campo de lo operable humano. Rawls no sigue esta línea de razonamiento.

<sup>325</sup> Empirista porque la descripción de la funcionalidad de un objeto se hace a partir de la realidad fenoménica y no de consideraciones axiológicas u ontológicas. Nominalista porque en algunos casos la funcionalidad de un objeto se determina por lo que en el lenguaje común se entiende por el término que designa dicho objeto. Para ambas caracterizaciones, el ejemplo del asesino al que alude el propio Rawls, es ilustrativo. Cfr. *Ibidem*, p. 366 [p. 403].

<sup>326</sup> *Idem*. Por ejemplo, así como se atiende a la función del reloj para determinar si un objeto es un buen reloj, en tanto posee las características apropiadas para cumplir con la función del reloj, puede hablarse de aquellas características que ha de tener un “buen” terrorista, atendiendo a las funciones de un terrorista; si una persona cumple con dichas características, se puede decir que es un “buen” terrorista. Esta es la supuesta neutralidad moral de la noción de lo bueno en la teoría tenue del bien rawlsiana.

- ii) la subjetivización de la funcionalidad, y por tanto de la finalidad, al subsumir la cuestión del bien en la cuestión del proceso de valoración, lo que podría llevar a una interpretación relativista del bien<sup>327</sup>.

Las conclusiones anteriores son el resultado de que en la teoría tenue del bien, Rawls reduce la noción de la bondad a la racionalidad instrumental<sup>328</sup>. De ahí que identifique estos desarrollos bajo el título de “Bondad como racionalidad”.

Considero que incluso en la tercera fase, en la que introduce la noción del plan o proyecto de vida racional, la noción de bondad no irá más allá de la racionalidad instrumental. Según el enfoque rawlsiano, un proyecto de vida se puede considerar como racional, sólo si cumple con los principios de elección racional (medios eficaces, inclusividad y mayor probabilidad<sup>329</sup>) y es elegido por la persona con plena racionalidad deliberativa. Este esquema refuerza la idea de fondo que se estableció desde el principio: es racional preferir los mejores medios para realizar nuestros propósitos (fines o

---

<sup>327</sup> Al considerar las tres fases de la teoría tenue del bien Rawls enfatiza que “algo” es bueno sólo si la persona que está considerando dicho “algo” observa en él las propiedades que desea en el tipo de “cosas” a las que pertenece ese algo; con ello, la asignación de determinadas propiedades a “algo” y, por tanto, la determinación de su bondad, viene dada por las percepciones de la persona que está considerando dicho “algo”, lo que equivale a subjetivizar la noción de bien. No obstante esto último, la asunción de esta segunda conclusión por Rawls puede ser cuestionada si se lee con detenimiento su caracterización de la teoría tenue. En las tres fases que propone, se insiste en la calificación de “racionalidad” (tanto del deseo racional, como del plan de vida racional) y esto pone un parámetro de objetividad a su teoría (como sucede también en Kant). Además, afirma expresamente que “El significado descriptivo de ‘bueno’ no es sencillamente una enumeración de propiedades semejantes para cada tipo de cosas, de acuerdo con un convenio o una preferencia. Más bien, según explica la definición, estas listas se forman a la luz de lo que es *racional* desear en objetos de diversas clases” *Ibidem*, p. 369 [p. 407], las cursivas son mías.

<sup>328</sup> Aunque en *Political Liberalism* Rawls aclara que la justicia como equidad no hace uso de una idea del bien puramente instrumental, y por tanto no es procedimentalmente neutra (Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 225 y ss [pp. 191 y ss.]), la caracterización que hace de la bondad como racionalidad sí parece ubicarse en este nivel de instrumentalidad.

<sup>329</sup> Estos tres principios de elección racional son denominados por Rawls principios contables y consisten en lo siguiente: el principio de medios eficaces establece que es racional elegir los medios más idóneos, de entre diversos medios, para obtener un objetivo dado; el principio de inclusividad implica que entre varios proyectos compuestos de objetivos deseables, es racional elegir aquel proyecto que supere a los otros en el número de objetivos que incluye, aquel proyecto que incluya los objetivos que los otros incluyen y algunos más; el principio de mayor probabilidad sostiene la racionalidad de elegir aquel proyecto que implique mayores posibilidades de cumplir los objetivos planteados, que aquel que tenga posibilidades menores. Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 373 y 374 [pp. 411-413]. Además de estos, Rawls considera la existencia de otros principios de elección racional, como el de aplazamiento y el de continuidad. Cfr. *Ibidem*, p. 381 y ss [pp. 420 y ss].

intereses) más amplios<sup>330</sup>. La deliberación racional<sup>331</sup> en este proceso no hace sino extender el razonamiento instrumental en el tiempo, a través de un cálculo evaluativo de los beneficios.

No obstante, creo que la consideración de un proyecto racional de vida en la tercera fase de la bondad como racionalidad permite a Rawls introducir dos cuestiones necesarias para arribar a la noción de los bienes primarios.

- En primer lugar, al elegir a través de la racionalidad deliberativa un proyecto racional de vida (de entre diversos proyectos racionales), se entiende que la persona elige el proyecto que, contando con una información completa, se le revela como el mejor proyecto, en tanto le permite realizar de mejor forma sus objetivos más importantes. En este sentido, es fácil aceptar que el proyecto racional de vida elegido en estos términos, constituye un bien objetivo para la persona que lo elige. Con esto, Rawls identifica la idea de proyecto racional de vida con la noción de bien<sup>332</sup>, sin aparentemente dar ningún contenido sustancial (comprometido con alguna teoría comprensiva) a dicho proyecto racional de vida. Si el objetivo es realizar nuestros propósitos, entonces parece evidente que es bueno ajustar la conducta a lo que indique la racionalidad instrumental.
- En segundo lugar, si bien las tres fases de la teoría tenue del bien se han utilizado para determinar que el bien de cada persona lo constituye su proyecto racional de vida, para Rawls es necesario ahora hacer la aplicación del esquema de la teoría tenue a la persona misma. En otras palabras, con el marco conceptual de la teoría tenue del bien se determinó

---

<sup>330</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 375 [p. 413].

<sup>331</sup> La racionalidad deliberativa implicaría que las elecciones de una persona constituyen su bien si corresponden a aquellas que “desearía y buscaría ahora, si las consecuencias de todas las diversas formas de comportamiento que se le ofrecen fuesen, en el momento actual, exactamente previstas por ella y adecuadamente realizadas en su imaginación” *Ibidem*, p. 378 [pp. 416 y 417].

<sup>332</sup> “En resumen, nuestro bien está determinado por el proyecto de vida que adoptaríamos con plena racionalidad deliberativa si el futuro estuviera exactamente previsto y adecuadamente realizado en la imaginación” *Ibidem*, p. 382 [p. 421].

en primer lugar cuál es el bien de una persona, pero en segundo lugar, se debe determinar a qué personas se puede considerar como buenas, dado el esquema de la bondad como racionalidad. Rawls considera que una vía razonable, en tanto que la teoría se despliega para ser aplicada a la estructura básica de la sociedad, es identificar una noción como la de “ciudadano” para determinar su función. Así como las primeras fases de la teoría tenue del bien se aplicaban a objetos como un reloj, así puede aplicarse el esquema conceptual al rol de ciudadano. En este sentido se puede decir que “... una persona buena es la que tiene, en un grado superior al promedio, las propiedades que es racional que los ciudadanos deseen unos de otros”<sup>333</sup>.

¿Qué es lo que esperan los ciudadanos unos de otros? Según mi interpretación, aquí Rawls comienza a introducir nuevamente una concepción antropológica, que en su *Political Liberalism* referirá como “concepción política de la persona”. En su *A Theory of justice*, contesta la pregunta aludiendo a las “virtudes morales fundamentales”, entre las que se encuentra, en primer lugar, el sentido de la justicia. Lo que cada ciudadano espera de los otros, en primer lugar, es que actúen de acuerdo con los principios de justicia y esta cualidad la da precisamente el sentido de justicia. En *Political Liberalism*, la cuestión es aún más clara: la concepción política de persona la caracteriza como libre e igual y, por tanto, como portadora de las capacidades para un sentido de justicia y para una concepción del bien.

Si se unen estas dos últimas cuestiones, es claro que en una sociedad bien ordenada los proyectos racionales de vida de los ciudadanos, por muy particulares que sean, han de coincidir por lo menos en el desarrollo de las dos facultades morales (sentido de justicia y capacidad para una concepción del bien). Siendo el desarrollo de estas facultades morales parte del proyecto racional de vida de todos los ciudadanos, entonces, bajo la lógica de racionalidad instrumental, todos aquellos medios idóneos para desarrollar estas facultades morales constituyen, a su vez, bienes. Como los bienes

---

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 394 [p. 435].

primarios son medios idóneos para el desarrollo de las facultades morales, entonces quedan sentadas las bases de la funcionalidad de los bienes primarios como elemento de motivación de las partes en la posición original.

## ii) El fundamento de los bienes primarios

Hasta aquí, es claro que es racional que las partes busquen promover aquellos principios que garanticen los medios más adecuados para la consecución de los propósitos de sus representados. Considero claro también que el propósito de sus representados (los ciudadanos), es la consecución de su plan racional de vida. Sin embargo, ¿por qué se pueden considerar los bienes primarios como esos medios más adecuados para los propósitos de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, sobre todo si se desconocen los propósitos específicos de cada ciudadano? Creo que la respuesta la ofrece la segunda cuestión, relativa al fundamento de los bienes primarios.

En realidad, algo se ha adelantado ya en este sentido al considerar lo relativo al plan racional de vida y la aplicación de la teoría tenue del bien a la persona misma, a través de la identificación del rol de ciudadano, pues no es difícil intuir que en la teoría rawlsiana la idea de los bienes primarios encuentra sustento en su concepción antropológica completa<sup>334</sup>, aquella a la que ha denominado en su *Political Liberalism* como “concepción política de persona”.

La pregunta: ¿de dónde se desprenden los bienes primarios que Rawls utiliza como un elemento importante de su teoría?, equivalente a la pregunta por su fundamento, se encuentra ligada a la cuestión de ¿qué ha de considerarse como bienes primarios?<sup>335</sup> Tanto en *A Theory of justice* como en *Political Liberalism*, Rawls deja en claro que los

---

<sup>334</sup> Se utiliza la expresión “concepción antropológica completa” para rescatar el contraste identificado anteriormente entre dos concepciones antropológicas de las que hace uso Rawls, una aplicada a las partes (concepción antropológica restringida) y otra relativa a los ciudadanos (concepción antropológica completa). Cfr. *supra*, 3.1.2.1.

<sup>335</sup> En este caso, la cuestión de ¿cuáles son los bienes primarios considerados? implica, a través de la pregunta en torno a ¿por qué esos bienes y no otros?, el cuestionamiento por su fundamento. Sólo si se conoce de dónde se derivan los bienes considerados como primarios en la teoría de Rawls, puede comprenderse por qué en su teoría son considerados esos bienes y no otros.

bienes primarios son medios que permiten la consecución del plan racional de vida (o por lo menos, son medios sin los cuales no se puede poner en marcha dicho plan), entendido como un fin y, por tanto, como el bien racional de cada ciudadano; deja en claro también, sobre todo en esta última obra, que los bienes primarios se encuentran ligados a la noción de necesidades, aspecto que, desde mi perspectiva, presupone una concepción antropológica determinada. Estas observaciones ya son un indicador de la vía de fundamentación.

Es, sin embargo, en “Unidad social y bienes primarios”, de 1982<sup>336</sup>, en donde refiere expresamente de dónde derivan estos bienes (y, por tanto, cuál es su fundamento). Considero que tres son las vías posibles de derivación:

- i) son acordados, del mismo modo en que son acordados los principios de justicia por las partes en la posición original;
- ii) son entresacados, como un listado parcialmente básico, de la historia normativa o social (ya sea de la humanidad en su conjunto o de las sociedades pertenecientes a la cultura política liberal), mediante un examen empírico o histórico, o bien,
- iii) son derivados teóricamente de una noción específica y conceptualmente *dada* de la persona.

La *primera* de las posibilidades no es ni siquiera referida por Rawls pues, no obstante su impronta constructo-contractualista que podría llevar a pensar en una actitud completamente consensualista, se debe recordar que la idea de los bienes primarios funciona como un presupuesto necesario para el procedimiento mediante el que se acuerdan los principios. Según mi interpretación, para el profesor de Harvard la idea de los bienes primarios ha de sustentarse en el marco de la teoría tenue del bien precisamente por esto, porque es una idea que se requiere como previa, aunque no comprometida, al acuerdo de los principios de justicia. Si las concepciones del bien

---

<sup>336</sup> Aunque la versión final es de 1982, Rawls mismo señala que una primera versión de este artículo constituyó una de las cuatro lecciones que impartió en Stanford en 1978. Cfr. RAWLS, John, “Unidad social...”, *op. cit.*, p. 263.

permitidas se encuentran limitadas por la justicia, una vez que han sido acordados los principios, entonces la idea de los bienes primarios debe pertenecer al marco de la teoría tenue, pues funciona en un momento previo al acuerdo.

La *segunda y tercera* vías son las que en realidad Rawls aclara brevemente en el artículo referido. Ahí afirma:

“Pero obsérvese que la cuestión de qué cuenta como bienes primarios no se decide preguntando qué medios generales son esenciales para alcanzar aquellos fines últimos que un examen empírico o histórico comprehensivo mostraría que la gente por regla general o normalmente tiene en común... La caracterización de los bienes primarios no descansa en tales hechos históricos y sociales.”<sup>337</sup>

Con esto descarta la posibilidad de fundamentación a través de la segunda vía. En su teoría, no se parte de un análisis histórico o empírico, por lo menos no en primera instancia o de manera directa<sup>338</sup>. Entonces sólo queda una vía: “Aunque la determinación de los bienes primarios invoca un conocimiento de las circunstancias y exigencias generales de la vida social, lo hace sólo *a la luz de una concepción de la persona humana dada de antemano*.”<sup>339</sup> El listado de bienes primarios retomado por Rawls es el resultado de su concepción política de la persona y, por tanto, se fundamentan en dicha concepción.

Así, me parece que la forma en que los bienes primarios considerados por Rawls se encuentran sustentados en su concepción antropológica une sintéticamente las nociones de necesidades, de facultades morales y de intereses de orden supremo (todas piezas conformantes de la justificación de su propuesta de justicia), y dan un entendimiento a la forma como los bienes primarios son indispensables para cualquier plan racional de vida.

---

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 271 [p. 367].

<sup>338</sup> De manera indirecta, el vínculo histórico-empírico puede encontrarse en la formulación de la concepción política de persona, pues dicha postura antropológica es parte, como lo reconoce en cierta medida Rawls, de las nociones intuitivas implícitas en una tradición, en una cultura política pública. Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 50, 55, 121, 131 y 207 [pp. 20, 24, 25, 90, 100, 101 y 175].

<sup>339</sup> RAWLS, John, “Unidad social...”, *op. cit.*, p. 271 [p. 367]. Las cursivas son mías.



La concepción rawlsiana de la persona no trata de un individuo específico, o de una posición particular en la estructura de la sociedad y, por ello, el sentido de necesidades no se identifica con los intereses o con los deseos subjetivos de un individuo o de un grupo<sup>340</sup>; parte más bien de la abstracción de aquello que identifica a todo ser humano como miembro participante y cooperante de una sociedad bien ordenada y, en este sentido, como una persona moral libre e igual.

“... los bienes primarios son cosas generalmente requeridas o necesitadas por los ciudadanos *en tanto que personas morales libres e iguales* que buscan promover concepciones (admisibles y determinadas) del bien. *Es la concepción de los ciudadanos en tanto que personas tales*, y como miembros cooperantes normales de la sociedad a lo largo de su vida completa, *lo que determina qué necesitan*. Puesto que la noción de necesidad es siempre relativa a alguna concepción de la persona, y de su rol y *status*, las exigencias o necesidades de los ciudadanos como personas morales libres e iguales son diferentes de las necesidades de los pacientes y de los estudiantes, y *las necesidades son diferentes de los deseos, anhelos o aficiones*. *Las necesidades de los ciudadanos son objetivas de un modo que no lo son los deseos...* al considerar a los miembros de la sociedad como personas morales libres e iguales, les adscribimos ciertas exigencias o necesidades... *Las necesidades en cualquier otro sentido, así como los deseos y aspiraciones, no juegan papel alguno.*”<sup>341</sup>

Ahora bien, esta concepción de la persona es desarrollada en abundancia en *Political Liberalism*, donde retoma los elementos de sus escritos anteriores. Es claro que, en principio, para Rawls una persona no puede ser cooperante de una sociedad bien ordenada si no posee en un grado necesario las facultades morales<sup>342</sup>. Sólo si se tiene un sentido de justicia puede existir compromiso en el cumplimiento de los principios de justicia y sólo si se posee la capacidad para tener una concepción del bien, se pueden proponer los términos equitativos de cooperación y esbozar pretensiones racionales. De

---

<sup>340</sup> Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 223 y 224, especialmente nota 20 [pp. 188 y 189, nota 20].

<sup>341</sup> RAWLS, John, “Unidad social...”, *op. cit.*, p. 277 [pp. 373 y 374]. Las cursivas son mías.

<sup>342</sup> Cfr. RAWLS, John, “El sentido de...”, *op. cit.*, *passim*, y tb. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 49 y 50 [pp. 19 y 20].

hecho, sin la capacidad para una concepción del bien, me parece evidente que no se puede tener un plan racional de vida y carecería de sentido toda la teoría.

Pero poseer estas dos facultades morales, que delinear la personalidad moral, implica, desde mi perspectiva, desplegar las cualidades de libertad e igualdad. Atendiendo al esquema rawlsiano creo que tener la capacidad de una concepción del bien se logra gracias a la libertad, pues ésta conlleva la posibilidad de elegir o formar, revisar, modificar y perseguir dicha concepción<sup>343</sup>. Además, sólo si se tiene una concepción del bien se está en posibilidades de esbozar pretensiones para la consecución de dicha concepción, y este es un segundo sentido en el que Rawls considera que las personas son libres, pues esto las hace considerarse como “fuentes auto-autenticadoras de exigencias válidas”<sup>344</sup>. Ahora bien, esto implica cierta responsabilidad de las personas, porque las concepciones del bien se encuentran delimitadas por los principios de justicia y, en este sentido, Rawls considera que las personas son libres también en tanto pueden responsabilizarse de sus propios objetivos<sup>345</sup> (tienen la posibilidad de hacerlos compatibles con los principios de justicia).

Por otro lado, considero que tener un sentido de justicia implica la consciencia de la igualdad. De hecho, es en el sentido de justicia en el que se expresa la base de la configuración contractualista, que supone la igualdad de los contratantes (al grado que Rawls diseña toda su posición original para crear una situación imparcial<sup>346</sup>). El sentido de justicia es el presupuesto para que cada ciudadano acepte (y quiera) cumplir con los principios y no sólo cumplir con los principios, sino saber que el resto de los ciudadanos

---

<sup>343</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 60 y ss [pp. 30 y ss].

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 63 [p. 32]. Este aspecto de la libertad y de la capacidad para tener una concepción del bien es proyectado en una noción importante que Rawls también considera como un bien humano básico: las bases sociales del respeto de sí mismo. Si no existe ese auto-respeto, los ciudadanos no tenderán a presentar pretensiones ni términos equitativos de cooperación, lo que implica un subdesarrollo de la libertad y de la facultad moral para tener una concepción del bien.

<sup>345</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 64 [p. 33].

<sup>346</sup> Recuérdese que Rawls reconoce que la estructura de la posición original proyecta la concepción completa de la persona: la parte de la posición original que recoge la racionalidad es representada por las partes (con su autonomía racional); la parte que recoge la razonabilidad corresponde a los elementos objetivos, como el velo de la ignorancia y la distancia equitativa. En este sentido, afirma que las partes en la posición original sólo poseen la facultad moral ligada a la capacidad para una concepción del bien, mientras que la facultad moral de un sentido de justicia viene representada por los elementos objetivos.

también comparte esta aceptación. Si se mira detenidamente, este aspecto de la teoría rawlsiana retoma la vieja formulación contractualista (que aparece ya en Hobbes<sup>347</sup>, y se reitera en Rousseau<sup>348</sup>): “acepto las condiciones del contrato, siempre que los otros las acepten igualmente”. Esta es una forma de desplegar la igualdad.

Pero ¿cómo se vincula esta concepción política de la persona al tema de los bienes primarios? En primer lugar, así concebidas, las dos facultades morales se vuelven intereses de orden superior para los ciudadanos, esto es, intereses fundamentales y comunes en todo plan racional de vida. En segundo lugar, dada la concepción política de la persona (que implica las dos facultades), se pueden deducir ciertas necesidades genéricas para el desarrollo de las cualidades atribuidas a las personas como ciudadanos. En tercer lugar, esas necesidades genéricas, como constructo, permiten determinar la existencia de “medios de uso universal esenciales”<sup>349</sup>, a saber, los bienes primarios. De esta manera, los bienes primarios encuentran su fundamento en la concepción política de la persona, pero también encuentran su determinación y su prioridad, aspectos ambos que corresponden a la tercera cuestión enunciada al iniciar este apartado<sup>350</sup>.

### iii) Determinación y orden de prelación de los bienes primarios

Si los bienes primarios pueden considerarse como “medios de uso universal”, indispensables para la consecución de las respectivas concepciones de bien (del plan racional de vida), corresponden en cierta forma a satisfactores de las necesidades que se atribuyen a la concepción política de persona. Esta concepción entonces, según me parece, no sólo es el fundamento de los bienes primarios, sino que determina cuáles son,

---

<sup>347</sup> “... que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo” HOBBS, Thomas, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 80, se usa la traducción de Sánchez Sarto, p. 107.

<sup>348</sup> “Esas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; pues, en primer lugar, al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, siendo la condición la misma para todos, nadie tiene interés en volverla onerosa para los demás” ROUSSEAU, J. J., “El contrato...”, *op. cit.*, p. 55.

<sup>349</sup> RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 221 [p. 187]. En “El constructivismo kantiano en la teoría moral” esta misma idea, “*all purpose means*”, es traducida por Miguel Ángel Rodilla como “medios omnivalentes generales”. Cfr. RAWLS, John, “El constructivismo...”, *op. cit.*, p. 219.

<sup>350</sup> Vid. *supra*, 3.2.2.3.

cómo se relacionan y qué importancia tiene cada uno en relación al logro del “ideal” de persona que *funciona como punto de partida*.

En este sentido, vuelve a ser prioritario tener presente que en la concepción política de persona rawlsiana, las dos facultades morales tienen un rol fundamental. Son estas dos facultades morales las que hacen posible determinar la función de ciudadano y, por tanto, hacen posible la construcción de una teoría que estructure una convivencia social viable. Son también estas dos facultades las que despliegan las cualidades de libertad e igualdad de la concepción de persona. Finalmente, como ya se ha visto, son estas dos facultades, al constituir intereses de orden supremo, las que marcan la pauta de motivación de las partes en el proceso de acuerdo de los principios.

La pregunta entonces es: ¿qué tipo de medios se requieren para el desarrollo de estas dos facultades morales, dado que estas son requisito indispensable para realizar cualquier plan racional de vida?<sup>351</sup> Aunque desde su “Justicia como equidad” ensaya ya una formulación de los principios de justicia que irá perfeccionando a través del tiempo y esto supone que ya hace referencia a algunas nociones que integrarán posteriormente su idea de bienes primarios, es en *A Theory of justice* donde esta noción ocupa un papel importante dentro de la teoría y recibe una primera determinación. Aquí, además de enunciar más detalladamente cuáles son las libertades básicas a que alude el primer principio de justicia<sup>352</sup>, que pueden entenderse como parte de los bienes primarios, establece específicamente que:

“... la estructura básica de la sociedad distribuye ciertos bienes primarios, esto es, cosas que se presume que todo ser racional desea. Estos bienes tienen normalmente un uso, sea cual fuere el plan racional de vida de una persona. En

---

<sup>351</sup> “... los bienes primarios se especifican preguntándose uno qué cosas son generalmente necesarias como condiciones sociales y medios omnivalentes para permitir a los seres humanos realizar y ejercer sus facultades morales y perseguir sus fines últimos”. RAWLS, John, “El constructivismo...”, *op. cit.*, p. 220 [p. 314].

<sup>352</sup> “... son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios...” RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 68 [p. 61].

gracia a la simplicidad supongamos que *los bienes primarios a disposición de la sociedad son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza*. (Más adelante, en la Tercera Parte, el bien primario del respeto a sí mismo ocupará un lugar central.) Éstos son los bienes primarios. Otros bienes primarios tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales; aunque su posesión se vea influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control.”<sup>353</sup>

Así, de manera general, deja enunciadas las categorías de elementos que han de considerarse como bienes primarios. Dentro de *A Theory of justice*, estas categorías (con excepción de la de derechos), serán utilizadas en distintos momentos de la propuesta teórica rawlsiana. Las libertades, constituyen un elemento central para el entendimiento y discusión del primer principio de justicia; oportunidades, es una noción central para entender lo que implica la primera parte del segundo principio de justicia; ingresos y riqueza, son los únicos bienes primarios sobre los que recae la posibilidad de un reparto no igualitario, aspecto que supone y trata de direccionar la segunda parte del segundo principio de justicia (es decir, el principio de diferencia); las bases sociales del respeto a sí mismo, son un tema indispensable en el marco de la concepción política de persona propuesta por Rawls, fundamentalmente porque sólo si existen dichas bases, es viable que los ciudadanos se entiendan a sí mismos como libres e iguales (que consideren que su concepción del bien es valiosa y, por tanto, se consideren como auto-autentificadores y sean capaces de proponer términos equitativos de cooperación).

Pero aunque todas estas categorías son aplicadas por Rawls en distintas partes de su teoría, no es sino a inicios de la década de los ochenta, con sus artículos “El constructivismo kantiano en la teoría moral” (1980) y “Unidad social y bienes primarios” (1982), que la enunciación de los bienes primarios es más detallada y es vinculada a cada una de las facultades morales que incluye su concepción de persona<sup>354</sup>. En el primero de

---

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 69 [p. 62]. Las cursivas son mías.

<sup>354</sup> En su *Political Liberalism*, desde luego retoma la enunciación de los bienes primarios y, en el desarrollo, explica en algunos casos su relación con lo que denominó “intereses regulativos” en “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, pero no hace una enunciación tan clara y sintética como la

estos trabajos, además de los dos intereses de orden supremo, Rawls distingue una propensión de los ciudadanos (y por extensión, de las partes) a promover su concepción de bien (un esquema de fines últimos), a la que identifica como un interés de orden superior (en tanto que en algunas ocasiones ha de subordinarse a los otros dos intereses). Es con base en estos “tres intereses regulativos”<sup>355</sup> que identifica qué ha de considerarse como bienes primarios:

- “(i) Las libertades básicas (libertad de pensamiento y de conciencia, etc.) forman el trasfondo institucional necesario para el desarrollo y ejercicio de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente, una concepción del bien. Igualmente, estas libertades permiten el desarrollo y ejercicio del sentido de lo recto y de la justicia en condiciones sociales libres.
- (ii) La libertad de movimiento y la libre elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas son necesarias para la persecución de fines últimos, así como para poder llevar a efecto una decisión de revisarlos y cambiarlos si uno lo desea.
- (iii) Los poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad son necesarios para dar campo a diversas capacidades sociales y de autogobierno del sujeto.
- (iv) La renta y la riqueza, entendidas en su sentido debidamente lato, son medios omnivalentes (y con valor de cambio) para alcanzar directa o indirectamente casi todos nuestros fines, cualesquiera que resulten ser.
- (v) Las bases sociales del respeto de sí mismo son aquellos aspectos de las instituciones básicas que normalmente son esenciales para que los individuos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses de orden superior y promover sus fines con gusto y confianza en sí mismos.”<sup>356</sup>

---

que realiza en los dos artículos mencionados, por lo que se dejará de lado esta obra. Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 214 [p. 181].

<sup>355</sup> Los dos intereses de orden supremo (desarrollar la *capacidad* de un sentido de justicia y de –formar, revisar y perseguir– una concepción de bien) y el interés de orden superior (promover una concepción del bien). Cfr. RAWLS, John, “El constructivismo...”, *op. cit.*, pp. 218 y 219 [pp. 312 y 313].

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 219 [pp. 313 y 314].

Si bien se retoman las nociones enunciadas de manera general en *A Theory of justice*, en “El constructivismo kantiano” no sólo encuentran una mayor especificidad, sino que las vincula expresamente a los tres intereses regulativos, señalando cómo cada una de estas categorías de bienes sirven como medios para desarrollar las dos facultades morales y apuntalar la persecución de la concepción específica de bien. Es claro respecto de esta última, que los bienes primarios se conciben como medios universales (omnivalentes) para cualquier concepción del bien permisible, en tanto que las partes desconocen la específica concepción de sus representados.

En “Unidad social y bienes primarios”, Rawls prácticamente repetirá esta enunciación y la vinculación que hace de cada categoría con los intereses regulativos, pero además ofrecerá una breve explicación de su prioridad, que viene determinada tanto por lo que se ha considerado aquí como el fundamento de los bienes primarios (la concepción política de persona), como por el propio “orden lexicográfico” de los principios de justicia que constituyen su teoría.

Llegados a este punto, creo necesario hacer una primera y muy general referencia a los principios que Rawls sostiene como constitutivos de su propuesta teórica, cuya profundización se realizará en el siguiente punto. El profesor de Harvard reconoce dos principios que han de regir la estructura básica de la sociedad: i) todos deben gozar del esquema más amplio de libertades posible, y ii) las desigualdades deben vincularse a puestos accesibles a todos y favorecer a los peor situados. Entre ambos principios, existe un “orden lexicográfico”<sup>357</sup> o de prioridad, determinado por la concepción política de persona y por los valores que afirma la cultura pública de una sociedad democrática.

Para Rawls, el primer principio tiene prioridad sobre el segundo, así como la primera parte del segundo principio (igualdad de oportunidades) la tiene sobre la segunda parte (lo que él denomina el principio de diferencia)<sup>358</sup>. Considero que esto supone dos derivaciones. En primer lugar, los bienes primarios correspondientes a las categorías de

---

<sup>357</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 52 [p. 43].

<sup>358</sup> Cfr. RAWLS, John, “Unidad social...”, *op. cit.*, p. 270 [pp. 366 y 367].

libertades y de oportunidades, tienen prioridad respecto de las otras categorías, fundamentalmente sobre la renta y la riqueza. En segundo lugar, la categoría de libertades, siempre ha de corresponder a un reparto igualitario, mientras las categorías de poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad social, así como la de renta y riqueza, admiten la posibilidad de un reparto desigual<sup>359</sup>.

Considerando el conjunto de estas tres cuestiones -el marco teórico que ofrece la teoría tenue del bien, el fundamento de los bienes primarios, y la determinación y primacía-, creo que es clara la relevante función de los bienes primarios como parámetro objetivo al interior de la propuesta rawlsiana en, al menos, cuatro aspectos:

- i) permite a las partes tener un parámetro de evaluación (aparentemente no comprometido con alguna doctrina comprensiva) de los posibles principios a acordar, en tanto que son medios universales que han de maximizarse;
- ii) en tanto que medios imprescindibles para el desarrollo de las facultades morales y de la concreta persecución de alguna concepción del bien admisible, funcionan como elementos motivadores de las partes en el proceso de acuerdo;
- iii) permiten determinar un índice de comparación interpersonal (qué tantos bienes primarios posee cada ciudadano representativo de una posición en la estructura básica) y, con ello, la identificación de “los menos favorecidos” (los que tienen el índice más bajo de bienes primarios<sup>360</sup>), aspecto necesario para la operatividad del segundo principio de justicia;
- iv) constituyen un parámetro de exigencias o pretensiones válidas tanto en el nivel más general de la posición original, como en las sucesivas especificaciones sociales: en los niveles constitucional, legislativo y judicial, a medida que se va ampliando la información de las

---

<sup>359</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 96 [p. 93].

<sup>360</sup> Cfr. RAWLS, John, “Unidad social...”, *op. cit.*, p. 268 [p. 364].



circunstancias particulares de la sociedad bien ordenada y de los ciudadanos que la integran<sup>361</sup>.

### 2.3.3. El tercer momento: los principios de justicia de un Estado liberal

En *A Theory of justice* Rawls sostiene que su teoría "...puede dividirse en dos partes principales: 1) una interpretación de la situación inicial y una formulación de los diversos principios disponibles en ella para su elección, y 2) un razonamiento que establezca cuál de estos principios será de hecho adoptado"<sup>362</sup>. La estructura que sigo aquí para rescatar las líneas principales del pensamiento rawlsiano, retoma estos puntos, aunque con un orden distinto, atendiendo al esquema del contractualismo clásico. De esta forma, se ha dicho que la situación inicial (posición original) corresponde -por determinación expresa de Rawls- al momento del estado de naturaleza del contractualismo tradicional, mientras que el proceso de acuerdo de los principios (que incluye parte de lo que Rawls considera "un razonamiento que establezca cuál de estos principios será adoptado"), corresponde a un segundo momento de la doctrina tradicional: la celebración del contrato. La formulación de los principios (no de todos los disponibles, sino de aquellos que sostiene la teoría de la justicia), en este esquema, corresponde entonces al tercer momento del contractualismo clásico: la formación de la sociedad civil (del Estado).

En el punto 2.3.2.1., se observó que a diferencia del contractualismo clásico, el contractualismo rawlsiano no tiene como objetivo, *aparentemente*, la "creación" del Estado ni la estructuración de una determinada forma de gobierno. Tampoco busca, *aparentemente*, justificar el ejercicio del poder. Su objetivo es determinar una concepción de justicia que permita la convivencia en el marco de una sociedad pluralista. No obstante, también en dicho punto se señaló que determinar una concepción de justicia política significa en Rawls arribar a los principios de justicia que han de servir como

---

<sup>361</sup> Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 216-220 [pp. 182-187].

<sup>362</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 62 [p 54].

parámetros de evaluación y dirección de las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad, lo que, estoy convencido, equivale a diseñar un “tipo de Estado”, uno de corte liberal.

En este sentido, desde mi punto de vista el contractualismo rawlsiano, más allá de las apariencias o de la referencia directa, tiene un objetivo equivalente al del contractualismo clásico. Este objetivo, reafirma la identificación de este tercer momento, que en la teoría de Rawls corresponde a la determinación de los principios de justicia. Considero que todo el andamiaje teórico del profesor de Harvard, como todo el andamiaje de la metodología contractualista tradicional, tiene el objetivo de servir de sustento argumentativo a una propuesta política específica, un “tipo de Estado” determinado, que en Rawls expresa su contenido sustancial en los dos principios de justicia.

### **2.3.3.1. Desarrollo de las formulaciones nominales**

La formulación que Rawls hace de los dos principios de justicia es temprana. En 1957-58 aparece ya una primera propuesta y, desde mi perspectiva, a partir de entonces el desarrollo de su trabajo intelectual se centrará en ir soportando, corrigiendo y matizando esta primera formulación. En su artículo “Justicia como equidad” de aquel año, realiza la primera enunciación de los principios en los términos siguientes:

“La concepción de la justicia que quisiera desarrollar puede enunciarse mediante los dos principios siguientes: primero, cada persona que participa en una práctica, o que se ve afectada por ella, tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos, y segundo, las desigualdades son arbitrarias a no ser que pueda razonablemente esperarse que redundarán en provecho de todos, y siempre que las posiciones y cargos a los que están adscritas, o desde los que pueden conseguirse, sean accesibles a todos.”<sup>363</sup>

---

<sup>363</sup> RAWLS, John, “Justicia como...”, *op. cit.*, p. 79 [p. 48].

Posteriormente, en 1963, en su trabajo “El sentido de la justicia”, retoma esta enunciación prácticamente en los mismos términos, con una sola variación: en el primer principio, en lugar de referir el derecho a la más amplia libertad en el contexto de una “práctica”, acude a la noción de “sistema” político y social<sup>364</sup>.

En otro trabajo del mismo año “Libertad constitucional y el concepto de justicia”<sup>365</sup>, Rawls variará nuevamente las nociones de “práctica” y “sistema”, para referirse al concepto de “institución”, el que mantendrá en sus dos siguientes escritos: “Obligación legal y deber de juego limpio” de 1964 (en donde refiere a una “estructura de instituciones”<sup>366</sup>) y uno de sus artículos más relevantes, “Justicia distributiva” de 1967-68<sup>367</sup>.

Esta variación conceptual en el contexto del pensamiento rawlsiano no es profunda, pero considero que revela dos aspectos que resulta pertinente abordar antes de continuar con las formulaciones. En primer lugar, permite evidenciar una conciencia gradual, y cada vez más clara en Rawls, del alcance de su teoría. En segundo lugar, puede servir como referente para la comprensión del sentido profundo de algunos de sus conceptos clave, como es el caso del de “estructura básica de la sociedad”.

En su artículo de 1951, “Dos conceptos de reglas”, aclara que por práctica debe entenderse “cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas que define oficios, incumbencias, jugadas, castigos, defensas, etc. y que da su estructura a la actividad”<sup>368</sup>. Desde entonces, es evidente no sólo la influencia de la teoría de juegos en el pensamiento rawlsiano, sino la cercanía de su noción de “práctica” con lo que la teoría sociológica entiende por “institución”<sup>369</sup> pues, según mi entendimiento, con esta noción

---

<sup>364</sup> Cfr. RAWLS, John, “El sentido de...”, *op. cit.*, p. 104 [p. 98].

<sup>365</sup> Cfr. RAWLS, John, “Constitutional liberty and the concept of justice” en *Collected..., op. cit.*, p. 75.

<sup>366</sup> Cfr. RAWLS, John, “Legal Obligation and the Duty of Fair Play” en *Ibidem*, p. 123.

<sup>367</sup> Cfr. RAWLS, John, “Justicia distributiva”, *op. cit.*, p. 126; versión que, como advierte el editor, integra los artículos “Distributive justice” de 1967 y “Distributive justice: Some Addenda” de 1968, [pp. 130-153 y 154-175, respectivamente].

<sup>368</sup> RAWLS, J., “Dos conceptos...”, *op. cit.*, p. 210, nota 2 [p. 20, nota 2].

<sup>369</sup> Jonathan Turner en *The institutional order*, define a la institución como “un complejo de posiciones, roles, normas y valores instituidos en específicos tipos de estructuras sociales y organizaciones relativamente estables de pautas de actividad humana, relativas a los problemas fundamentales de

se alude a tres elementos sustanciales que se encuentran también en la noción de práctica: i) la determinación de una estructura, ii) la definición de roles y posiciones dentro de la estructura, y iii) la regulación normativa (tanto de la estructura, como de los roles).

Rawls definirá en *A Theory of justice* la noción de “institución” como “un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc. Estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles, otras como prohibidas; y establecen ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a las reglas”<sup>370</sup>. Una institución, como una práctica, en el sentido rawlsiano, constituyen un complejo estructural en el que una serie de normas o reglas determinan y definen tanto la estructura, como las posiciones que interactúan en dicha estructura social.

En mi interpretación, este entendimiento de las nociones de “práctica” e “institución” se encuentra también muy cercano a la esencia de lo que la sociología entendió por “sistema” y, en específico, por “sistema social”, como puede desprenderse de la caracterización que desde Talcott Parsons (en *El sistema social*<sup>371</sup>) se efectúa de esta última expresión. Creo que en general, y de manera muy primaria, un sistema puede contemplarse como un conjunto organizado de elementos interrelacionados estructural y funcionalmente. En el caso del sistema social, según la idea de Parsons, éste se encuentra vinculado a la acción y, en específico, a la organización de los elementos de la acción<sup>372</sup>, esto es, la interacción de actores que ubicados en determinadas posiciones (estructurales), desempeñan roles específicos (funcionalidad)<sup>373</sup> en el marco de un sistema simbólico (normativo). Desde mi perspectiva, la noción de sistema, entonces, pone en juego las tres ideas esenciales vinculadas a los conceptos de “práctica” e “institución”: estructura, estatus y roles, así como organización normativa.

---

producción de recursos de subsistencia, reproducción de los individuos, y mantenimiento de las estructuras sociales viables dentro de un ambiente” Citado por MILLER, Seumas, “Voz: Social institutions”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultable en <http://plato.stanford.edu/entries/social-institutions/>. La traducción es nuestra.

<sup>370</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, op. cit., p. 62 [p. 55].

<sup>371</sup> Cfr. PARSONS, Talcott, *El sistema social*, passim, fundamentalmente pp. 6-26. Versión electrónica consultable en <http://investigacion.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatos/pdf/Enfoque/Parsons%20-%20El%20sistema%20social.pdf>

<sup>372</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 19.

<sup>373</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 19-20.

Así, cuando Rawls utiliza estas tres nociones, en el fondo mantiene la misma esencia. Existe, sin embargo, cierta variación de matiz que resulta relevante para contextualizar y especificar el alcance de su teoría. Al utilizar en la primera formulación la noción de “práctica” circunscribe la acción de sus principios de justicia a dinámicas de interacción social específicas sin señalar una limitante de relevancia social entre las diversas “prácticas”. Así tomados, me parece que los principios de justicia lo mismo pueden pensarse aplicables a la determinación de la Constitución, que a la determinación de un juego de fútbol o de ajedrez. Ciertamente, este último no es el objetivo de la teoría que pretende formular el profesor de Harvard

Por ello, en su siguiente formulación habría de especificar el contexto de actuación de sus principios al “sistema político y social”. En efecto, le interesa determinar principios que sirvan como parámetros de revisión de las estructuras que determinan un tipo de sociedad política, pero en mi opinión, bajo esta formulación, el objetivo de los principios parece dirigido a determinar todo el sistema social, lo que excede sus pretensiones.

Rawls declara también muy tempranamente que el objetivo de sus principios se encuentra dirigido a la “estructura básica de la sociedad” y por ésta entiende a las “grandes instituciones sociales” como “la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales”<sup>374</sup>. Es claro entonces que la noción de institución o, mejor, de estructura institucional es más adecuada al objetivo específico de su teoría, porque delimita de mejor manera el alcance pretendido por la misma.

Rawls volverá a hacer referencia explícita a la noción de “práctica” en un artículo de 1971, “Justicia como reciprocidad”<sup>375</sup>, y en su *A Theory of justice* hablará lo mismo de “instituciones” que de “prácticas sociales” y de “sistema social”. Lo importante, sin

---

<sup>374</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 20 [p. 7].

<sup>375</sup> RAWLS, John, “Justice as reciprocity” en *Collected...*, *op. cit.*, p. 193.

embargo, es que siempre insistirá en que su objeto constituye la estructura básica de la sociedad.

Regresando a las formulaciones, también en “Justicia distributiva” existe otra variante, en el cuerpo del segundo de los principios. Se trata de una especificación que, no obstante su relevancia para la comprensión del objetivo de la teoría, sólo será retomada en el siguiente de sus artículos (“La justificación de la desobediencia civil” de 1969), desapareciendo en las siguientes formulaciones. En “Justicia distributiva” afirma que “las desigualdades, *en tanto que definidas o alentadas por la estructura institucional*, son arbitrarias a no ser que sea razonable esperar que redunden en provecho de todos...”<sup>376</sup>

Esta especificación de las desigualdades permite observar que para Rawls existen ciertas desigualdades que no sólo son inevitables, sino incluso pueden considerarse como preferibles a una situación de completa igualdad. Según mi interpretación, en la teoría rawlsiana, si las desigualdades son alentadas y definidas por la estructura institucional es porque dichas desigualdades mejoran una situación inicial de reparto igualitario, al grado de que quienes se encuentran en desigualdad prefieren esta situación a la de un igualitarismo<sup>377</sup>. ¿Qué tipo de desigualdades han de ser alentadas o permitidas?, es precisamente la cuestión que pretende explicar lo que posteriormente denominará principio de diferencia, como se verá más adelante.

Un año después (1969), en “La justificación de la desobediencia civil”, la formulación del primer principio se desembaraza de referencia explícita al marco de una “práctica”, “sistema” o “institución”, pero conserva la puntualización agregada al segundo principio en “Justicia distributiva”, aclarando que las desigualdades que pueden ser definidas o alentadas por la estructura institucional han de ser de tipo económico o social. Creo que esta puntualización es relevante, como posteriormente aclarará en su *A*

---

<sup>376</sup> RAWLS, John, “Justicia distributiva”, *op. cit.*, p. 126 [p. 133]. Las cursivas son mías.

<sup>377</sup> Esto lo afirmará expresamente en RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 69-71 y 148 [pp. 62-64 y 151].

*Theory of justice*, porque sustrae de la aplicación del principio de diferencia a las libertades, que quedan protegidas igualitariamente por el primer principio.

Después de la formulación de “Justicia como reciprocidad”, también en 1971 se realiza la formulación más relevante, aunque no la definitiva, correspondiente a la primera gran obra de Rawls: *A Theory of justice*. En ésta se realiza una primera enunciación en los siguientes términos:

“*Primero*: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

*Segundo*: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.”<sup>378</sup>

Esta formulación la irá matizando a lo largo de esta obra, fundamentalmente en lo que respecta al segundo principio, pues al caracterizarlo en su interpretación adecuada, resolverá dos expresiones que él mismo declara como ambiguas: “ventajas para todos” e “igualmente asequibles para todos”<sup>379</sup>. Además de abundar en la explicación de la interpretación correcta que ha de darse a ambos principios, Rawls realiza en *A Theory of justice* una formulación más acabada de los mismos, donde se puede observar fundamentalmente la especificación precisa del segundo principio:

“*Primer Principio*

Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

*Segundo Principio*

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

---

<sup>378</sup> *Ibidem*, pp. 67-68 [p. 60].

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 72 [p. 65].

- a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
- b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.”<sup>380</sup>

Esta última formulación de *A Theory of justice* ya es muy cercana a la que aparecerá en su *Political Liberalism* en 1993, pero antes, existen otras formulaciones en trabajos ubicados temporalmente entre sus dos grandes obras. En 1974, su artículo “Algunas razones para el criterio Maximin” recoge la formulación desarrollada en su *A Theory of justice*. El primer principio mantiene la misma estructura y el segundo se expresa como sigue: “Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: ellas deben ser (a) para mejorar las expectativas de beneficios de los miembros menos aventajados de la sociedad (el criterio de equidad maximin) y (b) asignadas a empleos y posiciones abiertas a todos bajo condiciones de igualdad equitativa de oportunidades.”<sup>381</sup>

Esta formulación de ambos principios, será retomada en el mismo año en su “Réplica a Alexander y Musgrave”, así como en 1975 en “Una concepción kantiana de equidad”, aunque en este último artículo no hace referencia al criterio maximin ni a la importante matización realizada en *A Theory of justice* respecto a que la igualdad de oportunidades habría de ser “equitativa”. No obstante, en 1982 en “Unidad social y bienes primarios”, reintroduce en su formulación la idea de “equitativa igualdad de oportunidades”, manteniendo en los mismos términos la enunciación de los principios.

Para 1985 Rawls invierte el orden de presentación de las partes contenidas en su segundo principio y hace una ligera variación en la enunciación del primero de los principios. En su artículo “Justicia como equidad: política no metafísica”, de ese año, formula los principios del siguiente modo:

---

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 280 [p. 302].

<sup>381</sup> RAWLS, John, “Some Reasons for the Maximin Criterion” en *Collected..., op. cit.*, p. 227. Traducción libre. Más adelante, como se mencionó supra, pp. 122 y 123, corregirá esta interpretación que asocia el principio de diferencia al criterio *maximin*.



“1. Cada persona tiene un igual derecho a un completo esquema adecuado de iguales derechos y libertades básicos que sea compatible con un esquema similar para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primero, ellas deben estar vinculadas a empleos y posiciones abiertas a todos bajo condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y segundo, ellas deben ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.”<sup>382</sup>

Así, frente a su anterior enunciación del “esquema más extenso o amplio”, ahora sostiene la idea de un “esquema adecuado”. Frente a la idea de que el esquema sea relativo sólo a libertades, ahora incluye la noción de “derechos”. Me parece que las variaciones a este primer principio no son triviales y en *Political Liberalism*, donde mantiene esta última formulación, intentará dar razón de estas modificaciones. Existe, además, una modificación llamativa en el segundo principio, que si bien no es sustancial es importante tener presente para cuando se hace el tratamiento de los principios de justicia rawlsianos: se invierte el orden de los que podrían denominarse “subprincipios” conformantes del segundo principio de justicia, presentando, en primer lugar, el principio de igualdad equitativa de oportunidades y, en segundo lugar, el denominado principio de diferencia.

En *Political Liberalism*, que es la última obra que aquí considero, la enunciación es idéntica, aunque en el primer principio añade una aclaración: en el esquema de derechos y libertades básicos a los que se hace referencia, “se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades”<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup> RAWLS, John, “Justice as fairness: Political not Metaphysical” en *Collected..., op. cit.*, p. 392. Traducción libre

<sup>383</sup> RAWLS, John, *El Liberalismo...*, op. cit., pp. 35 y 328 [pp. 5, 6 y 291]. En *Political Liberalism*, donde defiende las últimas modificaciones a su formulación, existe un pasaje que, sin embargo, conserva la idea del “esquema más amplio” (Cfr. *Ibidem*, p. 307 [p. 271]); no obstante, es claro que este pasaje es irrelevante, dado el espacio que dedica en esta obra a explicar las modificaciones en su formulación.

### 2.3.3.2. Alcance de los principios o contexto en que actúan

Considero que la variación en la formulación de los principios revela, como se ha dicho, la especificación gradual de la teoría rawlsiana, sobre todo en lo relativo al alcance y pretensiones de su propuesta teórica. Se ha observado que Rawls es claro desde el principio en torno a que el objeto de la justicia (es decir, de la justicia como imparcialidad o, lo que es lo mismo, de los dos principios de justicia que la conforman) es la estructura básica de la sociedad, entendida como ese conjunto de instituciones fundamentales que definen la distribución de las cargas y beneficios de la cooperación social.

Sin embargo, frente a esta claridad del objeto de la justicia (común en todo su desarrollo teórico), se puede identificar una variación en el marco que actúa la teoría, lo que desde mi perspectiva equivale a una modificación en el alcance de la pretensión teórica de Rawls. Esta modificación, en mi opinión, marca claramente dos momentos en el pensamiento rawlsiano que pueden vincularse a sus dos grandes obras. En *A Theory of justice*, el objetivo de su propuesta es brindar una alternativa en el marco de las teorías morales. Si bien, como él aclara, no busca desarrollar una teoría moral completa, sino sólo una parte de dicha teoría –la correspondiente a la teoría de la justicia<sup>384</sup>–, los principios de justicia buscan constituir una alternativa de moral social. En *Political Liberalism*, en cambio, el marco de la teoría se delimita al ámbito de lo que Rawls concibe como “lo político”, disminuyendo (aparentemente) el alcance de su pretensión teórica. Estoy convencido de que este giro, que simplifica ilustrativamente con la expresión de “política no metafísica”, tiene un impacto importante, no tanto en el trasfondo teórico de la teoría, sino en el contexto en el que se encuentra destinada a actuar y en la determinación del tipo de organización socio-política que se propone realizar. Me parece que, a partir de este momento, la noción de neutralidad ocupa en la propuesta rawlsiana un lugar fundamental.

---

<sup>384</sup> “La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, ya que está claro que la idea contractualista puede extenderse a la elección de un sistema ético más o menos entero, esto es, un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia...Tenemos que reconocer el alcance limitado de la justicia como imparcialidad y del tipo general de concepción que ejemplifica” RAWLS, John, *Teoría..., op. cit.*, p. 29 [p. 17].

### 2.3.3.2.1. Primer momento: una concepción de justicia de orden moral

En el primer momento de su desarrollo teórico Rawls declara expresamente, como se mencionó al inicio del capítulo, que uno de sus objetivos es lograr una alternativa viable y superior a las dos propuestas teóricas dominantes: el intuicionismo y el utilitarismo. Estas propuestas teóricas, si bien están enfocadas en la perspectiva rawlsiana a su aplicación en torno a la organización social, son expresamente teorías morales. Como teorías morales constituyen un cuerpo doctrinal mucho más amplio de lo que el profesor de Harvard pretende abordar –la justicia como virtud de las instituciones sociales-, pero considero que esta diferencia entre las teorías morales del intuicionismo y el utilitarismo, respecto de la propuesta de la justicia como imparcialidad, no es una diferencia sustancial, sino de extensión.

Al interior de las propuestas intuicionistas y utilitaristas, se encuentra un segmento correspondiente a la teoría de la justicia, como una parte de un sistema teórico más completo. Pero, desde mi punto de vista, que la teoría de la justicia no sea sino sólo una parte de una teoría moral, no quiere decir que no pertenezca al marco sustancial de una propuesta moral, aplicable en este caso a la determinación de la estructura básica de la sociedad. En este sentido, tanto el intuicionismo como el utilitarismo (y el perfeccionismo que también considera someramente Rawls en *A Theory of justice*) poseen una propuesta teórica respecto de la justicia.

Cuando John Rawls pretende configurar una alternativa de teoría de la justicia, ubica a esta alternativa en el marco de la filosofía moral<sup>385</sup>, y aunque desde un inicio refiere el campo de aplicación de su teoría a la estructura básica de la sociedad, esto no impide que la teoría pueda ser contextualizada como parte de una propuesta moral más amplia, que de hecho se encuentra presupuesta.

---

<sup>385</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 58 [pp. 49 y 50].

En este primer momento esto no genera ningún inconveniente a Rawls quien, en mi opinión, ni siquiera es consciente de lo que posteriormente denominará -en *Political Liberalism*- “doctrinas comprensivas”. En esta última obra, reconoce expresamente como un inconveniente (o incorrección) el alcance que su teoría tenía en *A Theory of justice*. En la introducción de su segunda gran obra señala que en “...la Teoría la tradición del contrato social se concibe como parte de la filosofía moral, y no se distingue entre filosofía moral y filosofía política... una doctrina moral de la justicia de alcance general no se distingue de una concepción estrictamente política de la justicia. No hay contraste entre las doctrinas filosóficas y morales comprensivas y las concepciones limitadas al dominio de lo político”<sup>386</sup>

En definitiva, Rawls no especifica que la justicia como imparcialidad (es decir, los dos principios de justicia) diseñada en su *A Theory of justice* se sustente en una teoría moral determinada, pero me parece que tampoco afirma expresamente la inexistencia de algún compromiso con una posible (y latente) teoría moral de este tipo. De hecho, según mi interpretación, al presentar sus principios como una alternativa que compite, en el proceso de deliberación de las partes en la posición original, contra los principios desprendidos de las teorías morales dominantes (intuicionismo, utilitarismo y perfeccionismo), tácitamente afirma que los dos principios de justicia pertenecen a (o constituyen una parte de) una completa teoría moral. Ciertamente que Rawls niega desarrollar una tal teoría moral, pero considero que el plano en que ubica sus principios de justicia deja implícita esa posibilidad.

Ahora bien, Rawls no sólo niega una pretensión de desarrollar una teoría moral completa, sino que incluso declara una limitante más a su objetivo: la justicia como imparcialidad pretende ser una alternativa de teoría de la justicia, pero no una “teoría general de la justicia”, sino simplemente una teoría dirigida a los “casos típicos de

---

<sup>386</sup> RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 11 [p. xvii]. Además agrega que en la Teoría se parte de la idea irrealista de que “todos los ciudadanos aceptan esa concepción [de la justicia como equidad] sobre la base de lo que ahora llamo doctrina filosófica comprensiva. Aceptan sus dos principios de justicia en tanto que arraigados en esa doctrina” y puntualiza que “Aunque la distinción entre una concepción política de la justicia y una doctrina filosófica comprensiva no se discutió en la Teoría, una vez planteada la cuestión resulta claro, según creo, que el texto contempla la justicia como equidad y el utilitarismo como doctrinas comprensivas, o parcialmente comprensivas” *Ibidem*, p. 12 [p. xviii], para ambas.

justicia social”<sup>387</sup>. Esto, sin embargo, debe entenderse claramente en el marco del pensamiento rawlsiano. La limitante se corresponde con su declarado objetivo de dirigir los principios de justicia a la estructura básica de la sociedad y esto porque, para Rawls, es importante en primera instancia encontrar un modelo que funcione en el ámbito más general, para posteriormente emprender la tarea de casos o exigencias más específicas (como la aplicación de los principios en el caso de relaciones interpersonales y de relaciones internacionales).

Su teoría, y los principios propuestos, se dirigen a responder al contexto de aplicación de las instituciones sociales fundamentales, sin pretender, en un primer momento, ser extensivos a otros ámbitos. No obstante, me parece que sí comienza con el desarrollo de la aplicación a estos otros ámbitos. En *A Theory of justice*, desarrolla dos apartados dirigidos a considerar el ámbito interpersonal, es decir, los principios para las personas<sup>388</sup> y no sólo para las instituciones, y en 1993, realiza un trabajo dedicado a extender su teoría al campo de las relaciones internacionales “The Law of Peoples”<sup>389</sup>. Ambos esfuerzos demuestran una intención más extensiva de la teoría de la justicia rawlsiana, que se acerca a aquello que él mismo había reconocido como una “teoría general de la justicia”.

El despliegue de estos esfuerzos no es extraño porque aunque Rawls limita el desarrollo de su teoría de la justicia en un primer momento, reconoce que el siguiente paso, si tiene éxito en la elaboración general, sería extender la teoría a estos ámbitos. La cuestión es que, si esto es así, los principios de justicia se plantean, en mi opinión, con un alcance mayor al de una mera concepción política (como pretenderá limitar su propuesta en *Political Liberalism*) y bordean los linderos de una teoría moral más comprehensiva, aunque siga siendo incompleta.

---

<sup>387</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 65 [p. 58].

<sup>388</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 110-118 [pp. 108-117].

<sup>389</sup> Cfr. RAWLS, John, “The Law of Peoples” en *Collected...*, *op. cit.*, pp. 529-564; y tb. La versión reelaborada de este trabajo que aparece en inglés en 1999 junto con otro artículo, “Una revisión de la idea de razón pública”, cuya edición en español es RAWLS, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, traducción de Hernando Valencia Villa, Paidós, España, 2001.

### 2.3.3.2.2. Segundo momento: una concepción política de la justicia

Rawls reconoce que, a partir de 1980<sup>390</sup>, la contextualización de su propuesta teórica en el marco de la filosofía moral, y su correspondiente alcance como doctrina comprensiva, es modificada de manera relevante, marcando un segundo momento que se materializa acabadamente en *Political Liberalism*. Prácticamente la motivación y el objetivo de esta segunda gran obra se dirige a corregir o modificar precisamente este aspecto. No cambia, como se ha visto, sustancialmente el contenido de sus principios de justicia, pero sí aclara su marco de acción y alcance.

Creo que el giro se debe fundamentalmente a una consciencia más precisa de la realidad social a la que se dirige la propuesta teórica y en la que se supone la actuación de los principios de justicia. En este segundo momento, Rawls es consciente de lo que él denomina un “pluralismo razonable”, que además de ser un hecho, es una manifestación positiva del desarrollo de las sociedades democráticas. Anteriormente se encontraba el germen de esta diversidad, como se ha visto, en algunos elementos de su teoría, como en las condiciones de justicia que suponen un conflicto de intereses. No obstante, como ya he señalado, el “pluralismo razonable” es una noción algo más compleja y elaborada.

Según lo entiendo, no sólo se trata del reconocimiento de la evidente diversidad de intereses individuales, sino de la identificación de diversas perspectivas sobre la realidad, diversas formas de pensamiento y doctrinas tanto religiosas, como filosóficas y morales, que determinan la concepción del bien y de los fines últimos que las personas persiguen en el desenvolvimiento de su vida en sociedad. Y no sólo esto. Rawls sostiene que muchas de estas perspectivas o doctrinas además de ser diversas y, en varios casos, incompatibles, no pueden calificarse como irrazonables. Desde esta apreciación, en la sociedad existen diversas doctrinas comprensivas que, no obstante ser incompatibles, son *igualmente* razonables.

---

<sup>390</sup> Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 13 [p. xix].

Ante esta realidad, una teoría de la justicia que pretenda actuar como base de la cooperación social, como fundamento y parámetro del diseño de las instituciones fundamentales que conforman la estructura básica de la sociedad, no puede alegarse de la aceptación de todos los miembros a menos que *muestre no estar comprometida con una doctrina comprensiva específica*. Según Rawls, en el primer momento de su teoría se incurre en este error. Por tanto, el objetivo de este segundo momento es encontrar la fórmula por medio de la cual los principios de justicia no estén comprometidos con alguna doctrina comprensiva razonable específica.

Para el profesor de Harvard esto se logra ubicando su propuesta teórica en un nuevo contexto o marco: el de “lo político”. Por ello, desde la introducción de *Political Liberalism*, insiste en la importancia de distinguir entre una filosofía moral y una filosofía política, o mejor, entre una concepción de la justicia como propuesta en el marco de una doctrina moral (comprensiva o parcialmente comprensiva) y una concepción política de la justicia. Creo que esto evidencia un importante presupuesto de la perspectiva rawlsiana, un entendimiento específico de lo que es “lo político” como un ámbito de interacción social pública no comprometido con una perspectiva ética determinada.

Los dos principios de justicia, como contenido de una concepción política de la justicia, no son ya elegidos en la posición original sobre la base de una aceptación común de una doctrina comprensiva, sino el producto de lo que Rawls denominó un “consenso entrecruzado”, que actúa en ámbito de “lo político” y no en las profundas convicciones de cada ciudadano. Esto no implicaba, como lo declara expresamente, que la justicia como imparcialidad, vista de este modo como una propuesta de liberalismo político, no pudiera ser compatible con diversas doctrinas comprensivas (de hecho esto se presupone), así como tampoco implicaba que esta concepción de justicia rechazara alguna o algunas teorías comprensivas razonables: “el liberalismo político no ataca ni critica ningún punto de vista razonable. Por consecuencia no critica, ni mucho menos rechaza, ninguna teoría particular acerca de la verdad de los juicios morales... se limita a asumir que los

juicios acerca de esa verdad proceden del punto de vista de alguna doctrina moral comprensiva”<sup>391</sup>.

En *Political Liberalism* Rawls afirma que una concepción política es también una concepción moral (lo que no equivale a decir que es una teoría moral), pero se distingue de una doctrina moral comprensiva por tres características:

- i) como se ha dicho, su objeto específico es la estructura básica de la sociedad;
- ii) se presenta como independiente de las doctrinas comprensivas, y para lograr esto,
- iii) se considera que las ideas que conforman su contenido se encuentran implícitas en la cultura política pública<sup>392</sup>.

Con esto, el alcance de los principios de justicia queda definido al campo de la cooperación social dentro de la comunidad política (a través de impactar en la determinación de la estructura básica) y al margen de cualquier pretensión extensiva a otros ámbitos<sup>393</sup>. En mi opinión este giro implica, entre otras, tres consecuencias relevantes:

- i) Aunque Rawls sigue hablando en *Political Liberalism* de una elección de principios que las partes realizan en la posición original de entre un grupo de opciones, en realidad las opciones alternativas a la justicia como equidad se encuentran desde el inicio descartadas, porque aquellas andan vinculadas a doctrinas comprensivas específicas<sup>394</sup>, mientras que (supuestamente) los dos principios de justicia propuestos no, por lo que más que de una elección entre opciones se trata de un “consenso entrecruzado”.

---

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 15 [pp. xxi y xxii].

<sup>392</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 41-43 [pp. 11-13].

<sup>393</sup> Aunque se debe tener presente que la tentativa de Rawls de extender su teoría al ámbito de las relaciones internacionales es posterior a los desarrollos de su Liberalismo Político.

<sup>394</sup> Mas adelante se tratará de demostrar que la justicia como equidad también se encuentra vinculada a una perspectiva comprensiva, por más que Rawls pretenda negarlo explícita y reiteradamente, por lo que su pretensión de neutralidad es no sólo incorrecta, sino imposible.



- ii) No pudiendo vincularse a alguna doctrina comprensiva Rawls debe acudir a la idea de una “cultura política pública”, que es un mecanismo histórico-empírico (y por tanto relativo) que contiene implícitos los presupuestos de partida (una concepción de sociedad como sistema equitativo de cooperación, una concepción política de persona y una concepción de la sociedad bien ordenada<sup>395</sup>) ligados a una tradición política, sin percatarse que, a su vez, dicha tradición se formó por influencia de teorías y responde a ciertas doctrinas comprensivas razonables –excluyendo por tanto otras-.
- iii) Finalmente, la necesidad de no comprometerse con alguna doctrina comprensiva vuelve central en la teoría el papel de la neutralidad, como una categoría perteneciente a la esencia de “lo político”; los principios de justicia, al ser una concepción política de la justicia, son principios *aparentemente* neutrales respecto de las doctrinas comprensivas razonables.

### 2.3.3.3. Objeto de los principios

Como se ha apuntado, Rawls reitera en diversas ocasiones que el objeto de los principios de justicia es la estructura básica de la sociedad, esto es, que los principios acordados en la posición original, están destinados a funcionar como parámetros de determinación (y enjuiciamiento) tanto de las instituciones fundamentales que integran dicha estructura básica, como de su funcionamiento. Esas instituciones fundamentales (como la constitución y las principales disposiciones económicas y sociales) han de definir los derechos y obligaciones y la distribución de las cargas de la cooperación social de acuerdo con los principios de justicia determinados en la posición original si se pretende que su funcionamiento sea adecuado y las instituciones mismas se encuentren justificadas.

Los principios de justicia, sin embargo, deben encontrar una determinación gradual en su aplicación, a efecto de lograr el objetivo de fundamentar una sociedad bien

---

<sup>395</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 44 y 45 [pp. 14 y 15].

ordenada (un tipo de comunidad organizada políticamente bajo los principios del liberalismo político). En *A Theory of justice*, Rawls aborda el problema considerando como evidente la necesidad de un marco de aplicación de los principios<sup>396</sup> que permita saber a los ciudadanos hasta qué punto la constitución, las leyes y políticas sociales y la resolución de conflictos, cumplen con los principios. Sobre este presupuesto considera que “una teoría de la justicia tiene que afrontar, al menos tres tipos de cuestiones, lo cual indica que puede ser útil considerar que los principios se aplican en una secuencia de varias etapas... Cada etapa habrá de representar un punto de vista apropiado para considerar cierto tipo de cuestiones.”<sup>397</sup>

Me parece que esta aplicación por etapas graduales permite ver cómo, en su teoría, los principios de justicia se van determinando, desde la generalidad de la elección en la posición original, hasta la solución de un conflicto de intereses entre particulares. Rawls identifica cuatro etapas de determinación de los principios que se encuentran ligadas a una gradual liberación del velo de la ignorancia.

“... las partes en la posición original son representantes racionalmente autónomos restringidos por las condiciones razonables incorporadas a la posición original; y su tarea es la de adoptar principios de justicia para la estructura básica. En cambio, los delegados a una convención constitucional tienen un margen mucho menor, pues para seleccionar la constitución tienen que aplicar los principios de justicia adoptados en la posición original. Los legisladores en un cuerpo parlamentario tienen un margen todavía más estrecho, pues cualquiera que fueran las leyes que aprueben, tienen que resultar acordes con la constitución y con los dos principios de justicia. A medida que se van sucediendo las etapas y va cambiando la tarea, haciéndose menos general y más específica, las restricciones de lo razonable se van haciendo cada vez más estrictas, y el velo de ignorancia, cada vez más ralo... las restricciones de lo razonable son supremamente débiles, y el velo de ignorancia, supremamente tupido en la posición original, en la etapa

---

<sup>396</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 187 [p. 195].

<sup>397</sup> *Ibidem*, p. 188 [p. 196].

judicial esas restricciones son supremamente robustas, y el velo de ignorancia, supremamente ralo.<sup>398</sup>

Así, la primera de estas etapas, corresponde al contenido sustancial de su teoría, es decir, al acuerdo de los principios de justicia en la posición original. Estoy convencido de que estos principios, al determinar parámetros de enjuiciamiento de las instituciones fundamentales, en el fondo tienen la pretensión de “diseñar” esta estructura básica<sup>399</sup>. En esta primera etapa, como se ha visto, el velo de la ignorancia es denso y la determinación de los principios se realiza considerando sólo elementos muy generales a efecto de garantizar la imparcialidad del acuerdo.

Logrado este primer acuerdo, la siguiente tarea es aterrizarlo en una Constitución, es decir, en otro acuerdo, esta vez efectuado por un congreso constituyente que tiene ya como parámetros de actuación y diseño los dos principios de justicia<sup>400</sup>. En esta etapa, el velo de la ignorancia que operaba en la posición original es parcialmente retirado, a efecto de conocer las circunstancias concretas de la sociedad que regulará la Constitución. Los integrantes del congreso constituyente conocerán el específico desarrollo económico y político de la sociedad en la que actúan, así como los recursos con que cuenta y las circunstancias históricas en las que se ubica, pero continuarán ignorando datos específicos de su particular situación o posición dentro de la sociedad o de sus características y dotes naturales, así como de su específica e individual concepción del bien y sus particulares fines últimos.

Una vez concluida la etapa constitucional, en el marco de los dos principios de justicia que, por esta vía, se concretan a la realidad de una sociedad contextualmente determinada, se presenta una tercera etapa de determinación: la legislativa. “Las leyes –

---

<sup>398</sup> RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 377 [p. 340].

<sup>399</sup> Y por tanto, como se ha sostenido, en el fondo proponen un tipo de organización política y una justificación a dicha organización, acercándose el objetivo del contractualismo rawlsiano al objetivo y función que cumplía el contractualismo clásico.

<sup>400</sup> “...supongo que, una vez que las partes han adoptado los principios de justicia en la posición original, procederán a efectuar un congreso constituyente. Habrán de decidir allí acerca de la justicia de las formas políticas y escoger una constitución... Habrán de planear, dentro de los límites de los principios de justicia previamente seleccionados, un sistema relativo a los poderes constitucionales del gobierno, así como los derechos fundamentales de los ciudadanos.” RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 188 [pp. 196 y 197].

dice Rawls- no sólo tendrán que satisfacer los principios de la justicia, sino también todos los límites establecidos en la constitución”<sup>401</sup>. En esta etapa, las leyes y programas políticos habrán de ser determinados con mayor información que la disponible en la etapa constitucional. El velo de la ignorancia es parcialmente levantado sin llegar a ser completamente eliminado, pues las restricciones a la información de la posición social específica de cada uno de los legisladores, así como de sus dotes naturales y ventajas sociales, se mantienen.

No obstante, dado que en esta etapa debe proyectarse fundamentalmente el segundo principio de justicia, en particular lo relativo al principio de diferencia, la información disponible para los legisladores debe ser mayor que en la etapa constitucional. Ahora, además del grado de desarrollo de la sociedad y su contexto histórico, es preciso que la información de las posiciones sociales relevantes sea revelada a los legisladores, a efecto de “... que las políticas sociales y económicas tengan como objetivo la maximización de las expectativas a largo plazo de los menos aventajados, en condiciones de una igualdad equitativa de oportunidades”.<sup>402</sup>

Finalmente, la cuarta de las etapas corresponde a una eliminación total del velo de ignorancia en tanto que, en esta etapa, se lleva a cabo la aplicación de reglas a los casos particulares y para ello es necesario conocer las mayores particularidades posibles de los individuos involucrados. Así, si la secuencia es correcta, la resolución de los casos particulares, realizada fundamentalmente por los jueces, y el cumplimiento de la ley por parte de cada ciudadano, corresponderá a la materialización de los principios de justicia en tanto que las leyes se enmarcan en los lineamientos establecidos por la Constitución y ésta, a su vez, proyecta los principios de justicia.

Por otro lado, Rawls también asigna a cada una de estas etapas una relación con sus principios y su orden de prioridad en un doble sentido: i) cada etapa se encuentra encargada de materializar más acabadamente alguno de los principios de justicia (lo que

---

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 190 [p. 198].

<sup>402</sup> *Ibidem*, pp. 190-191 [p. 199].

llama “división del trabajo en etapas”<sup>403</sup>), y ii) en cada etapa funcionan los principios de justicia (y sus prioridades) para definir o regular el proceso de acuerdo.

Respecto del primer sentido, en la etapa de acuerdo constitucional, Rawls señala que fundamentalmente se establecerán las bases de garantía del igual esquema de libertades básicas, es decir, el contenido del primer principio<sup>404</sup>. Considero que esto no implica que el acuerdo constitucional se centre únicamente en lo que tradicionalmente se ha identificado como la parte dogmática de la Constitución<sup>405</sup>, pues la determinación de la parte orgánica, a menudo asociada fundamentalmente a la separación de poderes y al establecimiento de los límites en el ejercicio del poder, forma parte de la definición de aquellas restricciones institucionales necesarias para garantizar el esquema de libertades básicas. Además, al considerar, desde *A Theory of justice*, que dentro del igual esquema de libertades básicas se encuentran las libertades políticas, una de las cuales comprende la equitativa participación en los cargos públicos, es claro que al acuerdo constitucional corresponde la definición de los procesos para garantizar la igual oportunidad de acceso a dichos cargos. De ahí que Rawls considere que a la etapa constitucional corresponde el diseño de la justicia del proceso político.

Por su parte, a la etapa legislativa corresponderá tanto el diseño de la igualdad equitativa de oportunidades, como establecer los parámetros para que las desigualdades en ingresos y riqueza, así como en cargos y posiciones, resulten en beneficio de los menos aventajados. En definitiva, en la etapa legislativa se buscará materializar de manera más acabada el segundo de los principios de justicia.

---

<sup>403</sup> “Esta división corresponde, aproximadamente, a las dos partes de la estructura básica. El primer principio de la igualdad de la libertad es el primer paso para el congreso constituyente... El segundo principio interviene en la etapa legislativa.” *Ibidem*, p. 190 [p. 199].

<sup>404</sup> “El primer principio de la igualdad de la libertad es el primer paso para el congreso constituyente. Sus principales exigencias consisten en que las libertades fundamentales de la persona y las libertades de conciencia y pensamiento estén protegidas y que el proceso político como un todo, sea un procedimiento justo” *Idem*.

<sup>405</sup> Desde la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, se define claramente el paradigma de la estructura de las constituciones modernas. En el artículo 16 de dicha Declaración, se establece que “Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada, ni la separación de poderes establecida, no tiene Constitución”, y con ello se consolida el paradigma moderno que identifica dos componentes de las constituciones: el dogmático y el orgánico. Cfr. *Declaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* de 1789; se recomienda especialmente la edición de JELLINEK, Georg, *La Declaración..., op. cit.*

Respecto del segundo sentido, el acuerdo constitucional es concebido por Rawls como un caso de justicia procedimental imperfecta<sup>406</sup> en donde actúan los dos principios acordados en la posición original. En primer lugar, en el proceso de acuerdo constitucional debe satisfacerse la igualdad de libertades. Pero como en el proceso de acuerdo constitucional los ciudadanos también deben estar representados de manera equitativa y dado que en la justicia política (a la que pertenece el acuerdo constitucional) actúa el principio de participación, las libertades que adquieren un papel relevante en este acuerdo son las libertades políticas<sup>407</sup>, ya que los integrantes del congreso constituyente deben tener un igual derecho de participación en el acuerdo.

Pero esto, no tanto porque la participación equitativa en el acuerdo sea valiosa en sí, sino porque constituye una garantía para el aseguramiento del resto de las libertades. Si el objetivo en el proceso de acuerdo constitucional es determinar más específicamente el esquema de libertades que ha de corresponder a los ciudadanos por igual, entonces la libertad política es, en cierta forma, un medio que permite fijar las bases de respeto de las libertades “civiles”. Por esto, para Rawls es posible que “algunas libertades, como las protegidas por el principio de participación sean menos esenciales ya que su papel principal es el de proteger las libertades restantes”<sup>408</sup>.

---

<sup>406</sup> A diferencia del acuerdo de los principios, considerado como un caso de justicia procedimental pura, el acuerdo constitucional corresponde a la justicia procedimental imperfecta porque existen ya parámetros “externos” al procedimiento, que determinan la justeza o no del resultado del procedimiento, a saber, los principios de justicia. Cfr. RAWLS, John, *Teoría..., op. cit.*, p. 210 [p. 221].

<sup>407</sup> Algunas consideraciones más específicas introduce Rawls en este momento. La igualdad en la participación supone libertades políticas equitativas (tales como libertad de opinión, de reunión, de pensamiento, de conciencia), lo que requiere que no exista interferencia de elementos como la riqueza y la propiedad (de ahí la justificación de un grado aún importante del velo de la ignorancia). En este sentido, Rawls considera que en el proceso de acuerdo constitucional, por ejemplo, los partidos políticos han de ser ajenos a los intereses económicos privados y, en su caso, deben darse algunas medidas correctivas. Cfr. *Ibidem*, pp. 214 y 215 [pp. 225-227]. Por otro lado, Rawls considera también que debe determinarse el significado, alcance y valor del principio de participación por el que se despliegan las libertades políticas. En este sentido, el significado del principio de participación incluye los derechos (o libertades) de votar y ser votado, es decir de participar en los acuerdos y en las posiciones políticas; el alcance, se determina por la regla de mayorías, salvo que la constitución establezca un límite; finalmente, el valor se relaciona con la prioridad del resto de las libertades frente a la libertad política, que sólo se concibe como un medio para asegurar el respeto de las libertades “civiles”. Cfr. *Ibidem*, pp. 211-213 [pp. 222-225].

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 218 [p. 230]. “Uno de los dogmas del liberalismo clásico es que las libertades políticas tienen menos valor intrínseco que la libertad de conciencia y la libertad de la persona. Si tuviésemos que elegir entre las libertades políticas y todas las demás, sería muy preferible, sin duda, el gobierno de un buen

Con esto, me parece que Rawls determina una especie de prioridad de las libertades “civiles” (la libertad de pensamiento, de conciencia y las que denomina libertades de la persona) frente a las libertades políticas.

En este sentido, en el proceso de acuerdo constitucional admite la posibilidad de una desigualdad de libertades políticas, en específico, lo relacionado al peso de la participación (o peso del “voto”) en la toma de decisiones. Así, una libertad política menor es la de aquel cuyo voto pudiera no pesar tanto como el de otros. Con esto, se abre paso a la actuación del segundo principio de justicia en el proceso de acuerdo constitucional.

En la posición original, el principio de diferencia actuaba tomando en cuenta la posición de los menos aventajados. En el proceso de acuerdo constitucional la posición que se debe tomar en cuenta para la actuación del principio de diferencia es la de aquellos que tienen menor libertad política. Esto, en la teoría rawlsiana, sólo sería posible si con esta desigualdad de libertad política se beneficia a los menos favorecidos (aquellos con menor libertad política) respecto de “una mayor protección de sus otras libertades”<sup>409</sup>

Por su parte, en la etapa legislativa (como ya dejaba entrever en la formulación de los principios ligada a “Justicia distributiva” y a “La justificación de la desobediencia civil”), la estructura institucional define y alienta determinadas desigualdades, aquellas que se consideran provechosas para una cooperación beneficiosa y eficaz. Recuérdese que para Rawls ciertas desigualdades económicas y sociales, no sólo son inevitables, sino que pueden considerarse como benéficas si aquel que queda peor situado prefiere dicha

---

soberano que reconociese estas últimas y que mantuviese el imperio de la ley...el mérito principal del principio de participación consiste en asegurar que el gobierno respete los derechos y el bienestar de los gobernados” *Ibidem*, p. 217 [pp. 229 y 230]. En *Political Liberalism* reafirma que “El papel de las libertades políticas quizá no sea sino fundamentalmente instrumental para la conservación de las demás libertades... contar a determinadas libertades políticas entre las libertades básicas, protegiéndolas mediante la primacía de la libertad [se justifica porque...] esas libertades [pueden ser lo...] suficientemente importantes en tanto medios institucionales esenciales para garantizar las otras libertades básicas” RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 336 [p. 299].

<sup>409</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 219 [p. 231].

situación a una de reparto igualitario. Con ello, Rawls pretende transformar ciertas ventajas naturales y producto del desenvolvimiento histórico, en un capital social.

Me parece que este seguimiento gradual de etapas de concretización de los principios de justicia corresponde a la definición de la organización de una sociedad bien ordenada, pues en ésta, los ciudadanos comparten una concepción política de justicia (comparten los principios) y, por tanto, están dispuestos a actuar conforme a ella. Una forma en la que se manifiesta la conformidad con los principios es a través del cumplimiento de los acuerdos derivados de cada una de las etapas. Esto revelaría en cierto sentido lo que en Rawls constituye un régimen constitucional de derecho de un Estado fundado en el liberalismo político.

Así, considero que este proceso gradual de determinación de los principios de justicia permite ver, en última instancia, que el objetivo de la justicia como imparcialidad (el objetivo del acuerdo en la posición original), se acerca mucho a la pretensión del contractualismo clásico: la instauración de un tipo de organización política y la justificación de una forma específica de ejercer el poder.

#### **2.3.3.4. Caracterización de los principios**

De acuerdo con Rawls, los principios de justicia que constituyen el contenido de la justicia como imparcialidad, entendida como una concepción política de la justicia, son el resultado del diseño de un esquema procedimental (puro) que, sin comprometerse aparentemente con ninguna doctrina comprensiva, rescata las líneas de una tradición democrática. En este sentido, Rawls considera que los dos principios propuestos por su teoría rescatan o proyectan de algún modo las ideas de libertad, igualdad y fraternidad<sup>410</sup>, sintetizadas en el lema revolucionario francés.

Aunque en diversos sentidos cada uno de los principios rescatan estos ideales, creo que es fácil hacer una identificación general del primer principio con la idea de

---

<sup>410</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 108 [p. 106].



libertad, la primera parte del segundo principio (referida a la igualdad equitativa de oportunidades) con la idea de igualdad, y la segunda parte del segundo principio (o principio de diferencia) con la fraternidad. En *A Theory of justice*, Rawls señala que esta relación es posible bajo una interpretación democrática de los principios, que es una de las cuatro posibilidades interpretativas que se presentan del segundo principio. El primer principio, en cambio, otorga el cariz liberal a la justicia como imparcialidad, pues se establece como prioritario para determinar las bases de la cooperación social.

#### **2.3.3.4.1. El primer principio: libertad e igualdad**

Como se ha observado, la enunciación del primer principio de justicia en el pensamiento rawlsiano no tiene modificaciones sustanciales desde 1957 y hasta 1993. La intención sustancial en todo momento es la garantía (en la determinación de los derechos y deberes de los ciudadanos y de las cargas en la cooperación social), del respeto a las libertades básicas que forman parte del cuadro de los bienes primarios básicos. En otras palabras, rescatar como un parámetro prioritario e irreductible la primacía de la libertad<sup>411</sup>.

Desde mi perspectiva, la tradición liberal consolidó, a través de una larga trayectoria, esta prioridad con la impronta individualista que le otorgó la modernidad<sup>412</sup>. La lógica de este impulso, constitutivo de la mentalidad moderna, se ha observado en el primer capítulo, pero un principio ligado al utilitarismo rescata la idea básica y acabada de este enfoque liberal: el denominado “principio de daño”.

---

<sup>411</sup> Rawls aclara en *Political Liberalism* que la prioridad a la que alude su teoría no es a la “libertad como tal”, sino a determinadas libertades, es decir, a un esquema de libertades. Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 328 y 329 [pp. 291 y 292]. No obstante, con la explicación de este apartado se espera mostrar hasta que punto es adecuado atribuir a la teoría rawlsiana una clara inclinación hacia priorizar la libertad.

<sup>412</sup> De ahí la distinción ya mencionada entre la libertad de los antiguos y los modernos que Constant identifica claramente. Cfr. CONSTANT, Benjamín, “Sobre la libertad...”, *op. cit.* Jellinek hace al respecto matizaciones importantes y aunque atenúa la contraposición radical de Constant mediante aclaraciones históricas respecto a la comprensión de las *polis* (cfr. JELLINEK, Goerg, *Teoría general...*, *op. cit.*, pp. 286-302), al caracterizar el Estado Moderno, no deja de acentuar la comprensión individualista de la libertad. Cfr. *Ibidem*, pp. 311-318.

Enunciado a mediados del siglo XIX por John Stuart Mill, este principio responde a las exigencias de inviolabilidad de las libertades individuales, fundamentalmente frente a una doble amenaza:

- i) los abusos en el ejercicio del poder por parte de la autoridad, que implican a menudo una limitación a las libertades, y
- ii) la pretensión de limitación a las libertades con el objetivo de promover el bienestar social.

El principio de daño, entonces, reconoce como única vía posible de limitación (excepcional) de las libertades, el ejercicio de la libertad misma.

Así, cuando el ejercicio de la libertad de uno se hace incompatible con el ejercicio de la libertad de otro, entonces se encuentra el límite efectivo de las libertades. Considero que esto equivale claramente a la idea de que las libertades sólo pueden ser restringidas si -y sólo si- dañan las libertades de terceros. Las implicaciones y presupuestos de esta lógica de pensamiento me parecen claras:

- i) En primer lugar, las libertades son preexistentes a la organización social y política, que las encuentra como límite de su actuación y como límite frente a un pretendido bien social<sup>413</sup>.

---

<sup>413</sup> Como a menudo el reconocimiento de libertades y derechos preexistentes a la comunidad política se encuentra en la base de las posturas contractualistas, se ha asimilado de manera regular al contractualismo con el iusnaturalismo, con el inconveniente de llegar a con-fundirlos (Cfr. BOBBIO, Norberto, *Stato, governo...*, *op. cit.*, pp. 35 y ss). La cuestión sin embargo requiere cierto matiz. Ni todo iusnaturalismo es contractualista, ni todo contractualismo es iusnaturalista. Dos ejemplos inmediatos pueden evidenciar esto último. Aristóteles, quien es considerado como una de las líneas fundacionales del iusnaturalismo clásico, jamás propuso la idea de que la comunidad política fuera resultado de un contrato, sino que pensó que respondía a la sociabilidad natural del ser humano que se va desarrollando gradualmente de la sociedad más simple (la familia), hasta la más completa (la polis). Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252a-1253a. Thomas Hobbes, el gran punto de partida del contractualismo clásico, si bien supuso la existencia de leyes naturales previas a la formación del Leviatán, estas poseen más bien un sentido fiscalista, no vinculado a moralidad o juridicidad; él reconoce que no puede haber bueno o malo, justo o injusto (no puede haber derechos individuales en el sentido jurídico) en el estado de naturaleza, pues estas categorías sólo se pueden establecer hasta que se encuentre conformada la sociedad civil a través del acuerdo. Cfr. HOBBS, Thomas., *Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 88 y 89, en la versión de Sánchez Sarto, pp. 118 y 119.

- ii) En segundo lugar, la libertad es extensiva hasta el único límite de su propia operatividad, esto es, las libertades encuentran como límite de expansión a las libertades de terceros pues, de no hacerlo, sería inviable su existencia.
- iii) En tercer lugar, se establece una primacía axiológica fuerte de la libertad frente a cualquier otro bien o valor pretendido en el marco social, porque ninguno puede legitimar alguna restricción a la libertad.

El principio milliano no es, ciertamente, la primera formulación de esta idea central de la mentalidad moderna. Creo, por ejemplo, que el artículo 16 de la Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano (1789), que sienta las bases de la actual estructura constitucional, es una proyección en el mismo sentido<sup>414</sup>. A su vez, aquella formulación tiene su origen en un presupuesto del iusnaturalismo racionalista ligado al pensamiento ilustrado: la idea de derechos (subjetivos) innatos o naturales. En el ámbito del pensamiento político, dicho presupuesto estuvo vinculado al contractualismo, fundamentalmente al de Locke. Kant también rescataría esta línea de pensamiento en su comprensión del derecho, al considerarlo como aquello que permite coexistir la libertad de cada uno con la libertad de todos<sup>415</sup>.

Desde mi perspectiva, esta es la tradición que rescata Rawls en el primer principio de justicia de su propuesta teórica, y en reiteradas ocasiones, tanto en *A Theory of justice* como en *Political Liberalism*, insiste en la esencia de este principio: “Una libertad básica cubierta por el primer principio sólo puede ser limitada a favor de la libertad misma”<sup>416</sup>; “... el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún

---

<sup>414</sup> La garantía de los derechos y la separación de poderes es la doble expresión del reconocimiento de un parámetro previo a la organización política que funciona como límite del desenvolvimiento de la misma, fundamentalmente del ejercicio del poder. Ese límite son los derechos naturales que poseen los individuos previamente a la constitución de la sociedad civil, según el enfoque y terminología del contractualismo tradicional.

<sup>415</sup> “...el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad... [y en este sentido, u]na acción es *conforme a derecho (recht)* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” KANT, Immanuel, *La Metafísica de las Costumbres*, 4ª edición, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, España, 2008, p. 39.

<sup>416</sup> RAWLS, John, *Teoría..., op. cit.*, pp. 194 y 195 [p. 204].

mayor, una pérdida aún mayor de libertad...La limitación de la libertad se justifica sólo cuando es necesaria para la libertad misma, para prevenir una invasión de la libertad que sería aún peor”<sup>417</sup>; “La primacía de la libertad implica en la práctica que una libertad básica sólo puede ser limitada o negada por mor de una o más libertades básicas, y nunca, como ya se ha dicho, por razones de bien público o de valores perfeccionistas”<sup>418</sup>

Es claro que a partir de este presupuesto se deriva la regla de prioridad de la libertad, que forma parte de un modelo de operatividad o funcionamiento de los principios también desarrollado por Rawls, pero esta cuestión será desarrollada más adelante. Antes, si este primer punto de acuerdo supone que las partes fijan como parámetro de desenvolvimiento de la vida social (y como obligación a las instituciones fundamentales que conforman la estructura básica) la garantía de un esquema de libertades para cada uno, compatible con un esquema igual para todos, entonces considero que surgen dos puntos relevantes a considerar.

- i) En primer lugar, determinar qué entra en ese esquema, qué libertades o derechos han de ser considerados para conformar ese esquema que cada uno debe tener garantizado.
- ii) En segundo lugar, cómo debe ser entendido dicho esquema, aspecto en donde cobra relevancia la modificación realizada en la formulación del primer principio (de un “esquema extensivo o amplio”, a un “esquema adecuado”)

En *Political Liberalism* Rawls aclara, como se ha dicho, que aunque en *A Theory of justice* habla de una primacía de la libertad, esto debe entenderse como una primacía de determinadas libertades básicas, de un esquema de libertades y no de la libertad como tal. Pero qué entiende Rawls por libertad es algo que, en mi opinión, especifica en diversos contextos.

---

<sup>417</sup> *Ibidem*, p. 204 [pp. 214 y 215].

<sup>418</sup> RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 332 [p. 295].

Ya se ha visto que en el marco de su concepción antropológica las personas son libres e iguales y que la libertad la despliegan en tres sentidos fundamentales e interconectados:

- i) ***En su capacidad para tener una concepción del bien y fines últimos***, lo que equivale a formular, revisar y, en su caso, cambiar un plan de vida por motivos racionales y razonables; si se tiene la capacidad para tener una concepción del bien, se presupone que se tiene la capacidad para adoptar ciertos fines últimos y para cambiarlos, si es que así se considera pertinente;
- ii) ***En su asimilación como “fuentes auto-autentificadoras de exigencias válidas”***; si se tiene la capacidad para una concepción del bien, entonces se presupone la voluntad de perseguir dicha concepción y defenderla frente a otros, por tanto, la libertad de las personas se despliega al considerarse a sí mismas como legitimadas para sostener exigencias y pretensiones y calificar aquellas exigencias que son válidas, y
- iii) ***En la capacidad para asumir la responsabilidad sobre sus objetivos***; si dada la concepción de bien se considera a las personas como fuentes de exigencias válidas, se presupone que a su vez son responsables (y capaces para dicha responsabilidad) de sus objetivos; son capaces de revisar y ajustar sus fines últimos a las instituciones en que se desenvuelven (a los principios de justicia)<sup>419</sup>.

Pero me parece que cuando Rawls habla de su primer principio, no es a esta dimensión de la libertad a la que alude, por lo menos no directamente o en primera instancia. Considero que la libertad priorizada en el primer principio es fundamentalmente una libertad en su dimensión negativa<sup>420</sup>, una libertad proyectada en una ausencia de limitaciones, en “una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes. Colocadas en este ámbito, las personas se encuentran en libertad de hacer algo cuando están libres de ciertas

---

<sup>419</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 58-65 [pp. 30-34].

<sup>420</sup> Vid. *supra*, nota 213.

restricciones para hacerlo o no hacerlo y cuando su hacerlo o no, está protegido frente a la interferencia de otras personas”<sup>421</sup>.

Aunque Rawls afirma no entrar a la discusión de cuál dimensión de la libertad, asociada a la distinción de Constant entre las libertades de los antiguos y de los modernos, es la que prioriza su primer principio de justicia, estoy convencido de que existe, en su propuesta teórica, una inclinación hacia la dimensión negativa, aquella vinculada a las libertades civiles<sup>422</sup>. En términos contemporáneos, estas libertades son las que se encuentran asociadas a lo que didácticamente el discurso moderno de los derechos humanos identifica como “derechos de primera generación”, resultado histórico de las exigencias asociadas a las dos grandes revoluciones burguesas. Estos derechos, mantienen comúnmente la característica de constituir una exigencia de omisión o no intervención (entendida como obstrucción) por parte del Estado.

En este sentido, me parece que la prioridad de la libertad es, en el fondo, la prioridad de ciertas y determinadas libertades que Rawls considera como básicas, libertades que pueden ser agrupadas en un esquema. ¿Cuáles son esas libertades? En *A Theory of justice* Rawls hace una amplia enumeración:

“Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal como está definida por el estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.”<sup>423</sup>

---

<sup>421</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 193 [p. 202].

<sup>422</sup> “Aunque ambas clases de libertad están hondamente arraigadas en las aspiraciones humanas, la libertad de pensamiento y de conciencia, las libertades personales y las civiles no deben ser sacrificadas en aras de la libertad política, de la libertad de participar igualmente en los asuntos políticos” *Ibidem*, pp. 192-193 [p. 201].

<sup>423</sup> *Ibidem*, p. 68 [p. 61].

De esta completa enumeración, Rawls refiere de manera más constante tres de estas libertades: la libertad de pensamiento, la libertad de conciencia y, de manera genérica, las libertades personales.

Según mi interpretación, las libertades de pensamiento y de conciencia juegan un papel central en la definición de este primer principio de justicia, porque Rawls las entiende unidas de manera esencial a la cultura política que conforma la tradición de la que desprende su teoría. Considero que la libertad de conciencia implica, en el pensamiento rawlsiano, la expresión de un derecho subjetivo ligado a la experiencia moderna en la que se reafirmó la tolerancia<sup>424</sup> religiosa. Así como en la modernidad, fundamentalmente a partir de la Reforma, se tuvo que asumir el principio de tolerancia para hacer viable la libertad religiosa ante un ambiente de diversidad, así en un contexto de pluralismo razonable (como es presupuesto por la propuesta rawlsiana) se hace necesario extender el principio de tolerancia para hacer viable la libertad de conciencia y de pensamiento; esto supone una repartición igualitaria de estas libertades entre todos los individuos. En otras palabras: cada individuo goza de la misma e igual libertad de conciencia y pensamiento que el resto de los individuos con los que conforma la sociedad; esta libertad no puede restringirse, sino en la medida de su propia operatividad.

Me parece que dos datos resultan importantes en esta parte de la teoría. En primer lugar, Rawls entiende dentro de la libertad de conciencia, tanto a la libertad religiosa, como a la libertad de seguir una determinada doctrina moral, de ahí que la libertad de conciencia (y su primacía) constituya una garantía de respeto al hecho del pluralismo razonable y refuercen la impronta de una supuesta neutralidad estatal, que será defendida por la visión liberal. Sin embargo, en mi opinión, esto supone admitir una equivocada asimilación de las dimensiones de lo religioso y de lo moral, ambas dimensiones que la modernidad considera asignadas al espacio de “lo privado”, y admitir, por tanto, el paradigma dicotómico (también moderno) de la distinción onto-axiológica entre lo público y lo privado.

---

<sup>424</sup> Si se recuerda la relevancia de la noción de tolerancia en la pretensión teórica de Rawls, es comprensible la primacía que otorga a esta dimensión, pues él mismo declara que “...el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma”. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 40 [p. 10].

En segundo lugar, la libertad de conciencia posibilita, como trasfondo institucional necesario, el desarrollo de la primera de las facultades morales: la capacidad para tener una concepción del bien. En este último sentido, la libertad (o libertades) a que alude el primer principio, se encuentra conectada con el entendimiento que Rawls tiene de la libertad en sentido antropológico, porque sólo mediante el derecho para todo individuo de tener una igual libertad de conciencia, se garantiza institucionalmente la posibilidad de cada persona de decidir, revisar y perseguir racionalmente, su determinada concepción del bien.

Pero aunque las libertades de conciencia y pensamiento constituyen el núcleo del esquema de libertades comprendidas por este primer principio, como se ha visto, Rawls también hace una apelación a otras categorías de libertades básicas. En mi opinión, dos son las referencias explícitas más relevantes. La primera, es una alusión general a las “libertades personales” que, según el pasaje citado, incluyen tanto la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento. Si se observa detenidamente, en el fondo, el sentido focal de las denominadas “libertades personales” en la teoría rawlsiana corresponde a la libertad física que, incluyendo la defensa de la integridad psicológica y corporal, se identifica con un derecho subjetivo oponible a la esclavitud y a la opresión estatal (esta última ejercida, por ejemplo, a través del arresto y la detención arbitrarios). Creo que es claro que este entendimiento de la libertad, nuevamente, está vinculado al sentido negativo de la misma, es decir, a la ausencia de restricciones, en este caso, las más evidentes de todas, aquellas que impactan en el ámbito físico-corporal.

La segunda de las referencias es a las libertades políticas, esencialmente al despliegue de una igual libertad de participación en las determinaciones públicas. Desde mi perspectiva, estas libertades, que corresponderían a la libertad de los antiguos según Constant, son incluidas por Rawls en el esquema de libertades defendidas por su primer principio de justicia con una finalidad funcional: evitar que las otras libertades (las civiles) sean meramente formales. La incorporación que Rawls hace de las libertades



políticas en el esquema de libertades comprendido por el primer principio de justicia introduce, en este sentido, tres cuestiones relevantes:

- i) Se establece como una garantía para que en los distintos niveles de determinación de los principios de justicia (el constitucional y el legal, esencialmente), todos los ciudadanos tengan garantizada (a través de sus representantes) su participación en la toma de decisiones que impactan en la distribución de las cargas y beneficios asociados a la cooperación social; de ahí la relevancia de la libertad de participación dentro de las libertades políticas.
- ii) Abre la puerta a la posibilidad de restricción de la libertad política de algunos representantes (en particular al peso de su participación en la toma de decisiones), si con ello se logra una mejoría o incremento en sus otras libertades (civiles); esto es, con ello Rawls pone en actuación el subprincipio de diferencia, en el marco mismo de las libertades, para proteger y hacer efectivas o materiales las libertades civiles<sup>425</sup>.
- iii) Vinculado con lo anterior, se introduce una jerarquización entre las libertades que permite hablar de la restricción de las libertades políticas a favor de las libertades civiles, sin violentar el ya mencionado clásico “principio de daño”.

Bajo este último aspecto, más que de una restricción de libertades se trata de una regulación interna que permite la propia operatividad al esquema. De hecho, creo que según el propio principio de daño, las libertades no son absolutas y tampoco tienen el mismo valor, así que unas pueden ser “restringidas” si con ello se favorece la operatividad de las otras, si dicha restricción genera un esquema más adecuado. Aquí se encuentra ya, entonces, la idea de cambio que realiza Rawls en la formulación de su primer principio.

---

<sup>425</sup> Como se ha explicado en el punto 3.3.3. *supra*

En inicio, Rawls considera que el primer principio propugna por un esquema lo más amplio posible de libertades para todos. Pero si esto fuera así, creo que se perdería de vista la posibilidad de que el esquema más extensivo puede ser inoperante; una rigidez en la no admisión de restricciones a ciertas libertades (en pro de su extensividad), podría tener como consecuencia la inviabilidad del esquema. Admitiendo la posibilidad de la “restricción” de ciertas libertades, en pro de otras, se abre la puerta para dejar de lado el paradigma de expansividad a favor de un esquema que, aunque no siendo el más extensivo, sea el más adecuado. Así, considero que cuando Rawls agrega las libertades políticas al esquema de libertades, introduce el germen sustancial que obliga al cambio de la pretensión de un esquema lo más amplio posible, por el esquema más adecuado.

Me parece que un punto final debe tenerse presente en la consideración del primer principio de justicia, porque con él pretende Rawls enfrentar algunas críticas importantes (como la de Amartya Sen). Creo que el profesor de Harvard sostendría que la pretensión de un esquema adecuado de libertades *igual* (en un sentido igualitario) para cada ciudadano, según lo plantea el primer principio y su prioridad, no tendría por qué ser modificado apelando al diferente valor que dichas libertades tienen para cada individuo, dependiendo de sus activos naturales o de su suerte en la lotería social, porque, independientemente del valor que para cada individuo tengan las libertades, según puedan explotarlas o aprovecharlas por su particular situación social, todos tienen derecho a un esquema igualitario. Para Rawls no es función del primer principio hacer ningún tipo de compensaciones en este sentido, porque para equilibrar el *valor* del esquema de libertades se encuentra el segundo de los principios de justicia, en especial, el principio de diferencia. En definitiva, él aclara que una cosa es el esquema de libertades que garantiza el primer principio, que debe ser igualitario para todos; y otra cosa es el *valor* que dicho esquema de libertades tiene para cada uno, lo que se buscará compensar a través del segundo principio de justicia y no a través de esquemas desiguales de libertades<sup>426</sup>.

---

<sup>426</sup> Me parece que esta es una interpretación más adecuada de cómo interactúa la igualdad que postula el primer principio con la desigualdad que admite el segundo principio, recayendo una y otra sobre bienes primarios distintos (sobre las libertades el primero y sobre las posiciones, renta y riqueza el segundo). Wolff, en cambio, al tratar de entender la interacción entre los dos principios de justicia, parece confundir

#### 2.3.3.4.2. *El segundo principio: igualdad y fraternidad*

Como se ha visto, en las distintas formulaciones de los principios de justicia, el segundo de los principios es el que sufre modificaciones más relevantes; una de las más notorias, realizada entre la formulación de *A Theory of justice* y la de *Political Liberalism*, es la relativa al orden en que aparecen los sub-principios que integran este segundo principio de justicia. La variación no tiene mayor impacto, salvo por el hecho de que la ordenación final que recoge *Political Liberalism* se corresponde de mejor forma con lo que Rawls denomina el orden lexicográfico de los principios. De cualquier forma, resulta pertinente advertir este cambio para evitar confusión en su referencia.

Según Rawls, si el primer principio recoge fundamentalmente la noción de libertad del lema revolucionario francés, al segundo principio, en cada una de sus partes, le corresponde la recuperación de las ideas de igualdad y fraternidad, respectivamente. En este sentido, me parece que el segundo principio pretende hacer una atenuación a un liberalismo radical, más ligado al individualismo posesivo, que proyectan teorías como la de Nozick, para configurar un tipo de liberalismo político atenuado que se compadezca de los contenidos que tradicionalmente se asignan a la justicia distributiva como justicia social.

Como se ha visto, ya Rawls declara que uno de los objetivos de su teoría es encontrar la vía de armonización de los dos grandes ideales proyectados por las vías en que discurrió la tradición democrático-liberal: la libertad y la igualdad. Si bien el primer principio, además de la libertad, también rescata el ideal de la igualdad, considero que corresponde al segundo principio delinear los presupuestos necesarios para que esa igualdad pase de ser meramente formal a constituirse en una igualdad material.

---

la igualdad en el esquema de libertades que sustenta el primer principio, con una hipotética igualdad distributiva (de riqueza y renta) que utiliza Rawls como punto de partida argumentativo para explicar la pertinencia de la desigualdad que regula el segundo principio, lo que lo lleva a sostener que el primer principio no se refiere tanto a la libertad igual, sino a la distribución de bienes (como la renta y la riqueza). Cfr. WOLFF, Robert Paul, *Para comprender..., op. cit.*, pp. 41-45

Paradójicamente, el camino para hacer efectivamente material la igualdad lo refiere Rawls al reconocimiento de la desigualdad, no sólo en el sentido que se opone al absurdo de homologación de las personas, ni en referencia a aquellas desigualdades aparentemente insuperables (como las vinculadas a la lotería natural), sino en lo relativo a aquellas que recaen en dos categorías de sus bienes primarios y que, según Rawls, resulta conveniente que la propia estructura básica de la sociedad *promueva*: i) las derivadas de los puestos, cargos o posiciones y ii) las relativas a la renta y la riqueza. En este sentido, estoy convencido de que la igualdad en Rawls no propugna por un igualitarismo.

El profesor de Harvard es muy claro en que sólo en estos bienes primarios es posible admitir la desigualdad, y también es claro en la afirmación de que dicha desigualdad puede ser promovida por la propia estructura básica. Ahora bien, según su segundo principio, esta desigualdad sólo se encuentra justificada sí, y sólo sí, los cargos y funciones a los que se encuentra ligada la mejor situación son accesibles en igualdad de oportunidades para todos y si un esquema de reparto igualitario resulta menos preferible desde la perspectiva del peor situado.

Lo primero corresponde al sub-principio de igualdad equitativa de oportunidades, lo segundo al denominado principio de diferencia. Según mi punto de vista, ambos, en cierta forma, no son sino un desdoblamiento de un principio ya consagrado en el artículo 1º *la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*: “Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común”<sup>427</sup>.

### **i) Primera parte: igualdad de oportunidades**

En la formulación realizada en *A Theory of justice*, Rawls señala el tipo de desigualdades que son admisibles según su teoría: las desigualdades económicas y sociales. Con ello excluye una desigualdad de libertades básicas, protegidas por el primer principio, y centra las desigualdades en dos aspectos: en los puestos o cargos de responsabilidad, y en la renta y riqueza. Aunque no necesariamente asimilables, estas dos

---

<sup>427</sup> Artículo 1º, *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*

categorías en la teoría rawlsiana se encuentran especialmente vinculadas a la primera parte del segundo principio (o primer sub-principio), pues la mayor renta y riqueza, a menudo se encuentra asociada a determinados cargos o posiciones. De esta manera, tanto los puestos de responsabilidad (o autoridad), como las posiciones a las que se encuentran ligadas las mejores condiciones de renta y riqueza, han de ser accesibles a todos; todos deben poseer la misma oportunidad de ocupar alguno de estos cargos, puestos o posiciones (tanto las de autoridad, como las vinculadas a una mayor riqueza).

Partiendo de esto, la cuestión que abre Rawls para entender claramente este sub-principio, dada la vaguedad de su formulación inicial, es ¿qué debe entenderse por igualdad de oportunidades?, ¿cómo se ha de concretar en la dinámica social esa apertura a los cargos y posiciones, cómo debe determinarlo la estructura básica de la sociedad? Para responder, acude a dos posibles interpretaciones de este primer sub-principio.

En primer lugar, el que los cargos, empleos o posiciones a los que se encuentren vinculadas las desigualdades en la renta y riqueza sean *asequibles a todos*, puede ser entendido como una “igualdad de oportunidades abierta a las capacidades”. Esta vía de interpretación, supone nuevamente una igualdad en un sentido no igualitarista y parte de dos supuestos fácticos.

El primero, que los distintos cargos exigen diferentes capacidades para su desempeño. El segundo, que los ciudadanos, en efecto, poseen diversas capacidades. Me parece que este último hecho está vinculado a dos posibles cuestiones: a lo que Rawls denomina la “lotería natural”, es decir, las diversas ventajas o desventajas asociadas a la constitución física y psicológica producto de nuestra determinación genética (capacidades y talentos naturales); o a lo que identifica como “circunstancias o contingencias sociales”, que corresponde a la mejor posición social (en términos de influencia y riqueza) producto del efecto acumulativo de ciertas ventajas iniciales (herencia y propiedad de medios de producción, por ejemplo).

En efecto, estas dos contingencias (naturales y sociales) impactan en la desigualdad de capacidades. De hecho, aún en los casos en que la lotería natural pudiese haber dotado a ciudadanos con las mismas capacidades o talentos naturales, las contingencias sociales pueden impactar en el desarrollo o aprovechamiento de dichas capacidades, produciendo a la larga una desigualdad en capacidades.

Ahora bien, si estas contingencias son aspectos arbitrarios que, en términos de justicia, no deberían determinar (o no pueden justificar) desigualdades en la asignación de bienes primarios, entonces la interpretación del primer sub-principio como una igualdad de oportunidades abierta a capacidades, no resulta satisfactoria para el profesor de Harvard, porque en última instancia las contingencias naturales y sociales, al determinar las diversas capacidades, terminan por condicionar también el acceso a los cargos o posiciones a los que se encuentran vinculadas las desigualdades económicas y sociales. La igualdad de oportunidades a que alude este sub-principio terminaría por ser una igualdad formal bajo esta primera línea de interpretación.

Para superar esto, Rawls acude a una segunda interpretación, aquella que entendería el acceso a los cargos y posiciones como regido por una “igualdad *equitativa* de oportunidades”. Como lo expresa él, la modificación en la interpretación del primer sub-principio busca mitigar el peso de las contingencias arbitrarias en el acceso a los cargos y posiciones a los que están asociadas las mejores condiciones económicas y sociales, apostando por una igualdad de oportunidades que tienda a ser material más que formal.

¿Esto presupone eliminar la consideración de los dos supuestos fácticos de la primera interpretación (los puestos requieren diferentes capacidades y los ciudadanos tienen distintas capacidades)? Considero que no en realidad. Ciertamente los puestos y cargos a los que se asocian las ventajas económicas y sociales, a menudo requieren capacidades específicas, que no todos poseen igualitariamente. De igual forma, no deja de ser cierto que la “lotería natural” determina capacidades diferentes para cada individuo. Entonces, ¿cómo lograr oportunidades equitativas o una igualdad equitativa de

oportunidades? Me parece que Rawls mismo no tiene muy claro la forma en que, bajo esta segunda interpretación, actuaría el primer sub-principio. Al parecer, sugiere sobre todo el establecimiento de mecanismos que tiendan a eliminar el impacto de las contingencias sociales en el desarrollo de las capacidades.

Según lo entiendo, aunque ciertos cargos requieren capacidades específicas, esta última interpretación del primer sub-principio buscaría garantizar que todos aquellos que tengan dichas capacidades naturales, tengan la posibilidad de buscar equitativamente el acceso a dicho cargo, sin que las contingencias sociales limiten de alguna forma su oportunidad o sus expectativas. Rawls lo expresa del siguiente modo:

“...podríamos decir que quienes tengan capacidades y habilidades similares deberían tener perspectivas de vida similares... aquellos que están en el mismo nivel de capacidades y habilidades y tienen la misma disposición para usarlas, deberían tener las mismas perspectivas de éxito, cualquiera que [sea] su posición inicial en el sistema social. En todos los sectores de la sociedad debería haber, en términos generales, las mismas perspectivas de cultura y de éxito para todos los que se encuentran igualmente motivados y dotados. Las expectativas de aquellos que tengan las mismas capacidades y aspiraciones no deberían verse afectadas por sus clases sociales.”<sup>428</sup>

## ii) Segunda parte: principio de diferencia

Considero que más complejo que el primer sub-principio resulta el segundo, aquel que funciona como criterio o parámetro de justificación de las desigualdades permisibles. Desde mi perspectiva, el primer sub-principio en realidad no establece una justificación al reconocimiento de las desigualdades, sino que, una vez admitidas las desigualdades, trata de que existan ciertas vías equitativas para que cualquiera pueda acceder a las mejores posiciones. Es un mecanismo de garantía de equidad frente al hecho de las

---

<sup>428</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, op. cit., p. 78 [p. 73].

desigualdades y, por ello, Rawls supone que proyecta el ideal de igualdad del lema revolucionario francés.

El segundo sub-principio, en cambio, me parece que además de rescatar el ideal de fraternidad, ofrece el criterio de justificación de las desigualdades económicas y sociales. Lograr esta justificación, un mecanismo que permita hacer aceptables determinadas desigualdades es, en mi opinión, la labor más complicada de una teoría de la justicia política (de una propuesta concreta de justicia distributiva), y lo es en un doble sentido:

- i) en primer lugar, porque supone ofrecer argumentos razonables para que quienes se encuentran en un esquema de desigualdad en las situaciones más desventajosas, admitan dicho esquema;
- ii) en segundo lugar, porque un esquema de desigualdad sólo es admisible para los que se encuentran en desventaja si dicha desigualdad no es “abismal”, lo que a menudo supone que la efectiva desigualdad existente debe atenuarse, implicando ciertas concesiones por parte de quienes se encuentran en las situaciones más ventajosas<sup>429</sup>, aspecto difícil de lograr.

Por otro lado, creo que la variación en la formulación de este sub-principio es quizá la más importante de todas, porque permite matizar algunas de las objeciones más fuertes que se pudieron formular a la versión primigenia de la justicia como imparcialidad. Al hacer una primera formulación en *A Theory of justice*, Rawls retoma en cierta forma la enunciación realizada en “Justicia como equidad” (1957-58) en el sentido de que las desigualdades sólo están justificadas si redundan en “ventajas o provecho para todos”; sin embargo, reconoce desde el inicio que la expresión “ventajas para todos”

---

<sup>429</sup> Rawls es consciente de esta segunda dificultad y, de hecho, la asume al declarar la primacía de la justicia por sobre la eficiencia: “... si la estructura básica es injusta, estos principios autorizaran cambios que pudieran reducir las expectativas de algunos de los mejor situados, y por lo tanto, la concepción democrática no será congruente con el principio de eficiencia si éste principio es considerado en el sentido de que sólo se permiten cambios que mejoren las perspectivas de todos. La justicia tiene prioridad frente a la eficiencia y exige algunos cambios que en este sentido no son eficientes” *Ibidem*, p. 84 [pp. 79 y 80].



puede resultar vaga. Esta vaguedad lo lleva también a formular, como en el caso del primer sub-principio, dos posibles interpretaciones. La formulación final de *A Theory of justice*, que será ya mantenida en este aspecto hasta *Political Liberalism*, representa la adopción de una de estas dos interpretaciones.

Según Rawls, en primer lugar es factible interpretar este segundo sub-principio con el sentido de lo que se podría denominar el “principio de eficiencia” equivalente, desde mi punto de vista, a aquello que en el campo económico es conocido como el “óptimo de Pareto” y en el ámbito político como un juego de “suma cero”<sup>430</sup>. Este principio se encuentra asociado a un esquema de distribución fijo (óptimo) que se obtiene cuando ninguna posición puede ser mejorada sin implicar necesariamente el detrimento de alguna otra; en otras palabras, nadie puede ganar algo sin que otro(s) pierda(n) otro tanto proporcional.

Como resulta evidente, la situación de optimalidad paretiana supone dos cosas:

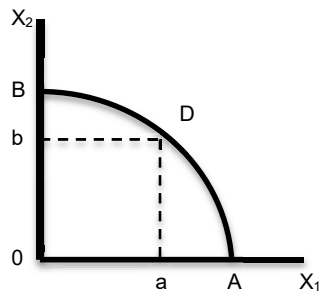
- i) que existe un límite de elementos (recursos, bienes) susceptibles de distribuir, un límite de crecimiento en términos económicos, por ejemplo, y
- ii) que dicho límite se ha alcanzado con la distribución de la que se trata<sup>431</sup>.

En el caso del segundo principio de justicia, se trata esencialmente de la distribución de la renta y la riqueza (que es el bien primario que admite desigualdad en la teoría rawlsiana, además de ciertos cargos y posiciones de representación), y para ilustrarlo, Rawls acude a su representación gráfica.

---

<sup>430</sup> Cfr. GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, IJ-UNAM, México, 2002, p. 9.

<sup>431</sup> Esto es compatible con los presupuestos de las circunstancias de justicia de los que Rawls parte, fundamentalmente en lo relativo a la idea de escasez moderada. Vid. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 126-129 [pp. 126-130].



GRAFICA DEL PRINCIPIO DE EFICIENCIA

$X_1$  y  $X_2$  representan la vía del incremento en renta y riqueza de dos posiciones sociales cualquiera; el punto A y el punto B, marcan el límite de dichos bienes primarios en una sociedad, representando A el punto en que  $X_1$  tiene todo y  $X_2$  nada, y B el punto en que  $X_2$  tiene todo y  $X_1$  nada. Todos los puntos que conforman la línea AB cumplen con la optimalidad paretiana (son eficientes), porque ir más a la derecha sobre la línea AB, significa mejorar  $X_1$  empeorando  $X_2$ , lo mismo que ir más hacia arriba sobre la línea AB significa mejorar  $X_2$  empeorando  $X_1$ . Así, teniendo la asignación de bienes representada por el punto a, para  $X_1$ , lo mejor que se puede hacer por  $X_2$  es el punto b, lo que determina una distribución óptima representada por D.

Fuente: RAWLS, John, *Teoría...*, op. cit., p. 74 [p. 68].

Me parece que el problema de esta vía de interpretación, de este primer sentido del segundo sub-principio, es que no genera eso que se anda buscando, esa justificación de la desigualdad, ese criterio que permita sustentar qué desigualdades (sociales y económicas, por supuesto) pueden ser aceptadas como justas (no arbitrarias). Ofrece sí una razón débil de por qué no variar una distribución dada, siempre que dicha distribución cumpla con el óptimo, ya que si es posible mejorar la situación de alguno sin perjudicar la de otro, quiere decir que la distribución no ha alcanzado el óptimo y, por tanto, puede ser más eficiente aún, incrementar el aprovechamiento de aquellos elementos (recursos, bienes) que se están distribuyendo. La gráfica permite ver con mayor claridad este punto.

Además, según lo entiendo, las distribuciones óptimas o eficientes son diversas, y aunque todas ellas (salvo una) pueden ser desiguales, el principio de eficiencia nada dice, no representa criterio o parámetro alguno, respecto de la igualdad o, en otros términos, qué desigualdad es la conveniente o justa. Con el sólo principio de eficiencia, cualquiera de los puntos de optimalidad es igual de válido, desde aquel absurdo de dar todo a uno

sólo y al resto nada, hasta aquel punto que supone una distribución igualitaria. Así, creo que el segundo sub-principio, entendido como principio de eficiencia está, entonces, determinado por la distribución inicial y anda dependiendo de algún otro criterio que diga algo sobre la justicia de una específica distribución.

Lo cierto es que este era el punto más débil de la formulación del segundo sub-principio en los términos de “ventajas para todos”, porque en estos términos, se presenta el inconveniente de no tener un parámetro de legitimación de una determinada distribución desigual. Dada una distribución inicial (que Rawls supone ya desigual), varias opciones de mejora de los mejor situados (antes de llegar al punto de optimalidad) podrían efectuarse sin representar un detrimento en los menos aventajados e incluso implicando una mejora de otras posiciones, lo cual cumple con la idea de “ventajas para todos” pero, en mi opinión, abre la brecha de desigualdad<sup>432</sup>. El problema es que estas opciones no demuestran ser mejor, a los ojos de los menos aventajados, que un reparto igualitario, simple y sencillamente porque bajo esta formulación (“ventajas para todos”), no es importante tener como referente el punto de vista de los menos aventajados.

Entonces, la segunda interpretación, que determina la formulación definitiva, buscará subsanar estos inconvenientes. Bajo esta perspectiva, el segundo sub-principio debe ser entendido como lo que Rawls denomina “principio de diferencia”: “... las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad”<sup>433</sup>. Esta interpretación agrega, como resulta evidente, la consideración del punto de vista de ciertas posiciones pertinentes: los mejor situados y los menos favorecidos.

---

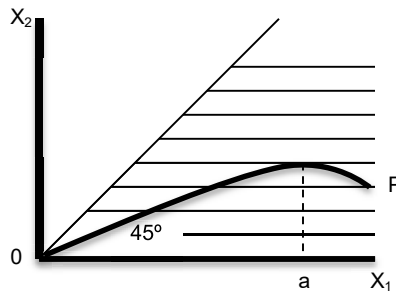
<sup>432</sup> Por ponerlo en términos muy coloquiales: el rico puede aprovechar su situación y buscar una ganancia de \$100 con alguna empresa; si dicha empresa representa una mejora en el ingreso del pobre, aunque sea mínima (o incluso sin representar una mejora, no lo empobrece más), digamos de \$1, entonces esa desigualdad económica está justificada en los términos originales de la formulación, porque genera una “ventaja para todos”, no obstante que, como resulta evidente, incrementa la brecha de desigualdad.

<sup>433</sup> *Ibidem*, pp. 80 y 81 [p. 75].

Tratándose de una distribución, una desigualdad cualquiera siempre supone la existencia de los que han recibido más y los que han recibido menos. En la interpretación del segundo sub-principio como principio de diferencia, la fijación de éstas dos, como las posiciones relevantes para determinar el parámetro de las desigualdades permisibles (justas), parte además de un presupuesto: respecto de los beneficios o mejoras en la renta o riqueza, el resto de las posiciones sociales (intermedias), se encuentran conectadas en cadena. En este sentido, según Rawls, si se mejora a los peor situados, se mejora de manera automática al resto de las posiciones intermedias (o por lo menos no se les empeora).

En el fondo, Rawls reconoce que la auténtica posición relevante es la de los menos aventajados, porque esa posición es el parámetro de las desigualdades aceptables. Pero, con esta segunda interpretación ¿logra Rawls superar los inconvenientes de la interpretación como principio de eficiencia? Me parece que el principio de diferencia supera al principio de eficiencia (aunque para Rawls no son incompatibles y cumplido el principio de diferencia debe buscarse la eficiencia) en cuanto el primero sí establece un parámetro delimitador de las desigualdades permisibles, mientras que el principio de eficiencia requiere de algún otro criterio, pues cualquiera que fuera la distribución inicial, si contemplaba el total de los bienes distribuidos, podía considerarse eficiente, dejando abierta en realidad la posibilidad de cualquier distribución.

No obstante, con lo hasta aquí formulado, creo que el principio de diferencia mantiene el inconveniente de admitir, aun cumpliendo las exigencias del principio, un posible incremento en la brecha de desigualdad. Estoy convencido de que aun cuando el beneficio de los mejor situados traiga como consecuencia también el beneficio de los peor situados, puede darse el caso de que ambos beneficios no sean proporcionales y que un reparto igualitario (o lo más cercano al mismo) fuese una mejor opción. Incluso la representación gráfica a la que acude Rawls permite observar este inconveniente:



GRAFICA DEL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

$X_1$  representa la vía del incremento en renta y riqueza del ciudadano mejor situado, mientras que  $X_2$  representa el incremento en renta y riqueza del peor situado. La línea de  $45^\circ$  representa el esquema de reparto igualitario. Las líneas paralelas al eje de  $X_1$  constituyen lo que Rawls denomina curvas de indiferencia, pues permiten ver el momento en que el beneficio de  $X_1$  ya no es beneficio para  $X_2$ . La línea OP representa el efectivo incremento en renta y riqueza de  $X_1$  y su relación con el incremento para  $X_2$ . El punto a, es el punto máximo hasta el que es posible cumplir el principio de diferencia.

Fuente: RAWLS, John, *Teoría...*, op. cit., p. 81 [p. 76].

En la gráfica, la línea OP puede representarse en una forma que, manteniendo la inclinación, tienda más a la horizontalidad, proyectándose *casi* paralela al eje de  $X_1$ , lo que supondría el cumplimiento del principio, pero el aumento en la brecha de desigualdad, porque  $X_1$  podría obtener un incremento superior al punto a, incrementando también la situación de  $X_2$ , pero en un nivel inferior a la cuarta curva de indiferencia.

Creo que la clave para superar este inconveniente la encuentra Rawls en un complemento a la explicación de esta segunda interpretación del segundo sub-principio. El principio de diferencia no implica sólo que las desigualdades sociales y económicas (o en renta y riqueza) deban impactar en una mejoría de los peor situados, no significa simplemente que cualquier beneficio de los mejor situados deba implicar una mejora en los menos aventajados, sino que dicha desigualdad debe promover el *mayor* beneficio de los menos aventajados. Para Rawls esto quiere decir que, el incremento (tanto de los más aventajados, como de los menos aventajados) que mantiene la desigualdad o que parte de un reparto desigual, sea preferible, desde la consideración del peor situado, que el caso de un reparto igualitario.

De esta forma, el segundo sub-principio, entendido como principio de diferencia, trata de disminuir las contingencias sociales y naturales, transformándolas en una especie de activos sociales, elementos que juegan a favor de la sociedad en su conjunto y no sólo de quienes poseen la situación “privilegiada”. De ahí que este principio exprese la idea de fraternidad.

Un último punto es conveniente aclarar en torno a este segundo sub-principio. En *A Theory of justice*, en algunas ocasiones Rawls parece dejar abierta la posibilidad de asimilar el principio de diferencia con el criterio *maximin* e incluso, en las formulaciones que hace de los principios en dos de sus artículos posteriores (“Algunas razones para el criterio maximin” y “Replica a Alexander y Musgrave”, ambos de 1974) hace una alusión explícita a entender el principio de diferencia como el criterio *maximin*. No obstante, también en *A Theory of justice* sostiene expresamente que no debe entenderse el principio de diferencia como equivalente al criterio *maximin*<sup>434</sup>. ¿Cuál es, pues, la interpretación adecuada?

A primera vista, podría atribuirse al criterio *maximin* un sentido cercano al funcionamiento del principio de diferencia, porque éste supondría que ha de buscarse *maximizar* en todo caso la expectativa de los *menos* favorecidos. Pero considero que este no es el sentido del criterio *maximin* en el ámbito al que pertenece (el económico). Desde el punto de vista económico, y Rawls es consciente de ello, el criterio *maximin* implica un esquema de decisión en una situación de incertidumbre, en un esquema de riesgo, donde se debe optar por aquel escenario cuyo peor resultado sea el menos malo frente al peor resultado de los otros posibles escenarios (aún cuando ello implique renunciar al escenario que ofrece el mejor de los resultados).

Si se considera globalmente, la teoría rawlsiana sí echa mano del criterio *maximin*, pero en el momento de elección de los principios en la posición original, en donde existe incertidumbre derivada del velo de la ignorancia. Pero este momento de

---

<sup>434</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 88. El párrafo en que aclara esta idea en la versión castellana de María Dolores González, no coincide con la versión en inglés.

decisión de las partes, es distinto del momento en que actúa el principio de diferencia, pues dicho principio se despliega en la determinación de la estructura básica de la sociedad y, por tanto, en la actuación de los ciudadanos. Si se recuerda que para Rawls los ciudadanos se entienden como personas libres e iguales, que despliegan las dos capacidades morales (capacidad para una concepción del bien y para un sentido de justicia), entonces el principio de diferencia no se cumple u opera por aversión al riesgo, sino como un despliegue del sentido de justicia.

### **iii) Modelos resultantes de interpretaciones combinadas**

Considero que si se toman las interpretaciones de los dos sub-principios que integran el segundo principio de justicia rawlsiano por separado, seguramente se encontrarán inconvenientes insuperables dadas las pretensiones teóricas de Rawls, pero una vez que los sub-principios se combinan e interactúan entre sí, permiten tener mejores herramientas de superación de las lagunas. Por ejemplo, el sub-principio de igualdad de oportunidades, aún bajo la interpretación de “igualdad equitativa”, si bien logra superar en cierta forma los inconvenientes de las contingencias sociales, no permite superar las contingencias asociadas a la lotería natural; para lograrlo, debe ponerse en juego con una de las interpretaciones del segundo sub-principio. De igual forma, el segundo sub-principio, vinculado a la interpretación del principio de eficiencia, no es suficiente para responder a un esquema de justicia, pues para ello requiere ponerse en interacción con alguna de las interpretaciones del primer sub-principio.

En *A Theory of justice* Rawls ofrece un marco de cuatro posibles combinaciones, que dan pie a cuatro interpretaciones de su justicia como imparcialidad:

- i) la liberal natural;
- ii) la aristocrático natural;
- iii) la de igualdad liberal, y
- iv) la de igualdad democrática;

Cada una es resultado de las posibles combinaciones entre la interpretación dual de cada sub-principio, según el siguiente cuadro:

“Igualmente asequible”	“Ventaja para todos”	
	Principio de eficiencia	Principio de diferencia
Igualdad como probabilidades abiertas a las capacidades	Sistema de libertad natural	Aristocracia natural
Igualdad como igualdad de oportunidades equitativas	Igualdad liberal	Igualdad democrática

INTERPRETACIONES DEL SEGUNDO PRINCIPIO DE JUSTICIA  
 Fuente: RAWLS, John, *Teoría...*, op. cit., p. 72 [p. 65].

Como es posible deducir ya, simplemente realizando la combinación de lo anterior, la interpretación final por la que opta la teoría rawlsiana es la denominada “igualdad democrática”, ya que las otras opciones resultan insuficientes para los objetivos y parámetros de fondo de la propuesta del profesor de Harvard. En todos los casos, Rawls supone cubiertas las exigencias del primer principio de justicia. Las variaciones entonces, sólo cuentan en torno a los aspectos de la estructura básica de la sociedad que define el segundo principio.

Según lo entiendo, la interpretación ligada a la “libertad natural” pone en juego el principio de eficiencia junto al principio de igualdad de oportunidades abiertas a capacidades y con ello obtiene un esquema de regulación social que deja en juego libre las contingencias sociales y naturales, sin ningún parámetro de igualación.

Como Rawls mismo advierte y ya se ha evidenciado, el principio de eficiencia no dice nada sobre qué desigualdades son justas, sólo permite observar cuáles pueden considerarse como eficientes (en los términos paretianos). Así, la determinación de las desigualdades queda completamente dependiente de una distribución inicial y, en mi opinión, considerado en solitario el principio de eficiencia, no hay criterio para determinar la justicia de dicha distribución inicial; lo único que se puede decir es que “con cada distribución inicial se llegará a un determinado resultado eficiente”<sup>435</sup>. En el

---

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 77 [p. 72].



esquema de “libertad natural”, el criterio de “justicia” que complementa el principio de eficiencia es el principio de igualdad de oportunidades abiertas a capacidades. Las desigualdades surgidas de una distribución inicial serán justas sólo si en esa distribución inicial los puestos a los que se encuentran ligadas esas desigualdades están abiertos a aquellos que tienen las capacidades (determinadas por las contingencias sociales y naturales) de ocupar dichos puestos, lo que, me parece, termina por no superar la influencia arbitraria de las contingencias sociales y naturales. En palabras de Rawls:

“En el sistema de libertad natural la distribución inicial está regulada por los arreglos implícitos en la concepción de los puestos asequibles a las capacidades... Estos arreglos presuponen un trasfondo de igual libertad... Requieren una igualdad formal de oportunidades de modo que todos tengan al menos los mismos derechos legales de acceso a las posiciones sociales ventajosas. Pero dado que no se hace ningún esfuerzo por conservar una igualdad o una semejanza de las condiciones sociales excepto en la medida que esto sea necesario para conservar las instituciones de fondo requeridas, la distribución inicial de activos para cualquier periodo está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales... Intuitivamente la injusticia más obvia del sistema de libertad natural es que permite que las porciones distributivas se vean indebidamente influidas por estos factores que desde el punto de vista moral son tan arbitrarios.”<sup>436</sup>

Considero que si se observa detenidamente, esta combinación a la que Rawls llama “libertad natural”, proyecta el funcionamiento que, a partir de las declaraciones burguesas, se instauró como propio del Estado democrático liberal decimonónico. Por un lado, me parece que la interpretación del primer sub-principio en los términos de oportunidades abiertas a capacidades (sin considerar la distorsión causada por las contingencias sociales o naturales) se encuentra vinculada a una igualdad formal, aquella igualdad proyectada en los términos de igualdad ante la ley que fue principio característico de este tipo de Estado. Por otro lado, creo que el segundo sub-principio, reducido al principio de eficiencia, proyecta una lógica idéntica a la que la impronta utilitarista marcó al Estado democrático liberal: la maximización eficiente del bienestar,

---

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. 78 [p. 72].

sin importar realmente la distribución, es decir, sin ningún parámetro de justicia distributiva.

Rawls resuelve este inconveniente hacia dos vías. Bajo la primera vía, que él considera la más natural, el sistema de “libertad natural” ha de arribar al sistema de “igualdad liberal”, una vez que al segundo sub-principio interpretado como eficiencia, se añade un criterio que tienda a buscar la eliminación de las distorsiones que causan las contingencias sociales, a saber, la interpretación del primer sub-principio como una igualdad equitativa (o justa) de oportunidades.

Al buscar estructurar las instituciones de manera que favorezcan que todos aquellos que tienen ciertas capacidades puedan aprovecharlas de igual forma para mejorar sus expectativas (acceder a las oportunidades, cargos y puestos), sin que encuentren en este sentido algún impedimento fundado en su clase o posición socio-económica, me parece que se agrega al principio de eficiencia una restricción que tiende a establecer un parámetro de justicia, consistente en eliminar las contingencias sociales que establecen desigualdades arbitrarias<sup>437</sup>. Creo que las medidas institucionales que se encuentran asociadas a la interpretación de este primer sub-principio como igualdad equitativa de oportunidades presentan cierta vaguedad en la teoría rawlsiana, pero él menciona un par de referencias que pueden ejemplificar el sentido de sus afirmaciones: instituciones que permitan imponer ciertos límites a la acumulación de la riqueza e instituciones que garanticen el acceso educativo a todos.

No obstante, esta segunda combinación que constituye la primera vía de respuesta resulta insatisfactoria porque aún deja un amplio margen de distorsión a las contingencias naturales, que también son arbitrarias. Corregir esto llevaría a la cuarta combinación que es la interpretación definitiva adoptada por Rawls, pero antes, es pertinente, como él lo

---

<sup>437</sup> Si se observa, en este proceso Rawls ya introduce un parámetro de justicia ajeno al procedimiento mismo de configuración de los principios, lo que haría dudar si su teoría, como él sostiene, corresponde a una justicia procedimental pura. De cualquier forma, el parámetro intuitivo introducido es fácil de aceptar: la igualdad, que en la mayor parte de su teoría predomina en los términos de imparcialidad.

hace en su *A Theory of justice*, comprender la segunda vía de respuesta a los inconvenientes de la “libertad natural”

Esta segunda vía es la combinación que Rawls denomina la “aristocracia natural”. En ella, no se busca propiamente eliminar o disminuir la influencia distorsionadora de las contingencias sociales o naturales, sino capitalizarlas para el beneficio social. Esta combinación incluye, por un lado, la interpretación del primer sub-principio en los términos de oportunidades abiertas a las capacidades y, por otro, la interpretación del segundo sub-principio en los términos del principio de diferencia. Con ello, aunque aquellos que tienen las capacidades (resultado de la lotería natural y potencializadas por las contingencias sociales) son los únicos que pueden estar mejor situados en términos de tener mayores oportunidades, cualquier mejoría en su situación (el incremento en sus expectativas, por ejemplo) sólo puede justificarse en la medida que impacta en un mejoramiento de los menos favorecidos. ¿Cuál es el inconveniente de esta combinación?, me parece que Rawls es claro en observar que esta interpretación tiende a conservar (e incluso reafirmar) las desigualdades basadas en contingencias arbitrarias (naturales y sociales) que, por más que beneficien en cierto modo a los menos favorecidos, no dejan de representar un impedimento a la posibilidad de desarrollo personal (aspecto que puede tener consecuencias negativas en uno de los bienes primarios que para Rawls es de lo más relevante: el autorrespeto).

Así, cualquiera que sea la vía que se tome en la combinación de interpretaciones, para Rawls parece inevitable llegar a la cuarta combinación, la de “igualdad democrática”, como la opción más idónea para superar los inconvenientes de las anteriores. En esta, el primer sub-principio adopta el sentido de igualdad equitativa de oportunidades, con su consecuente tendencia a eliminar o disminuir institucionalmente la desigualdad derivada de las contingencias sociales; mientras que el segundo sub-principio adopta el sentido del principio de diferencia, justificando el beneficio de los mejor situados sólo en la medida que genere un beneficio para los menos favorecidos, transformando así las contingencias naturales en un capital social.

Ahora bien, desde mi perspectiva, dos posibles problemáticas pueden observarse en esta interpretación definitiva que se da al segundo principio.

En primer lugar, aún cumpliendo la interpretación de la “igualdad democrática”, la cuestión es si Rawls logra con ello proponer un sistema adecuado de justicia distributiva. Si consideráramos, como al parecer pretende, que la justicia como imparcialidad es una forma de justicia procedimental pura, considero que no cabría ni siquiera la pregunta, ya que cualquier principio (o interpretación de los principios) resultante es justa. Pero el propio Rawls parece matizar (un tanto contradictoriamente con sus pretensiones) este aspecto.

Analizando el funcionamiento del segundo principio observa que pueden darse situaciones en las que se cumpla con el mismo y que, sin embargo, se genere un incremento en la brecha de desigualdad. Un ejemplo burdo, en este sentido, me parece puede representarse con el supuesto de poner en marcha una actividad que supone desigualdad, donde el mejor situado tenga una prospectiva de incremento en su ingreso de \$100 y que dicho incremento no sólo no disminuya la prospectiva de ingreso del menos favorecido, sino que también le represente un incremento, digamos de \$10. En este caso, se cumple con el segundo principio interpretado en términos de “igualdad democrática”, pero se afianza un incremento en la brecha de desigualdad, por la falta de proporción entre los incrementos de una y otra posición.

Como Rawls se percató de esta posibilidad, termina por admitir que “El que la diferencia entre ricos y pobres sea aún mayor viola tanto el principio de la mutua ventaja como la igualdad democrática”<sup>438</sup>, y con ello, estoy convencido que reconoce a la igualdad como un parámetro de justicia previo (aunque no absoluto) a la determinación de sus principios. Desde mi perspectiva, esto lo lleva a afirmar un criterio de justicia distributiva que no viene dado por sus dos principios, un criterio que incluso admite una redistribución.

---

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 84 [p. 79].

“... si la estructura básica es injusta, estos principios autorizarán cambios [aunque en realidad los principios no establecen dichos cambios] que pudieran reducir las expectativas de algunos de los mejor situados, y por lo tanto, la concepción democrática no será congruente con el principio de eficiencia si éste principio es considerado en el sentido de que sólo se permiten cambios que mejoren las perspectivas de todos. La justicia tiene primacía frente a la eficiencia...”<sup>439</sup>

Con esto, considero que Rawls podría haber generado una inconsistencia insuperable en tanto que sus principios de justicia requerirían de un presupuesto que funge como parámetro de justicia previo. Sin embargo, en la explicación de este segundo principio, Rawls encuentra una vía sutil de salida que consiste en una especificación que pasa casi desapercibida. El segundo principio de justicia no sólo implica que las desigualdades sólo se justifiquen cuando constituyan un beneficio para los menos aventajados, sino que ese beneficio sea el “mayor” beneficio, y con ello se quiere decir que precisamente los peor situados, *consideren preferible esa situación de desigualdad a aquella que se daría en un esquema de igualitarismo*. Esta ligera especificación que introduce Rawls, en mi opinión, elimina supuestos como el enunciado, en que aún mejorando la situación del peor situado se incrementa la brecha de desigualdad.

Ahora bien, en segundo lugar, puede detectarse otra problemática que se encuentra ligada al presupuesto que Rawls admite como una conexión en cadena entre las posiciones sociales. Para Rawls, la desigualdad que produce el mayor beneficio de los menos aventajados seguramente también producirá beneficio para las posiciones intermedias o, por lo menos, no generará algún perjuicio. Incluso, bajo este supuesto, el segundo principio puede generar un orden de prelación al que el profesor de Harvard denominó “principio de la diferencia lexicográfica” que consiste en que

“... en una estructura básica con  $n$  representantes pertinentes, se maximiza primero el bienestar de las personas representativas de la peor situación; segundo, para igual bienestar de los peor situados, maximiza el de los que les anteceden, y así

---

<sup>439</sup> *Idem*, [pp. 79 y 80].

sucesivamente hasta llegar a los representantes de los mejor colocados, cuyo bienestar habrá de maximizarse una vez maximizado el de los restantes”<sup>440</sup>

Lo cierto es que, en mi opinión, la conexión en cadena como la plantea Rawls puede tener dos inconvenientes:

- i) En primer lugar, bajo el principio de diferencia lexicográfica, puede llegarse a admitir un esquema en el que sea válido mejorar la situación de los más aventajados, sin mejorar a ninguna de las otras posiciones, siempre y cuando no se les empeore.
- ii) En segundo lugar, parece poco realista asumir el presupuesto de la conexión en cadena en el sentido de que la mejora de los peor situados necesariamente está asociada a una mejora de las posiciones intermedias, sobre todo si se habla de un esquema complejo de relaciones sociales y se considera que, generalmente, se presentan en un contexto de recursos limitados (sin llegar a asumir necesariamente la optimalidad paretiana, pero sí admitiendo que en muchas ocasiones los incrementos de algunos impactan en pérdidas de otros), como el propio Rawls reconoció al enmarcar su teoría en lo que denominó las circunstancias de justicia.

### **2.3.3.5. Funcionamiento de los principios**

Ahora bien, considero que Rawls no agota el tercer momento de su contractualismo con la caracterización de los principios de justicia (identificando su interpretación adecuada) y con la determinación de su objeto y alcance, sino que, preocupado por proponer una alternativa no sólo razonable sino viable, esboza las líneas generales del funcionamiento de los principios en el marco ideal de una sociedad bien ordenada.

---

<sup>440</sup> Ibidem, p. 87 [p. 83].

Según mi punto de vista, el problema del funcionamiento de los principios de justicia, como contenido de una propuesta de justicia política, en parte se encuentra proyectado en la especificación que van teniendo los mismos en los distintos grados de determinación (constitucional, legislativa, judicial); no obstante, me parece que dos son los aspectos fundamentales de la justicia como imparcialidad que describen lo relativo al funcionamiento de los principios:

- i) En primer lugar, lo referente a su orden de actuación o, en este caso, a su prioridad en el marco de definición de las instituciones de la estructura básica de la sociedad, lo que Rawls ha identificado como “orden lexicográfico”.
- ii) En segundo lugar, lo concerniente a las consecuencias de su funcionamiento, aspecto directamente relacionado con las pretensiones rawlsianas de viabilidad de la propuesta, pues sólo si el funcionamiento de los principios logra una suficiente aceptación y adhesión, garantiza su estabilidad y, por tanto, su viabilidad como propuesta teórica dirigida a la práctica.

#### ***2.3.3.5.1. Prioridad u orden lexicográfico***

A lo largo de su propuesta teórica, Rawls refiere en distintas ocasiones y diversos contextos ciertos criterios de prioridad: habla de la prioridad de lo justo sobre lo bueno<sup>441</sup>, lo que da a su teoría el pretendido cariz de justicia procedimental pura; habla de la prioridad de lo justo respecto de lo eficiente; habla de un “principio de diferencia lexicográfica”, cuando se trata de determinar el orden en que han de verse beneficiadas las diversas posiciones sociales de una sociedad bien ordenada en la aplicación del principio de diferencia y confiando en la conexión en cadena; habla de la prioridad de las libertades, así como de cierta prioridad de las libertades civiles respecto de las políticas;

---

<sup>441</sup> Aspecto que, según Sandel, caracteriza lo que él identifica como “liberalismo deontológico” (Vid. SANDEL, M., *El liberalismo y los límites...*, *op. cit.*, p. 13 y ss.) y que aquí se encontrará vinculado estrechamente a la impronta constructivista de la perspectiva rawlsiana.

etcétera. Pero considero que el ámbito más relevante en el que Rawls establece criterios de prioridad es el relativo al funcionamiento e interacción entre los principios de justicia. Es a estos criterios de prioridad a los que califica como “orden lexicográfico”.

El orden lexicográfico entre los principios de justicia, ciertamente se encuentra relacionado con (o determinado por) algunos de los otros criterios de prioridad. Así, seguramente para Rawls, la prioridad de lo justo respecto de lo bueno es una de las razones que lo llevan a afirmar categóricamente la prioridad del primer principio respecto del segundo, en particular respecto del principio de diferencia; de igual forma, la prioridad de la libertad en la perspectiva rawlsiana es lo que impide que las libertades (como bienes primarios) garantizadas por el primer principio puedan distribuirse desigualmente, como sí lo admiten la renta y la riqueza (también bienes primarios). Sin embargo, es en el establecimiento de un orden lexicográfico entre los principios de justicia en donde se actualizan plenamente las reglas de prioridad.

Según mi interpretación, para Rawls, no basta con determinar los principios de justicia, también deben establecerse los criterios que permitan su funcionamiento y esto debe hacerse al interior de la propia teoría. En este sentido, en la posición original las partes no sólo acuerdan (eligen) los principios, sino también sus reglas de prioridad.

“... siendo racionales, las personas en la posición original reconocen que deberían considerar la prioridad de estos principios, ya que si desean establecer de común acuerdo pautas para la adjudicación de sus pretensiones mutuas, necesitaran principios que les asignen valores. No pueden suponer que sus juicios intuitivos acerca de la prioridad habrán de ser, en general, los mismos, y dadas sus diferentes posiciones en la sociedad, seguramente no lo serán. Por eso supongo que en la posición original las partes tratarán de llegar a algún acuerdo sobre cómo habrán de equilibrarse los principios”<sup>442</sup>.

A mi entender, Rawls sostiene esto básicamente por dos cuestiones:

---

<sup>442</sup> RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 51 [p. 42].



- i) porque con ello disminuye el papel de la intuición al interior de su propuesta (que pretende ser una opción más sólida que el intuicionismo) y, con ello, las problemáticas prácticas que implica una incertidumbre en la ponderación guiada por mera intuición, y
- ii) porque, como también afirma, las razones internas que son verdaderas para justificar la adopción de estos principios (y no otros) pueden funcionar ciertamente para asignarles un valor a cada uno de los principios.

Considero que la idea de un orden lexicográfico, en este sentido, implica un aspecto de orden funcional y otro de orden axiológico. Desde una perspectiva funcional, el orden lexicográfico entre los principios implica un funcionamiento secuencial que exige la plena satisfacción de uno de los principios antes de avanzar al siguiente. Desde la perspectiva axiológica, el orden lexicográfico es, como ya se había visto, un orden de prioridad o, lo que es lo mismo, una determinación de jerarquía, no sólo funcional, sino también valorativa.

Rawls establece tempranamente que el primer principio, que garantiza un igual esquema adecuado de libertades para todos, es decir, un reparto igualitario de las libertades, tiene prioridad respecto de las dos partes del segundo principio. Con ello, fija la prioridad axiológica de la libertad respecto de cualquier otro bien o valor. Pero esta prioridad no agota la determinación del orden lexicográfico, a ella ha de seguir una prioridad del principio de igualdad equitativa de oportunidades respecto del principio de diferencia, es decir, satisfecho el primer principio, la primera parte del segundo principio ha de tener prioridad en su cumplimiento respecto de la segunda parte. Así, en términos rawlsianos concretos, ningún mejoramiento de los menos aventajados puede justificar una desigualdad de oportunidades y, mucho menos, un reparto desigual de libertades.

Así enunciado, el orden lexicográfico es extremadamente rígido, pero el propio Rawls establece ciertos matices. Al hacer el tratamiento de la prioridad de la libertad, en *A Theory of justice* llega a la determinación de que la libertad sólo puede limitarse por la libertad misma, como se ha visto relacionándolo con el principio milliano de daño. A

partir de esta consideración general, el profesor de Harvard arriba a lo que denomina la “primera norma de prioridad” la cual sostiene no sólo la prioridad de las libertades, sino dos exigencias que habría de cumplir cualquier excepcional “restricción” de alguna libertad:

- i) ha de favorecer el esquema total de libertades, y
- ii) ha de ser aceptable para quienes tengan una libertad menor<sup>443</sup>.

Según mi lectura, en Rawls, el que se pueda llegar a presentar el caso de determinar una menor extensión a *alguna* libertad de *algunos* no supone violentar la prioridad de la libertad, aunque ciertamente se aleja de la idea primigenia de un reparto igualitario de las libertades (al menos de algunas de ellas). El por qué Rawls admite este matiz tiene que ver con algunos “refinamientos” de su teoría.

Como ya se ha visto, en un momento dado el profesor de Harvard estima pertinente incluir la consideración de las libertades políticas en el esquema de libertades protegido por el primer principio; al incluir estas libertades, pretende superar una igualdad meramente formal de libertades, pues las libertades políticas suponen garantizar, sobre todo, la participación de todos en los acuerdos, incluido aquel en el que se define el esquema de libertades. Sin embargo, en mi opinión, esto lo lleva paradójicamente a tener que admitir una jerarquización entre libertades, estableciendo primacía de las libertades civiles respecto de las políticas, en tanto que, estas últimas, pueden padecer cierta limitación en beneficio de las primeras<sup>444</sup>. La “restricción” a ciertas libertades políticas, no obstante, sólo se hace en razón de la propia libertad, de un mejor esquema de libertades civiles, cumpliendo así con la primer exigencia de la primera regla de prioridad. Además, como la limitación de las libertades políticas (en particular la participación) que padecen algunos sólo se hace para reforzar su propio esquema de

---

<sup>443</sup> *Ibidem*, pp. 235 y 280 [pp. 250 y 302].

<sup>444</sup> Recuérdese que en un momento dado, se puede llegar a restringir la participación (como rasgo fundamental de la libertad política) de algunos con tal de que esto les beneficie (a aquellos que poseen una menor libertad política) en la forma de un esquema de mayores libertades civiles. Cfr. *supra*, pp. 179 y 180, especialmente nota 408.

libertades civiles, se supone que la limitación es aceptable para quienes tienen la libertad menor en este sentido, cumpliendo así la segunda exigencia de la primera regla de prioridad.

Si ha de admitirse una cierta restricción a algunas libertades, ya sea a favor de la operatividad del esquema o a favor de ciertas libertades (las civiles), entonces resulta claro el cambio en la formulación del primer principio de justicia, como se ha visto, de un esquema extensivo (o lo más amplio posible), a un esquema adecuado.

A esta primera regla de prioridad se suma una segunda, también formulada en *A Theory of justice*<sup>445</sup>, que Rawls considera como la prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el bienestar. Esta segunda regla de prioridad establece la secuencia que debe seguir el segundo de los principios de justicia. Cumplido el primer principio, lo siguiente que deben cumplir las instituciones de la estructura básica es el establecimiento de una igualdad equitativa de oportunidades. La primera parte del segundo principio de justicia, entonces, tiene prioridad respecto de la segunda parte del mismo. Esto supone que un mayor beneficio en renta y riqueza (o una maximización del bienestar social en términos utilitaristas) no justifican el establecimiento de desigualdades en las oportunidades. De hecho, según esta segunda regla de prioridad, una desigualdad en oportunidades sólo puede darse en el caso de que dicha desigualdad aumente las oportunidades precisamente de los menos favorecidos en este rubro.

Así, creo que lo anterior muestra una parte de la primacía de la justicia (aquí relacionada con la igualdad equitativa) respecto de la eficiencia y el bienestar. Otra parte de esta primacía, me parece, viene dada por Rawls al considerar que un ahorro excesivo debe mitigar el peso de quienes soportan dicho ahorro. Como los principios de justicia también pretenden servir como parámetros de relación entre las generaciones de una sociedad bien ordenada (recuérdese que el velo de la ignorancia también oculta a las partes la específica sociedad y generación a que pertenecen), entra en juego en la teoría rawlsiana la consideración del ahorro justo. No obstante, este ahorro que puede plantearse

---

<sup>445</sup> *Ibidem*, p. 280 [pp. 302 y 303].

como válido (como una forma de maximización de bienestar futuro), no puede efectuarse sino hasta haber garantizado el primer principio, la igualdad de oportunidades y sólo bajo el criterio de que aquellos que sufren las cargas del ahorro vean mitigada dicha carga.

Una representación formal de estas reglas de prioridad puede dar una mayor claridad al orden lexicográfico que siguen los principios:

Estableciendo que:

“A = Primer principio. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas compatible con un esquema similar para todos.

Donde:

1. Una libertad menos extensa –política- (A2) debe reforzar el esquema plenamente adecuado de libertades –civiles- (A1)
2. Una situación de libertad menor debe ser aceptable para quien tiene la libertad menor

B = Segundo principio. Las desigualdades sociales y económicas han de:

B' = Estar asociadas a posiciones abiertas a todos en igualdad equitativa de oportunidades

Donde:

1. Es admisible la desigualdad de oportunidades (B'1) sólo si aumenta oportunidades para quienes menos tienen (B'2)

B'' = Generar el mayor beneficio para los miembros menos aventajados

Donde:

2. Un mayor ahorro debe mitigar la carga de quienes soportan dicho ahorro”<sup>446</sup>

El orden lexicográfico determinaría:

$$A [A1 > A2] > B (B' [B'1 \leftrightarrow B'2] > B'')$$

---

<sup>446</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 280 y 281 [pp. 302 y 303].

Donde el símbolo  $>$ , indica “prioritario respecto de”;  $[\ ]$ , una relación contenida en alguna de las proposiciones;  $()$ , un grupo de elementos contenido en una proposición, y  $\leftrightarrow$ , una relación bicondicional.

Ahora bien, me parece que aun admitiendo esta secuencia lexicográfica todavía queda una cuestión más relevante: ¿por qué ha de seguirse este orden y no otro?, ¿por qué ha de darse prioridad a la libertad y a la justicia (como igualdad) respecto del bienestar? En el fondo, este esquema axiológico es lo que distingue una postura liberal, pero cuáles son los argumentos que sostiene Rawls para defender su particular propuesta liberal. En mi opinión, dos son los argumentos que se estructuran como sustento de este orden lexicográfico y que andan vinculados a las razones por las cuales se eligen los principios de justicia en la posición original:

- i) En primer lugar, porque la elección de los principios de justicia pretende ser compatible con una específica concepción de la persona y de la sociedad (concepciones desprendidas de la cultura pública compartida). En tanto que la persona se asume como libre e igual, racional y razonable, la motivación de las partes en la determinación de los principios de justicia busca desarrollar las dos capacidades morales que permiten actualizar una concepción de la persona como la enunciada; es por ello que Rawls identifica esta motivación como intereses de orden supremo. Ahora bien, si los bienes primarios, como se ha visto, se encuentran ligados al desarrollo de estas capacidades morales, esto es lo que determinará el orden de prioridad de los principios. La prioridad de las libertades cobra sentido en tanto que son un presupuesto para el desarrollo de la capacidad de una concepción del bien y, por tanto, para el despliegue de la cualidad de libertad de las personas que se proyecta sustancialmente en dicha capacidad.
- ii) En segundo lugar, el que la persona sea plenamente libre e igual se encuentra relacionado con el bien primario del autorrespeto. Sólo si se es libre se tiene la capacidad para tener (en el sentido completo de formar,

revisar y perseguir) una concepción del bien, y sólo si se tiene esta capacidad, se proyecta la posibilidad de considerarse como una fuente auto-autentificatoria, lo que supone considerar valiosa la propia concepción del bien y un alto grado de autorrespeto. Por ello, el respeto a sí mismo se encuentra fundamentalmente ligado a las libertades y no tanto al *status* o a la riqueza. Esto nuevamente determina la prioridad de la libertad y, por tanto, del primer principio.

Rawls no sólo insiste expresamente en que sus dos principios de justicia operan bajo ciertas reglas de prioridad que determinan un orden lexicográfico, sino que además ilustra con algunos ejemplos la manera como funciona dicha prioridad y el por qué se encuentra justificada la prioridad de la libertad. Para ello acude al caso de la libertad de conciencia, que considera como fundamental i) para el desarrollo adecuado de las dos facultades morales de los ciudadanos, ii) para consolidar el autorrespeto y, en este sentido, iii) para mantener la estabilidad del funcionamiento de los principios de justicia en la estructura básica de la sociedad.

#### ***2.3.3.5.2. Auto-reafirmación de los principios: estabilidad***

Como se ha dicho, una preocupación fundamental de Rawls fue la viabilidad de su teoría. Él no sólo buscó elaborar una propuesta teórica razonable, sino presentar una alternativa efectivamente practicable. Considero que es justo esta una de las razones que llevan al profesor de Harvard a realizar los distintos ajustes que marcan el tránsito de *A Theory of justice* a *Political Liberalism*.

Si logró fijar las bases para la viabilidad, o no, es una cuestión que no se discutirá en este apartado, pero lo cierto es que este es uno de los puntos que fue recibido de manera más diversa por quienes se acercaron a la justicia como imparcialidad. Para algunos, Rawls jamás logró presentar una propuesta viable y su diseño teórico carece del realismo indispensable para ser socialmente practicable, limitándose a ser una teoría abstracta que elabora un *excesivo* y complejo andamiaje conceptual propio. Para otros, el

tránsito de una teoría de la justicia moral “genérica”, hacía una teoría de la justicia política (lo que distingue sus dos grandes obras), representó una contextualización que aterrizaba su teoría a pretensiones más prácticas, pero que la limitaba a la específica sociedad norteamericana, perdiendo con ello su fuerza y su viabilidad como modelo para cualquier otra sociedad.

Independientemente de lo anterior, lo cierto es que en mi opinión, desde *A Theory of justice*, Rawls dio algunos pasos importantes para fortalecer la operatividad de su teoría y convencer de su viabilidad. El más importante de estos pasos fue mostrar la forma en que la justicia como imparcialidad genera su propia estabilidad. Creo que el problema de la estabilidad en una teoría político-social es fundamental si pretende ser tomada en serio. Los distintos contractualismos clásicos también dieron un papel importante a esta cuestión, al grado de que el objeto central era precisamente ofrecer una alternativa política que se vislumbrara como viable, en tanto generaba estabilidad<sup>447</sup>.

En Rawls, la idea misma de sociedad bien ordenada supone la estabilidad, derivada del funcionamiento adecuado (cumplimiento) de los principios de justicia. Pero para llegar a la actualización de una sociedad bien ordenada, el profesor de Harvard va aportando diversos elementos a lo largo de su teoría, elementos que, de una u otra forma, contribuyen a la concreción de la estabilidad del sistema<sup>448</sup>. De entre todos, tres son los que considero más destacados:

- i) la capacidad para un sentido de justicia;
- ii) la exigencia de publicidad, y
- iii) la consecución de un consenso entrecruzado.

---

<sup>447</sup> Esto es lo que lleva a Hobbes a plantear la idea de un segundo pacto, o pacto de sujeción, y a Rousseau a reconocer la infalibilidad de la voluntad general, la indivisibilidad de la soberanía y a negar un régimen representativo (aunque paradójicamente fuera esto último lo que llevó a su propuesta a ser esencialmente impracticable).

<sup>448</sup> En el fondo, como pretenderá mostrarse, en la justicia como imparcialidad la estabilidad es un asunto de circularidad, pues tiene como fundamento principal la actualización de los conceptos modelos de persona y de sociedad que son, a su vez, sus puntos de partida.

Según Rawls, la estabilidad se logra si los principios de justicia son reflejo, proyectan y fortalecen, una noción de las personas entendidas como morales, libres e iguales, en definitiva, si son congruentes con la perspectiva antropológica implícita en la cultura pública. Como la calidad de “morales” viene dada, como se ha visto, por las dos facultades morales presupuestas (capacidad para una concepción del bien y capacidad para un sentido de la justicia), y como la capacidad de un sentido de justicia se caracteriza esencialmente por el cumplimiento de principios de justicia, entonces los principios deben ser tales que fortalezcan en las personas la capacidad de cumplir dichos principios.

En este sentido, me parece que uno de los aspectos fundamentales de la teoría rawlsiana relacionado con el problema de la estabilidad es el de la capacidad para un sentido de justicia. En realidad la consideración de un sentido de justicia, como lo entiende Rawls desde su artículo de 1963<sup>449</sup>, es el punto focal que da estabilidad a toda la teoría. En la justicia como imparcialidad, el sentido de justicia es la cualidad que se encuentra ligada a la razonabilidad y, por tanto, a cierta disposición de los seres humanos para la cooperación social. En mi opinión, sin esta capacidad moral sería mucho más complicado asumir la concepción modelo de sociedad entendida como una empresa de cooperación.

De hecho, es tan relevante esta capacidad en la visión antropológica y moral rawlsiana que llega a afirmar que “... el deber de justicia se debe sólo a quienes pueden quejarse de no ser tratados con justicia. Puesto que, como antes argüí, quien carece de un sentido de justicia no puede quejarse ni sentir resentimiento si los otros no actúan en relación con él conforme requieren los principios de justicia, puede sostenerse que no se le debe el deber de justicia”<sup>450</sup>

---

<sup>449</sup> RAWLS, John, “El sentido...”, *op. cit.*

<sup>450</sup> RAWLS, John, “El sentido...”, *op. cit.*, p. 120 [p. 114]. Rawls es categórico en estas afirmaciones, aunque debe apuntarse un ligero matiz. Es verdad que, para él, a quien carece del sentido de justicia no se le debe el deber de justicia y afirma que, si esto parece demasiado, en realidad se debe a que nos cuesta trabajo reconocer que exista alguien que carezca de esta capacidad moral; sin embargo, sostiene también que esta radicalidad no aplica respecto de aquellos que, sin culpa y habiendo poseído dicha capacidad, por alguna enfermedad, accidente o privación desde la infancia, han perdido la capacidad para un sentido de justicia. Cfr. *Idem.*



Pero que el sentido de la justicia sea necesario para el cumplimiento de principios de justicia y, por tanto, para la cooperación social es, desde mi perspectiva, sólo la mitad de un esfuerzo encauzado a la estabilidad. La otra mitad tiene que mostrar de qué manera los principios mismos favorecen el desarrollo de esta facultad moral.

Se ha visto que, en la posición original, la motivación de las partes para acordar los principios de justicia se encuentra ligada al desarrollo de las dos capacidades morales, por lo que ambas se convierten en intereses de orden supremo. Cómo es que los principios de justicia de la propuesta rawlsiana logran atender a los intereses de orden supremo se encuentra en relación con la consideración de los bienes primarios que garantizan y protegen los principios.

Según Rawls, las libertades básicas (garantizadas por el primer principio) constituyen el trasfondo institucional necesario para desarrollar ambas capacidades morales, porque las libertades de conciencia y pensamiento, por ejemplo, son un presupuesto para poder determinar (formar, perseguir, revisar y, en su caso, modificar) una concepción del bien y una serie de fines últimos en un plan racional de vida. Ahora bien, sólo si las personas tienen una concepción del bien y les está garantizada la persecución de los fines que estiman valiosos, están en posibilidad de hacer demandas legítimas frente a los otros y, por tanto, reafirmar su propio valor como entes auto-autenticadores. Esto, en opinión del profesor norteamericano, lleva a fortalecer el bien primario del auto-respeto y fija los presupuestos para la cooperación social<sup>451</sup>, porque ser conscientes del propio valor lleva a ser conscientes también del valor del otro y aceptar, en ejercicio de la razonabilidad, las demandas legítimas de los otros.

Si se dice esto de las libertades básicas, para Rawls, otro tanto se puede decir de los bienes primarios que regula el segundo principio (puestos y prerrogativas, renta y

---

<sup>451</sup> Es en este sentido que Rawls afirma que “Lo Razonable presupone lo Racional porque, sin concepciones del bien que muevan a los miembros del grupo, tanto la cooperación social como las nociones de lo recto y de justicia carecen de sentido... [aunque] Lo Razonable subordina a lo Racional porque sus principios limitan, y en una doctrina kantiana limitan absolutamente, los fines últimos que pueden ser perseguidos” RAWLS. John, “El constructivismo...”, *op. cit.*, p. 223 [ p. 317].

riqueza), pues ellos constituyen mecanismos óptimos para desarrollar capacidades sociales y para alcanzar una amplia gama de fines.

En este contexto, me parece claro que en la teoría rawlsiana los principios de justicia se vuelven auto-reafirmativos, porque sientan las bases de protección de aquellos elementos que permiten el desarrollo pleno de las capacidades morales, a la vez que las presuponen.

Ahora bien, según mi interpretación de la propuesta rawlsiana, creo que para el profesor de Harvard se requiere aún de otro elemento fundamental para que los principios de justicia puedan realizar este ejercicio auto-reafirmativo que brinda la estabilidad al sistema: la publicidad. Desde mi perspectiva, en la justicia como imparcialidad los principios de justicia son operativos y logran sus objetivos de cumplimiento en tanto que son conocidos públicamente por todos los involucrados en la empresa de cooperación social. La exigencia de publicidad como requisito para el cumplimiento de los principios y, por tanto, para la estabilidad de la propuesta es una cuestión evidente, porque aquellos que han de guiarse por determinados parámetros primero han de conocerlos para poder seguirlos. No obstante, creo que en la justicia como imparcialidad la idea de publicidad tiene un papel aún más profundo y central.

En una propuesta política liberal, como lo es la rawlsiana, la publicidad se encuentra vinculada en primer término a la legitimidad democrática. Por ello, considero que la publicidad responde a dos razones fundamentales ligadas a la dicotomía público-privado y a la primacía axiológica de lo individual:

- i) si la estructura básica ha de influir de una manera tan determinante en las personas, entonces, es indispensable que los individuos conozcan plenamente los criterios que configurarán dicha estructura, y

- ii) si en la empresa social se vuelve inevitable, en ciertos casos y hasta cierto grado, la presencia de la coacción, entonces los fundamentos de la misma deben ser abiertos a todos los participantes<sup>452</sup>.

Atendiendo a esta relevancia, Rawls elabora una amplia propuesta en torno a como actúa la publicidad al interior de su teoría. Para ello, identifica *tres niveles de publicidad* que han de ser cumplidos plenamente por la justicia como imparcialidad:

- 1) En primer lugar, los ciudadanos de la sociedad bien ordenada conocen los principios y saben que los mismos son cumplidos por las instituciones de la estructura básica; los principios se encuentran abiertos a todos, cada uno los cumple y sabe que los demás también los cumplen, estableciendo así las premisas para su estabilidad.
- 2) En segundo lugar, los conceptos que fundamentan los principios o a partir de los cuales fueron establecidos y elegidos, son también conocidos (y compartidos) por todos, de manera que no sólo se conocen los principios sino también los conceptos que andan detrás de ellos como su fundamento.
- 3) En tercer lugar, todas las razones que (desde el punto de vista de nosotros<sup>453</sup>) puedan darse a favor de la justicia como imparcialidad (de los principios de justicia) han de ser públicamente conocidas (o al menos públicamente disponibles)<sup>454</sup>.

Al cumplimiento de los tres niveles de publicidad es a lo que Rawls denomina plena publicidad. Si la justicia como imparcialidad pretende ser legítimamente estable y funcional, ha de satisfacer este grado máximo de publicidad plena.

Finalmente, ya en *Political Liberalism* el reto de la estabilidad ha de enfrentarse al aspecto más complicado: el pluralismo razonable. ¿Cómo puede ser viable y estable una

---

<sup>452</sup> Cfr. RAWLS, John, *El Liberalismo...*, op. cit., p. 99 [p. 68].

<sup>453</sup> Vid. *supra*, nota 264, la distinción entre los tres puntos de vista: el de las partes, el de los ciudadanos y el de nosotros.

<sup>454</sup> RAWLS, John, *El Liberalismo...*, op. cit., p. 98 [p. 67].

alternativa de justicia política que se enfrenta a la necesidad de aceptación de personas que tienen perspectivas, creencias y, en definitiva, doctrinas comprensivas tan diversas? Frente a esta circunstancia, el problema de la estabilidad se complica.

Según Rawls, esta complicación no había sido atendida en *A Theory of justice*, donde incluso se podría entender que la aceptación y efectivo cumplimiento de los principios de justicia (la estabilidad) se logran a partir de un “ingenuo” presupuesto: que existe una doctrina comprensiva compartida por todos. En *Political Liberalism* el profesor de Harvard es enfático en superar este mal entendido. No se puede presuponer la existencia de una sola doctrina comprensiva que sea compartida por todos; muy por el contrario, se debe partir del hecho del pluralismo en lo que respecta a las doctrinas comprensivas. Aún más, como se ha dicho, lo cierto es que no sólo existen diversas doctrinas comprensivas, sino que, además, muchas de ellas son perfectamente razonables. El pluralismo no es sólo un mal inevitable, sino por el contrario, en tanto razonable, es un aspecto positivo de las sociedades actuales.

Ante esto, para el profesor norteamericano es claro que la única vía de alcanzar la cooperación social es encontrar una propuesta de lineamientos de cooperación que sean aceptables para las personas que sustentan doctrinas comprensivas divergentes (e incluso contrarias). Rawls pretende hacer los ajustes necesarios para que la justicia como imparcialidad sea dicha alternativa. Esto es lo que lo motiva a modificar el alcance y a considerar su propuesta como política.

En este contexto, la estabilidad y viabilidad de la justicia como imparcialidad depende de ganarse el consenso de las personas con distintas doctrinas. ¿Cómo lograrlo? De entrada Rawls renuncia a que la justicia como imparcialidad se entienda como una propuesta comprensiva y la limita a regular las cuestiones de cooperación social que han de definir la estructura básica de la sociedad. También renuncia a declarar cualquier filiación con alguna doctrina comprensiva: no deriva de ninguna doctrina comprensiva, no afirma ni niega alguna doctrina de este tipo.

¿Cómo entonces logra la filiación de las distintas doctrinas? A través de lo que denomina el *overlapping consensus* (consenso entrecruzado, traslapado). Para llegar a un consenso tal, Rawls supone que existen dos caminos posibles:

- i) o se reúnen los postulados pertinentes de todas o las más relevantes doctrinas comprensivas y se extraen aquellos que sean coincidentes para alcanzar un acuerdo;
- ii) o se parte de ciertos contenidos implícitos en la tradición cultural, aquellos que conforman la cultura política pública, y que se suponen como puntos de partida compartidos por los miembros de la sociedad.

Rawls opta por la segunda alternativa y encuentra en los conceptos modelo de persona y sociedad, los contenidos compartidos por la tradición cultural. Cuidadoso de que dichos conceptos modelo no se vinculen a alguna doctrina comprensiva, inmediatamente los califica de conceptos políticos, que al encontrarse en el trasfondo de la cultura política pública, han de ser compartidos por todas las doctrinas comprensivas razonables, sin estar comprometidos con alguna en particular.

Más adelante se abordará críticamente hasta qué punto Rawls logra no estar comprometido con alguna doctrina comprensiva y hasta qué punto la cultura política pública niega la cualidad de razonabilidad a toda doctrina que no sea liberal. Por ahora resulta relevante destacar que a través de este mecanismo se pretende sumar al consenso a las diversas doctrinas. Se parte pues del presupuesto de que, por muy diversas que sean las doctrinas comprensivas, todas coincidirán en la concepción política de persona y de la sociedad, que es de donde se deriva todo el contenido de la justicia como imparcialidad.

Ahora bien, el consenso entrecruzado en Rawls no implica una mera aceptación, sino que, a favor de una estabilidad fuerte, supone un compromiso profundo. Según él, la justicia como imparcialidad resulta tan efectiva en proyectar las nociones implícitas de la cultura pública, compartida por todas las doctrinas comprensivas, que cada persona puede asumir un compromiso con los principios de justicia fundándose en su propia

doctrina comprensiva, aún y cuando la justicia como imparcialidad no afirme (ni niegue) alguna vinculación con dicha doctrina. Para el profesor de Harvard, esto genera un compromiso más profundo y un nivel de estabilidad mayor que lo que se obtendría de una aceptación de tipo *modus vivendi*, en donde se cumple con el consenso en tanto no se tengan mejores circunstancias para imponer la propia visión.

#### 2.3.4. Un cuarto momento: el equilibrio reflexivo

Considero que la noción del “equilibrio reflexivo” ha sido importante en el debate en torno a la teoría rawlsiana, sobre todo en lo que respecta a la cuestión de la justificación o fundamentación de la justicia como imparcialidad (propia, para algunos, del plano meta-ético<sup>455</sup>). Principalmente ha llevado a perplejidad la interpretación del equilibrio reflexivo como un método de justificación del contenido de la propuesta teórica rawlsiana (en definitiva, de los principios de justicia) paralelo a otros argumentos de justificación<sup>456</sup> (algunos de los cuales parecen ser, hasta cierto punto, incompatibles), lo que ha llevado a preguntarse cuál es el auténtico argumento que da sustento a los principios de justicia.

---

<sup>455</sup> Cfr. NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, p. 93, y del mismo, “Ética analítica en la actualidad” en CAMPS, Victoria; GUARIGLIA, Osvaldo y SALMERÓN, Fernando (eds.), *Concepciones de la ética*, Trotta, España, 1992, p. 136.

<sup>456</sup> Sandel identifica, por ejemplo, dos formas diferentes de justificación a las que apela Rawls de manera simultánea, complicando la cuestión de la justificación: el método del equilibrio reflexivo y la tradición del contrato social (Cfr. SANDEL, Michael, *El liberalismo...*, *op. cit.*, p. 135). En el mismo sentido, Seleme analiza la supuesta incompatibilidad entre coherentismo y contractualismo en la teoría de Rawls, ensayando una vía de interpretación que pasa por la distinción de los tres puntos de vista rawlsianos (el de las partes, el de los ciudadanos y el de nosotros), para conciliar ambos argumentos (Cfr. SELEME, Hugo, *Neutralidad y...*, *op. cit.*, pp. 32-49). Ambos, remiten a David Lyons como el primero en señalar esta cuestión (vid. LYONS, David, “Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments” en DANIELS, Norman (ed.), *Reading Rawls...*, *op. cit.*, pp. 141-167). Por su parte, Nino observa que para fundamentar los principios de justicia Rawls utiliza “prácticamente todos los recursos, excepto [sic] el teológico, que se hayan ensayado en la historia de la filosofía para fundamentar intersubjetivamente principios morales: el consentimiento, el auto-interés, las intuiciones y los presupuestos formales del razonamiento moral” (NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, p. 93), identificando así cuatro líneas de fundamentación. Para Nino, sin embargo, la auténtica línea de fundamentación rawlsiana es la relativa a los “presupuestos formales del razonamiento moral”, por lo que la interpretación del equilibrio reflexivo se reconduce a la calidad de un “posible método de acceso a la verdad en el marco de la reflexión individual”. *Ibidem*, p. 97; cfr. tb. pp. 94-98, y del mismo, “Ética analítica...”, *op. cit.*, pp. 136-140.

Aunque abordaré brevemente estas consideraciones más adelante, no es este el enfoque aquí adoptado. Lo anterior porque, en el desarrollo de la justicia como imparcialidad, el equilibrio reflexivo no parece estar destinado a cumplir un papel constitutivo de los principios de justicia; en todo caso, efectúa una función de evaluación (y, en su caso, rectificación) de los principios, por lo que me parece conveniente integrarlo en el esquema metodológico del contrato social como un momento más.

Para el contractualismo clásico, el esquema metodológico se completa en los tres momentos referidos (estado de naturaleza-contrato social-sociedad civil). Su pretensión se ubica meramente en el plano de la justificación y legitimación del poder político, por lo que, en mi opinión, no requiere sino presentar la génesis o causa generativa de dicho poder y de la forma en que se encuentra estructurado. Si la causa se muestra como necesaria, la justificación se completa.

Creo que el neocontractualismo rawlsiano, ubicado (al menos de inicio) en el campo más amplio de la teoría moral, requiere mostrar la racionalidad (y razonabilidad) de la propuesta, defender su superioridad en otro ámbito. Su primigenia pretensión de lograr una especie de *geometría moral*<sup>457</sup> lo lleva seguramente a considerar en su teoría la necesidad de un paso más en el método contractualista, un paso que funcionara como una especie de comprobación y que demostrara la corrección teórica de su propuesta. En este sentido, considero que la justicia como imparcialidad rawlsiana agrega al esquema del contractualismo tradicional un cuarto momento: el del equilibrio reflexivo.

Con este punto, el profesor de Harvard vuelve a una idea presente ya en su “Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética” de 1951, donde consideraba que “... la razonabilidad de un principio se pone a prueba viendo si se muestra capaz de llegar a ser aceptado por jueces morales competentes después de haber ponderado libremente

---

<sup>457</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 121 [p. 121].

sus pros y sus contras mediante la crítica y la discusión abierta, y después de que cada uno ha meditado sobre él y *lo ha comparado con sus propios juicios considerados*<sup>458</sup>.

Estoy convencido de que la esencia de esta idea primigenia fue tomando forma en el contexto de su justicia como imparcialidad. Como el objetivo de Rawls dejó de ser la elaboración de un procedimiento ético comprensivo para dirigirse a la determinación de principios de justicia política, creo que cuando surge la noción específica de equilibrio reflexivo, ésta no se refiere a la conciliación de cualquier juicio ético con las convicciones de cada persona, sino a un proceso de contrastación-conciliación entre los principios de justicia (y las determinaciones derivadas de los mismos) y nuestras convicciones más íntimas o nuestros juicios meditados. Para Rawls, si es posible esta conciliación, no sólo se demuestra la corrección-viabilidad de la teoría, sino que se refuerza su aceptación-estabilidad.

Ahora bien, me parece pertinente advertir que corrección-viabilidad de la teoría y aceptación-estabilidad, son aspectos que se encuentran en diferentes niveles de comprensión o, para retomar la terminología rawlsiana, en distintos puntos de vista<sup>459</sup>. Considero que la aceptación-estabilidad es una cuestión referida esencialmente al contenido esencial de la propuesta rawlsiana, a los principios de justicia, y es un aspecto que actúa al interior de la teoría, desde el punto de vista de los ciudadanos. La corrección-viabilidad es, por su parte, un aspecto que corresponde evaluar a quienes examinan la justicia como imparcialidad en su conjunto, una cuestión que se ubica en el punto de vista de nosotros<sup>460</sup>.

---

<sup>458</sup> Cfr. RAWLS, John, “Esbozo de un procedimiento...”, *op. cit.*, p. 70 [pp. 10 y 11]. Las cursivas son mías.

<sup>459</sup> Los ya referidos puntos de vista de las partes, de los ciudadanos y de nosotros. Cfr. *supra*, nota 264.

<sup>460</sup> Rawls, de hecho, ubica el equilibrio reflexivo en este último nivel de comprensión al considerarlo como un *test* que, desde el punto de vista de nosotros, permite valorar la concepción de la justicia como imparcialidad o cualquier otra doctrina. Cfr. RAWLS, John, “El constructivismo kantiano...”, *op. cit.*, pp. 226 y 227 [p. 321]. Esta afirmación es, de hecho, la que sirve a Selemé para contestar la crítica de Lyons respecto a la incompatibilidad entre coherentismo y contractualismo; para Selemé, el argumento contractualista corresponde a un nivel de argumentación interno a la teoría (el punto de vista de las partes), mientras que el argumento coherentista corresponde a un nivel externo a la teoría (el punto de vista de nosotros). Cfr. SELEME, Hugo, *Neutralidad y...*, *op. cit.*, pp. 44-46. Dejando de lado esta discusión, como puede observarse, aquí se sostiene que el equilibrio reflexivo (el identificado como argumento o método



En este sentido, considero que el equilibrio reflexivo es un mecanismo que actúa en dos niveles o que es susceptible de ser efectuado desde dos puntos de vista, uno interno a la teoría y otro externo.

Según mi interpretación, desde el punto de vista de los ciudadanos, el equilibrio reflexivo es un cuarto momento de la estructura contractualista y supone que los ciudadanos efectúen un ejercicio crítico de contrastación entre los principios de justicia (y sus sucesivas determinaciones en el nivel constitucional, legal y judicial) y sus convicciones más íntimas. En este nivel, el ejercicio crítico de contraste se apoya en el despliegue de la libertad (garantizada a su vez por el primer principio), fundamentalmente en aquel aspecto relacionado con la facultad moral de la capacidad para una concepción del bien, que se encuentra presupuesta en todos los ciudadanos. Recuérdese que en Rawls la libertad de los ciudadanos se relaciona con su capacidad para formular, revisar (y, en su caso, modificar) y perseguir una determinada concepción del bien y un conjunto de fines últimos, así como en su capacidad para hacerse responsables respecto de sus objetivos. Esto supone que en un momento dado, en el ejercicio de contraste que requiere el equilibrio reflexivo, los ciudadanos son capaces de ajustar su plan de vida racional a los principios de justicia. Si esto se logra, me parece que la aceptación de los principios se intensifica y se logra un cumplimiento basado en la convicción, lo que fortalece la estabilidad de la sociedad bien ordenada.

Por otro lado, continuando con mi lectura, desde el punto de vista de nosotros el equilibrio reflexivo constituye una vía para evaluar la teoría rawlsiana en su conjunto, sometiéndola también al contraste con nuestros juicios considerados, nuestras convicciones y nuestras intuiciones. Aquí, me parece que el triunfo del equilibrio reflexivo no se proyecta en la estabilidad de los principios (al menos no directamente), sino en la consideración de su mayor corrección y viabilidad respecto de otras propuestas teóricas, como el intuicionismo o el utilitarismo que tanto interesaron al profesor de

---

coherentista) no sólo actúa en el nivel externo a la teoría (el punto de vista de nosotros), sino también en un nivel interno, aunque no el de las partes, sino el de los ciudadanos.

Harvard. Bajo esta consideración, el equilibrio reflexivo es una forma de evaluar la justicia como imparcialidad como una alternativa teórica viable para establecer los parámetros de la ordenación social.

Así, considero que esta distinción no es baladí, pues indica si el funcionamiento del equilibrio reflexivo es interno a la teoría o externo a la misma.

Funcionando internamente, el equilibrio reflexivo es, como se ha visto, un cuarto momento que se agrega al esquema contractualista, un momento que contribuye a la generación de la estabilidad de la sociedad bien ordenada, en la medida que fortalece el compromiso con los principios de justicia, una vez que han pasado el *test* de evaluación equilibrada para cada ciudadano.

Funcionando externamente, no sería en realidad un cuarto momento al esquema contractualista, sino la pretensión de una comprobación matemática de la pertinencia de la teoría. Constituiría un argumento que fortalece la propuesta de la justicia como imparcialidad en su conjunto, el específico neocontractualismo rawlsiano, frente a cualquier otra teoría que establezca parámetros de justicia, es decir, de ordenación social y política.

De esta manera, me parece que la relevancia del equilibrio reflexivo como pinza de clausura de la teoría es evidente. No obstante, un aspecto más puede ser sumado a la importancia de este mecanismo. Para algunos, el equilibrio reflexivo constituye una vía de conciliación entre lo universal de los principios y lo particular de las propias convicciones. En este sentido, Dora Elvira García ha visto en este mecanismo una de las aportaciones más relevantes de la justicia como imparcialidad, un esquema que acerca a esta propuesta teórica con la *phrónesis* del aristotelismo clásico<sup>461</sup>. Para ella, es a través del equilibrio reflexivo que Rawls alcanza un punto de armonía entre universalismo y particularismo, superando así el formalismo (comúnmente atribuido al enfoque liberal) y

---

<sup>461</sup> Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira, *El liberalismo...*, *op. cit.*,

el relativismo (atribuido al enfoque comunitarista)<sup>462</sup>. Esta interpretación colocaría a Rawls en el punto medio adecuado en el debate entre liberalismo y comunitarismo.

Por interesante que parezca extender el mecanismo del equilibrio reflexivo a este punto, creo que es dudoso que Rawls haya pretendido asignar esta función al mismo (lo que si pudo haber pretendido en su “Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética”), dada la limitación que él mismo atribuye a su teoría y la vía que elige para la fundamentación (determinación) de sus principios de justicia.

Como bien aprecia Dora Elvira García, la *phrónesis* del aristotelismo clásico sí tiene la pretensión de efectuar la síntesis armónica entre universalismo y particularismo, superando los inconvenientes de ambos extremos; pero ello es así porque la *phrónesis* constituye un elemento central dentro de una propuesta ética, el despliegue de una virtud y, por tanto, el desarrollo de un *modo de ser* de las personas aplicable a todas las esferas de su vida. Por el contrario, estoy convencido de que en Rawls, el equilibrio reflexivo no tiene este alcance, pues a pesar de que podría interpretarse como una de las vías de determinación de los principios de justicia, en realidad juega un papel secundario en este proceso, como advierte, en mi opinión de forma acertada, Carlos Santiago Nino<sup>463</sup>.

Para el profesor argentino, Rawls parece recurrir a varias vías de fundamentación moral para sustentar sus principios: lo mismo acude al consentimiento (en tanto contractualista), que al auto-interés (vinculado a la teoría de la elección pública); lo mismo a la intuición (por medio del equilibrio reflexivo), que a “presupuestos formales del razonamiento moral” (aspecto constructivista y procedimental)<sup>464</sup>. Para Nino es esta última la auténtica vía de fundamentación que integra a las demás. En este sentido, el equilibrio reflexivo es en la teoría rawlsiana un mecanismo limitado que funge sólo como

---

<sup>462</sup> “Aquí es donde, a mi parecer, esta teoría supera el formalismo, pero sin caer en su extremo opuesto que sería el relativismo contextual. Se trata de reconocer a los otros diferentes pero a la vez iguales, atendiendo la igualdad en la diferencia; esto puede realizarse de manera fructífera a través del *equilibrio reflexivo*” *Ibidem.*, p. 13.

<sup>463</sup> Cfr. NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, pp. 93-100.

<sup>464</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 93-95.

un “último tribunal de apelación sobre la validez de sus principios”<sup>465</sup>, pero que no interviene en su construcción y fundamentación. Desde esta lectura, que comparto, la función del equilibrio reflexivo no es lograr la armonía entre lo universal y lo particular o contribuir a determinar los principios, sino comprobar o verificar que esos principios se encuentran en el margen de lo que la cultura política considera correcto o aceptable.

Entonces, en mi opinión, para lograr el parangón pretendido por Dora Elvira García entre la *phrónesis* aristotélica y el equilibrio reflexivo, éste último tendría que constituirse en la auténtica vía de fundamentación (determinación) de los principios de justicia. Para Nino, esto no es así y su apreciación parece ser correcta si no se quiere desechar todo el trabajo teórico rawlsiano ligado a su particular propuesta contractualista. En otras palabras, considero que si el equilibrio reflexivo fuera la vía principal de fundamentación de los principios, sale sobrando todo el ejercicio teórico caracterizado como justicia procedimental y ligado a la posición original, al velo de la ignorancia, a la elección de los principios, a las concepciones de persona y sociedad, etcétera.

En definitiva, me parece que atendiendo al esquema metodológico contractualista puede observarse claramente cómo, en la particular propuesta rawlsiana, se ven proyectados los paradigmas centrales del pensamiento político moderno al que se ha calificado de individualismo posesivo. A realizar un abordamiento crítico de estos paradigmas en la propuesta político liberal rawlsiana se destinará el siguiente apartado.

---

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 95.

### CAPÍTULO TERCERO

#### EL LIBERALISMO POLÍTICO A EXAMEN: UNA CRÍTICA AL NEOCONTRACTUALISMO DE JOHN RAWLS

Una vez que se ha repasado el contexto en el que surgen los paradigmas políticos modernos (o, como se ha dicho, la mentalidad política del individualismo posesivo) y que se ha hecho una exposición sumaria de la propuesta teórica del profesor de Harvard, es posible identificar cómo, en los aspectos más relevantes del liberalismo político rawlsiano, se encuentran internalizados los paradigmas del entendimiento moderno. La tesis de este apartado es, de hecho, que las líneas más relevantes y distintivas de la propuesta rawlsiana en el campo político, encuentran su fundamento último en una forma de entender la política (y lo político) inaugurada por la modernidad y cuyo sustento se ubica en una “nueva” perspectiva antropológica.

En este sentido, considero que en el neocontractualismo rawlsiano se condensan algunos de los elementos esenciales de esta mentalidad política moderna, en gran medida resultado del afirmado giro antropológico. La idea de una *construcción autónoma* de los parámetros de eticidad pública (constructivismo); la defensa del acuerdo como *fundamento de un tipo* de orden institucional de la sociedad política (contractualismo), y la comprensión de lo político como una dimensión *no comprometida* con otros ámbitos de la razonabilidad práctica, en particular de la ética (neutralidad estatal); son tres expresiones de dicha mentalidad que, desde mi perspectiva, forman la parte sustancial de la propuesta neocontractualista del profesor norteamericano.

Así, en las siguientes líneas, procuraré efectuar un análisis crítico de estos elementos, buscando argumentar y mostrar que:

- los elementos referidos en el párrafo anterior se encuentran necesariamente ligados al giro antropológico que efectuó la modernidad;
- esta vinculación constituye, en sí misma, un elemento fuerte de crítica a las pretensiones teóricas de la propuesta rawlsiana, y

- el mencionado entendimiento antropológico moderno es incompleto, parcial e inferior al entendimiento clásico.

Así, me parece que vinculado a la perspectiva antropológica moderna, el neocontractualismo rawlsiano tiene, en un plano filosófico, una complejidad mayor a la que comúnmente se les asigna desde una lente exclusivamente política; una complejidad que conecta de manera singular los tres elementos mencionados: constructivismo, contractualismo y neutralidad.

Estoy convencido que el contractualismo, a menudo considerado sólo como una postura teórico política, en la teoría rawlsiana proyecta también una funcionalidad metodológica que forma parte de una particular propuesta ético-epistemológica. Según mi interpretación, la idea del contrato social no sólo constituye, como en el contractualismo clásico, una vía de justificación del Estado y del ejercicio del poder político, sino que además fija una forma de entendimiento de la realidad social y de su dinámica legítima, como un constructo procedimental de los agentes que intervienen en la misma. La teoría rawlsiana permite ver claramente la forma en que el contractualismo es también un constructivismo (tanto político, como ético<sup>466</sup>).

De manera puntual, considero que el neocontractualismo rawlsiano proyecta una tri-funcionalidad que se despliega en dos niveles discursivos. La primera función, que puede denominarse “ético-constitutiva”, se encuentra dirigida a la construcción de los parámetros de eticidad pública. Ésta función parte de un importante presupuesto ontológico: una postura antirrealista<sup>467</sup> en el campo del razonamiento práctico, pues niega

---

<sup>466</sup> Como observa Vittorio Villa, el uso de la locución “constructivismo” es variado, por lo que pueden identificarse ciertos usos recurriendo a su adjetivación (Cfr. VILLA, Vittorio, *Constructivismo y teorías del derecho*, traducción de Anna Lucia Coppa, IJ-UNAM, México, 2011, pp. 52-54); sin embargo, esto también resulta complejo, ya que no siempre una expresión como la de “constructivismo epistemológico”, por poner un ejemplo, es utilizada en el mismo sentido por diversos autores. Aquí se alude, en primera instancia, a un “constructivismo político” y a un “constructivismo ético” retomando las denominaciones que el propio Rawls parece adoptar en sus escritos. Vid. RAWLS, John, “El constructivismo...”, *op. cit.*, y tb., “El constructivismo político” en *Liberalismo...*, *op. cit.*

<sup>467</sup> En el sentido fuerte del denominado realismo metafísico (u ontológico), pues, como señala Vittorio Villa (y no solo en el sentido que él asume) el constructivismo puede ser en cierta forma realista. Cfr. VILLA, Vittorio, *Constructivismo y teorías...*, *op. cit.*, pp. 92-94.

algún punto de partida “externo” que funcione como parámetro objetivo rector de la conducta y susceptible de aprehensión racional; los principios rectores de lo político, el primero entre todos el de la justicia, no existen como elementos ligados a algún orden (de valores o bienes) previo o independiente de la voluntad de las individualidades.

Un vaciamiento de categorías éticas en el orden ontológico (así como la imposibilidad de su conocimiento, en caso de que existieran<sup>468</sup>) podría conducir fácilmente a un relativismo o escepticismo en el plano epistemológico (práctico), por lo que si no se quiere renunciar a una cierta objetividad en este ámbito, como creo es el caso de la postura rawlsiana, sólo se tiene una vía de salida: el constructivismo. Así, en un *nivel epistemológico*, se despliega un aspecto metodológico (procedimental) del razonamiento práctico mediante el cual se *constituyen* las categorías éticas que fungirán como parámetros de eticidad pública<sup>469</sup>. Así, según mi apreciación, el neocontractualismo de Rawls es, en esta primera función, esencialmente un *constructivismo ético-político* y es en este nivel en el que fundamentalmente actúa al asumirse como un ejercicio hipotético.

La segunda y tercera funciones se despliegan en lo que identifiqué como *nivel pragmático-institucional*. Desde mi perspectiva, en este nivel el neocontractualismo rawlsiano se vincula a las funciones tradicionalmente asignadas a la postura contractual, que son esencialmente políticas: la función generativa de la comunidad política y la función legitimadora del ejercicio del poder.

---

<sup>468</sup> Esta última afirmación es más kantiana que rawlsiana, pues según entendemos, en la distinción realizada por Kant entre *noúmeno* y *fenómeno* se encuentra la raíz del constructivismo epistemológico, pero no una confusión errónea entre la realidad y su constructo, que en el caso de Rawls sí puede observarse. De que se admita, como lo hizo Kant, la imposibilidad de la razón del conocimiento de la cosa en sí (*noúmeno*), no se sigue que se niegue la existencia de la cosa en sí. El constructivismo de Rawls puede ser más extremo en el discurso, pues al defender la construcción de los parámetros axiológicos o deónticos, reafirma la no existencia de dichos parámetros fuera de su construcción y no sólo la imposibilidad de su conocimiento.

<sup>469</sup> Existe aquí un matiz importante en el desarrollo de la teoría rawlsiana que distingue la propuesta desarrollada en *A Theory of Justice* de la realizada en *Political Liberalism*. Me parece que en la primera, al defender una justicia procedimental pura y un constructivismo moral, Rawls estaría dispuesto a afirmar la construcción de realidades éticas, ascendiendo así a un constructivismo ontológico práctico; en la segunda, donde defiende un constructivismo político, enfatiza que su propuesta procedimental no afirma ni niega la existencia de realidades éticas, sino que se enfoca a sostener la construcción de los principios de justicia, dejando de lado la cuestión ontológica y sosteniendo un constructivismo epistemológico práctico.

Respecto de la función constitutiva de la comunidad política (función “político-constitutiva”), si bien Rawls no afirma que su propuesta teórica tenga como objetivo crear al Estado (y mucho menos explicar el surgimiento de la sociedad) y, de hecho, señala explícitamente que parte de la consideración de una comunidad política en marcha, creo que al tener como objetivo la elección (o construcción) de parámetros de enjuiciamiento de las instituciones públicas, plantea la conformación de un “tipo de Estado”<sup>470</sup> específico, uno de corte democrático-liberal. Con ello, me parece que construye una especie de parámetro ideal de organización política al cual deben ajustarse las comunidades fácticas. Entonces, según mi interpretación, su contractualismo es una vía de constitución de aquel “modelo ideal de Estado” al que las comunidades fácticas han de ajustarse, es una forma de explicar cómo surgiría ideal e hipotéticamente un Estado democrático-liberal.

Esto último sugiere ya el despliegue de la segunda función ubicada en el nivel pragmático-institucional: la función de justificación del ejercicio del poder (función “legitimadora”). En efecto, toda vez que la forma en que se ejerce el poder en los Estados reales se ajuste al modelo derivado del procedimiento constitutivo, dicho ejercicio quedará justificado, pues es precisamente ese modelo el que funciona como parámetro de evaluación de las instituciones públicas fundamentales.

Así, en mi lectura, ambas funciones del nivel pragmático-institucional conforman propiamente la dimensión contractualista de la propuesta del profesor de Harvard, esto es, hacen de su neocontractualismo un auténtico *contractualismo político*.

Pero me parece que la propuesta teórica de Rawls tiene una complejidad mayor (respecto del contractualismo clásico) también en este elemento netamente contractualista. Desde luego, la caracterización del tipo de Estado liberal rawlsiano resulta un punto central para ambas funciones. Considero que su relevancia puede verse claramente cuando se recuerda que el impacto fundamental de su teoría se ubica en el

---

<sup>470</sup> Expresión asociada, como se ha visto, a la idea de un “tipo ideal de estructura básica”, a la forma en como se han de estructurar las instituciones y relaciones políticas. Cfr. *supra*, nota 280.



ámbito de la justicia distributiva, en la fijación y justificación de ciertas desigualdades sociales que, se quiera o no, determinan relaciones de poder. Cuando además, dichas desigualdades son legitimadas (e incluso promovidas, como lo afirman algunas formulaciones de Rawls) por las instituciones, las relaciones de poder derivadas de las mismas no son solo reconocidas, sino justificadas.

Además, creo que el tipo de Estado sustentado por la justicia como imparcialidad proyecta rasgos muy especiales, vinculados a la forma en que Rawls entiende la dimensión de “lo político”. Según mi punto de vista, su particular entendimiento de este ámbito determina requisitos fundamentales que ha de cumplir la institucionalidad política para ajustarse al modelo ideal y, por tanto, legitimar su existencia. Considero que es en este contexto en el que cobra relevancia la idea de neutralidad estatal postulada por el profesor de Harvard. Para legitimarse, en un contexto de pluralismo razonable como el que despliegan las sociedades democráticas actuales, la organización política (basada en los parámetros de eticidad resultantes del acuerdo hipotético) ha de ser susceptible de allegarse de un consenso entrecruzado, el cual es viable solamente en el supuesto de que dicha organización política despliegue el rasgo de la neutralidad.

Es importante advertir que, en mi opinión, la neutralidad estatal postulada y defendida por Rawls, también presenta una consideración más compleja de la que podría asociarse a la asepsia maquiaveliana de lo político. No se trata sólo de afirmar que la ética y la política son dos campos distintos y separados, o que la política tiene una lógica inmanente que marca sus propios parámetros valorativos. Estoy convencido que, en Rawls, este aspecto deriva de su especial concepción de “lo político” como lo *no comprometido* con una postura comprensiva. Esto, como se vera, tiene una conexión intrínseca con su punto de partida epistemológico-procedimental (el constructivismo) y con la perspectiva antropológica individualista.

A analizar críticamente esta tri-funcionalidad del neocontractualismo rawlsiano (ético-constitutiva, político-constitutiva, legitimadora) que proyecta, en cierta forma, los tres elementos de la metalidad política moderna referidos (constructivismo,

contractualismo y neutralidad), se dedicarán las siguientes líneas, no sin antes hacer una breve reflexión en torno a algunos presupuestos fundamentales de los que parte el neocontractualismo de John Rawls.

### **3.1. PRESUPUESTOS DEL NEOCONTRACTUALISMO RAWLSIANO**

Como se ha visto, el profesor norteamericano retoma la idea del contrato social como una vía idónea para sustentar una alternativa viable de parámetros de cooperación social, una alternativa que haga frente a las posturas dominantes del intuicionismo y el utilitarismo. En este sentido, me parece claro que su punto de partida, al menos en su primera etapa, no es meramente político. A diferencia de otras posturas neocontractualistas, como la de Nozick o la de Buchanan, su diseño teórico ha de cavar más hondo, ha de partir de presupuestos epistemológicos en la medida que hace frente a doctrinas morales comprensivas (aún cuando pretenda centrarse sólo en el aspecto de la justicia social). Así, desde mi perspectiva, la propuesta rawlsiana antes que contractualista es constructivista.

Como se ha advertido, el neocontractualismo del profesor de Harvard puede descomponerse analíticamente en una estructura tri-funcional que opera en dos niveles. La primera de las funciones, que actúa en el nivel *epistemológico*, asociada a una perspectiva constructivista, es quizá la más distintiva de la propuesta rawlsiana, no sólo porque establece su filiación con el kantismo, sino porque, en mi opinión, ninguna de las propuestas contractualistas clásicas había desarrollado un sustento epistemológico de este tipo. Este punto es el que acerca a Rawls al grupo de las éticas consensuales o dialógicas.

Las otras dos funciones, ubicadas en un nivel *pragmático-institucional*, constituyen el cuadro tradicional de funcionamiento del contractualismo, que desde su origen se encuentra vinculado a actuar en el plano de la comunidad política. En este nivel, se ha visto, actúa por un lado una función “político-constitutiva” de orden

explicativo, que da cuenta del origen de la comunidad política<sup>471</sup>. Por otro lado, actúa la función “legitimadora” del ejercicio del poder, aspecto que tradicionalmente se encuentra sustentado en la determinación de los fines legítimos de la dinámica política y de sus límites.

Antes de analizar críticamente estas funciones, considero indispensable reconocer que el esquema neocontractualista parte de una serie de presupuestos vinculados a los paradigmas modernos. Estos paradigmas (que en el campo político se han identificado con la etiqueta del “individualismo posesivo”) tuvieron por consecuencia natural, para el entendimiento de “lo político”, el traslado al campo público de una institución jurídica consolidada en el ámbito del derecho privado: el contrato. Esto no es baladí, porque responde, en mi opinión, precisamente a los giros axiológicos, antropológicos, epistemológicos e, incluso, ontológicos que la modernidad representó.

En este sentido, creo que el contrato, como “figura argumentativa”<sup>472</sup> aplicable a la dimensión de “lo político”, implica la comprensión de al menos estos tres aspectos:

- i) los presupuestos asumidos para su configuración;
- ii) los niveles discursivos en los que actúa, y
- iii) las funciones que cumple en los distintos niveles discursivos.

Los dos últimos puntos corresponden, como se ha señalado, al esquema analítico tri-funcional del neocontractualismo rawlsiano. Por su parte, desde mi perspectiva, el primer aspecto relativo a los presupuestos asumidos en la figura del contrato social, se proyecta también en los distintos niveles u órdenes en los que la modernidad implementó

---

<sup>471</sup> Aunque esta primera función podría no ser directamente atribuida al esquema rawlsiano (al menos no en la forma como fungió en el contractualismo clásico), a través de una interpretación extensiva (atenta a la finalidad última de la propuesta teórica) puede afirmarse que la justicia como imparcialidad representa un mecanismo explicativo del surgimiento de una sociedad bien ordenada, de un tipo de Estado democrático liberal, y con ello cumple de una forma especial la función político-constitutiva.

<sup>472</sup> Cfr. MÜLLER, Hans-Peter, “Mercado, Estado y libertad individual. Acerca de la crítica sociológica de las teorías contractualistas individualistas” en KERN, Lucian y MÜLLER, Hans-Peter (compiladores), *La justicia...*, *op. cit.*, p. 214.

su giro paradigmático, fundamentalmente en los órdenes antropológico, ontológico y epistemológico.

### **3.1.1. Presupuesto antropológico**

Como se observó en el primer capítulo, estoy convencido que el principal giro paradigmático de la modernidad viene dado por la impronta de una perspectiva antropológica individualista, iniciada con los fenómenos altomedievales y gradualmente acentuada a lo largo de la modernidad. Este giro contrasta con la perspectiva antropológica aristotélica que, en términos generales, era asumida en todo el periodo pre-moderno (clásico y medieval), lo que determinaba a su vez una forma de entendimiento y fundamentación de la comunidad política.

Desde mi perspectiva, el giro moderno hacia el individualismo, cuya ruptura con el *zoon politikon* se ha visto claramente ejemplificada en Maquiavelo y Hobbes, requirió estructurar una “nueva” forma de entendimiento del fenómeno político y, en particular, una “nueva” vía de fundamentación de la asociación. Al dejar de lado la sociabilidad natural del ser humano, el hecho de la existencia de las sociedades y de las comunidades políticas requiere una explicación que no tenga como presupuesto un impulso gregario natural. En este contexto, la idea del contrato resultó ser de gran utilidad.

Cierto que la vía de argumentación contractual no es originaria de la época moderna y que sus antecedentes pueden extenderse incluso a la sofística griega pero, según mi interpretación, es justo en el contexto moderno donde toma su mayor naturalidad y fortaleza debido a que, en ese momento, se sustituye una comprensión antropológica comunitaria por una de corte individual. Pero ¿a qué se debe este vínculo entre el individualismo y el argumento contractual?, ¿por qué la idea de contrato presupone una perspectiva antropológica de corte individual? Creo que responder esta cuestión supone recordar no sólo el giro en el entendimiento antropológico sino la carga axiológica de la que se cubrió este nuevo entendimiento.

De acuerdo con mi lectura, la perspectiva esencialmente comunitaria del ser humano, especialmente por la experiencia fáctica del orden medieval, se percibió en la última etapa del medioevo y durante el renacimiento como una determinación “indeseable” en la vida de las personas<sup>473</sup>, de manera que el ser humano moderno, esencialmente *emancipado* de dicha determinación, tenía que ser acentuado en su individualidad.

En este sentido, me parece que la reafirmación individual no fue solo un hecho o un cambio de concepción, sino un mecanismo de lucha y ruptura frente a una tradición que no era ya comprendida de manera positiva. En mi opinión, la división entre comunidad e individuo se acentuó, asimilándose (erróneamente) a la división dicotómica entre lo público y lo privado, pero también cargando a este último ámbito de superioridad axiológica. El antropocentrismo renacentista se vuelve individualismo con el transcurrir del tiempo y, con ello, el individuo se convierte no sólo en eje de todo entendimiento e interpretación del universo, sino en soberano y última piedra de toque de todo orden social.

Pero considero que precisamente aquí surge el principal problema al que se enfrenta el individualismo moderno: exaltada la individualidad y despreciada la comunidad, ¿cómo justificar la sociedad y, sobre todo, la comunidad política?, ¿de dónde extraer un impulso social?, ¿cómo (y por qué) no caer en los brazos del anarquismo?, e incluso, ¿cómo explicar la fácticamente inevitable sociedad?

Ante esto, el origen y, sobre todo, la legitimación de un orden social sólo podía tener un fundamento anclado en la individualidad de quienes conformaran dicho orden social. Así, la comunidad sólo puede surgir como una creación voluntaria de los individuos, no sólo porque el individuo es ontológica y axiológicamente anterior bajo esta perspectiva, sino porque la constitución de la comunidad implica vínculos que sólo pueden existir si son instituidos por aquellos a quienes vinculan. Según mi lectura, este

---

<sup>473</sup> El por qué de esta percepción se encuentra relacionado con la serie de fenómenos socio-culturales que delinearon el contexto histórico de “tránsito” que se describió en el primer capítulo.

último es un aspecto fundamental que se encuentra en la base de todo contractualismo y constructivismo: *al ser el individuo la piedra de toque, cualquier obligación sólo puede ser tal, si es establecida (o por lo menos aceptada) por aquel sobre el que recae dicha obligación*<sup>474</sup>. Para ello, la figura del contrato resultaba el esquema más idóneo en tanto que parte, en esencia, de la coincidencia de voluntades individuales en torno a un propósito específico<sup>475</sup>.

El contrato, como figura esencial del derecho privado, parte del presupuesto esencial del acuerdo de voluntades libres<sup>476</sup> y, por tanto, en su estructura más básica y esencial, se encuentra referido a establecer un vínculo entre individualidades soberanas. Son los individuos los que erigen la “ley”, el orden que han de establecer (y seguir) mediante ese despliegue de potestad individual.

En este sentido, en mi opinión, todo contractualismo comparte una visión antropológica que se finca en el individualismo. Por variables que puedan ser los matices de la perspectiva antropológica (tan diversos como lo es la visión de Hobbes de la de Rousseau), todos comparten la impronta individualista de la modernidad. Esta

---

<sup>474</sup> “Un principio de acción, una norma o una ley valen entonces como justificados si todos los concernidos han concordado –o por lo menos podrían haber concordado– con este principio de acción, con esta norma, con esta ley en el marco de una situación de deliberación imparcial” KERSTING, Wolfgang, *Filosofía política...*, *op. cit.*, p. 183. “De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo (o pueden ponerse de acuerdo) en cuanto *participantes de un discurso* práctico en el que dicha norma es válida” HABERMAS, Jürgen, “Ética del discurso...”, *op. cit.*, p. 77. “La exigencia central de un orden... [liberal] parece ser que los individuos... puedan ellos mismos articular sus necesidades primigenias y que sólo puedan ser aceptadas como legítimas aquellas regulaciones colectivas que han aprobado voluntariamente” MÜLLER, Hans-Peter, “Mercado, Estado y libertad individual. Acerca de la crítica sociológica de las teorías contractualistas individualistas” en KERN, Lucian y MÜLLER, Hans-Peter (compiladores), *La justicia...*, *op. cit.*, p. 215.

<sup>475</sup> “La importancia analítica de la idea del contrato social reside en que muestra cómo pueden ser reconstruidos teóricamente los problemas del comportamiento organizado, colectivo, como problemas de decisiones individuales: la formación y la existencia de un actor corporativo (de una asociación, de una organización) dependen de las decisiones individuales... en tanto idea analítica, la idea del contrato social es expresión de un *individualismo metodológico*; en tanto concepción de legitimación, es expresión de un *individualismo normativo*.” *Ibidem*, pp. 172 y 174.

<sup>476</sup> En la doctrina iuscivilista es común entender, en esencia, el contrato en estos términos. Planiol y Ripert sostienen que “La convención es el acuerdo de dos o más personas sobre un objeto de interés jurídico y el contrato es una especie particular de convención” y más adelante, “El consentimiento de las partes, es decir, el acuerdo de voluntades es el elemento esencial de todo contrato” (PLANIOL, Marcel y RIPERT, Georges, *Derecho civil*, traducción de Leonel Pereznieta Castro, Obra compilada y editada, Colección Clásicos del Derecho, Editorial Pedagógica Iberoamericana, México, p. 815).

perspectiva antropológica que se encuentra en la base constituye el punto de identificación de las teorías contractualistas y la de Rawls no es la excepción.

El presupuesto antropológico del neocontractualismo rawlsiano resulta especialmente relevante si se recuerda la doble caracterización que Rawls hace de las personas. En realidad, el profesor de Harvard echa mano de dos perspectivas antropológicas en distintos momentos de su teoría. Como se ha referido<sup>477</sup>, por un lado asume lo que podría calificarse como una “concepción antropológica restringida”, asignada a las partes que participan en el proceso de acuerdo en la posición original; por otro lado, desarrolla lo que puede identificarse como “concepción antropológica completa” (lo que él denomina “concepción política de la persona”) dirigida a caracterizar a los ciudadanos de un Estado liberal y que se plantea como punto de partida fundamental de toda su construcción teórica.

Según mi interpretación, cada una de estas concepciones, tiene una función específica en el cuerpo de la teoría rawlsiana<sup>478</sup>; ambas, proyectan de manera clara el presupuesto antropológico que sirve de sustento a su propuesta.

La “concepción antropológica completa” tiene la impronta kantiana<sup>479</sup> y es el fundamento que anda detrás de toda la teoría liberal de la justicia. Esta concepción, como se verá más adelante, sintetiza en sí un conjunto de propiedades que dan el contenido a la justicia como imparcialidad y sirven de parámetro para determinar los límites de lo permitido (incluso moralmente) en el diseño de una propuesta de comunidad política; a ella se encuentran asociados elementos como la racionalidad, la razonabilidad, la libertad, la igualdad y las capacidades morales que Rawls presupone en cada ciudadano.

---

<sup>477</sup> *Vid. supra*, nota 334.

<sup>478</sup> Cada una también, servirá de referente para someter a análisis crítico las dos nociones que se han elegido como centrales (e incluso estructurales) de la teoría liberal rawlsiana: el contractualismo y la neutralidad.

<sup>479</sup> La estrecha similitud entre la concepción de persona de Rawls y la de Kant (según la interpretación del mismo profesor de Harvard) puede apreciarse al comparar *A Theory of Justice* y *Political Liberalism* con la exposición que Rawls hace de Kant en sus *Lectures on the History of Moral Theory*.

No obstante, por central que sea esta “concepción completa”, considero que no es *el punto de partida interno*<sup>480</sup> del esquema contractualista rawlsiano. La concepción política de persona contiene internamente el presupuesto de la sociabilidad en dos aspectos explícitos: por un lado, se supone a las personas dispuestas a la cooperación social; por otro, se asume que poseen y despliegan la capacidad del sentido de justicia que es una cualidad indispensable para la sociabilidad. Si se partiera de esta concepción antropológica, creo que la figura argumentativa del contrato sería, hasta cierto punto, superflua, ya que gran parte de la justificación de la comunidad política vendría dada por el presupuesto antropológico, sin necesidad de una argumentación contractualista.

Además, si se considerara a la “concepción completa” como el punto de partida, el contractualismo rawlsiano podría asociarse a la línea de Locke o Rousseau, pero esto supondría una grave afectación a su pretensión de un esquema de justicia procedimental pura y, por ende, a su constructivismo ético-político. Por ello, Rawls debe recurrir a una concepción antropológica más austera<sup>481</sup>, privada del impulso de sociabilidad explícito. Es aquí donde, en mi opinión, entra en juego el presupuesto antropológico más *ad hoc* a la lógica interna de un esquema contractualista: la concepción restringida asociada a las partes.

---

<sup>480</sup> Esto es, no es la noción que los ciudadanos tienen de las partes que los representarán en la situación hipotética de acuerdo, sino la noción que Rawls defiende desde la perspectiva de nosotros, es decir, desde fuera de la teoría.

<sup>481</sup> Podría parecer contradictorio afirmar que Rawls acude a una concepción antropológica más austera, cuando él mismo afirma que “en una doctrina kantiana una concepción relativamente compleja de la persona juega un papel central. En cambio, el intuicionismo racional requiere sólo una concepción poco densa de la persona, fundada en el sujeto como cognoscente... a diferencia de lo que ocurre en una visión kantiana, en el intuicionismo racional, al estar ya dado el contenido de los primeros principios, resulta simplemente innecesaria una concepción más compleja de la persona, de un tipo adecuado para determinar el contenido de esos principios, así como una psicología moral apropiada” (RAWLS, John, “El constructivismo kantiano...”, *op. cit.*, p. 251 [p. 346], cfr. tb. del mismo, *Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 122-124 [pp. 91-94]). Sin embargo, ambas cosas son ciertas y es precisamente éste uno de los puntos que enfatizaremos críticamente más adelante. Para no asumir ningún compromiso con alguna doctrina comprensiva y poder seguir sosteniendo una justicia procedimental pura (y, por tanto, la neutralidad de un constructivismo ético-político fuerte) Rawls acude a una concepción antropológica austera, la de las partes; no obstante, es claro que construir los contenidos ético-políticos y fundamentar los principios de justicia requiere una concepción más compleja y una psicología moral apropiada que sea proyectada en los distintos elementos del procedimiento de construcción, a saber, la concepción política de la persona (o de los ciudadanos de la sociedad bien ordenada), aunque esto, claramente, sacrifica la pretensión de no compromiso o neutralidad. Este es el corazón de una crítica como la de Sandel.



Aunque creo que el profesor de Harvard negaría la postulación de una tal concepción, reduciéndola a un mecanismo teórico (como reduce a las partes a “personas artificiales” que cumplen una función en el mecanismo de representación que es la posición original), lo cierto es que las características asignadas a las partes configuran una específica perspectiva antropológica que sirve de punto de partida para el procedimiento de construcción de los principios de justicia.

Si se mira bien, me parece que es fácil advertir que la concepción restringida de la persona es un equivalente sofisticado de la perspectiva antropológica maquiavélica y hobbesiana. En este sentido, considero que tres elementos configuran la concepción restringida rawlsiana y permiten ver la analogía que existe con la visión de los teóricos italiano e inglés:

- i) En primer lugar, las partes son concebidas como individuos racionales, pero sin desplegar la característica de la razonabilidad (ya que ésta presupone los principios que no existen aún en la posición original).
- ii) En segundo lugar, y en tanto racionales, las partes poseen lo que Rawls identificó como una autonomía racional (en contraposición a la autonomía plena de los ciudadanos) ligada a la posesión de la capacidad moral para una concepción del bien.
- iii) Finalmente, las partes reaccionan en la posición original como agentes mutuamente desinteresados o, en otras palabras, sólo motivados por sus propios intereses (o por los intereses de sus representados), sin ningún despliegue de altruismo o comunidad.

De los tres elementos, considero que el primero y el segundo mantienen una relación de continuidad. Si la racionalidad, como se ha visto, corresponde a la lógica instrumental de medio-fin, entonces el fin que persiguen y constituye motivación de las partes es dependiente de la capacidad para una concepción del bien. Conforme con la teoría tenue del bien y la situación de riesgo en que se ubican las partes, la decisión más racional (los medios mejores) es la construcción de los dos principios de justicia

rawlsianos (el acuerdo de un tipo de Estado liberal). Si esto es así, me parece claro que esta racionalidad es la misma racionalidad atribuida por Hobbes a los partícipes de su contrato social, la racionalidad entendida como mero cálculo, y el bien que en Hobbes es la seguridad vinculada al orden, en Rawls es la garantía de los bienes primarios.

Por otro lado, aunque John Rawls insiste en no atribuir a las partes un carácter egoísta, como sí lo hace la perspectiva antropológica maquiavélica y hobbesiana, estoy convencido de que la asignación de un perfil mutuamente desinteresado pone énfasis en la ausencia de solidaridad e impulso comunitario, en definitiva, en la individualidad. Desde mi perspectiva, es precisamente este el rasgo característico de la visión antropológica moderna, la de un individualismo posesivo, sólo enfocado al propio interés o, lo que es lo mismo, desinteresado de los fines (y, por tanto, del bien) de los otros.

Ahora bien, aunque Rawls parece contra-argumentar con éxito esta acusación de individualismo derivado de la noción del “desinterés mutuo” de las partes<sup>482</sup>, Sandel observa que su impronta individualista es más profunda porque:

“...el «yo», de acuerdo con Rawls, no es solamente un sujeto de la posesión, sino un sujeto anticipadamente individualizado, que permanece siempre a cierta distancia de los intereses que posee. Una consecuencia de esta distancia es que pone al «yo» más allá del alcance de la experiencia; lo hace invulnerable, fija su identidad definitivamente. Ningún compromiso hará mella como para que no pueda comprenderme a mí mismo en su ausencia. Ningún cambio de los propósitos y planes de vida puede ser tan perturbador que altere los contornos de mi identidad. Ningún proyecto puede ser tan esencial que el abandonarlo amenace a la persona que

---

<sup>482</sup> Sandel atribuye a una perspectiva empirista la afirmación de que las circunstancias de justicia y el “desinterés mutuo” de las partes, son los que “...introducen un sesgo individualista, y que rechazan o desvirtúan de alguna manera motivos tales como la benevolencia, el altruismo y los sentimientos comunitarios” (SANDEL, Michael, *El liberalismo...*, *op. cit.*, p. 84), y observa que Rawls contesta con éxito esta objeción al mostrar que el desinterés mutuo de las partes: i) no se predica de los seres humanos reales (o, en términos de Rawls, de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada) y ii) no cierra la puerta a la posibilidad de que los intereses y fines de alguno (o todos) los individuos sean comunitarios, porque de que se tenga sólo interés en los propios fines no se sigue que dichos fines sean egoístas (por el contrario, pueden ser fines que miran al bien de otro u otros). Cfr. *Ibidem*, pp. 84 y 85.

soy yo. Dada mi independencia de los valores que poseo, siempre puedo distanciarme de ellos...”<sup>483</sup>

Sandel observa que para el liberalismo rawlsiano (de corte deontológico), es necesario partir de la noción de un sujeto “independiente de sus necesidades y objetivos”<sup>484</sup>, un sujeto “irreductiblemente anterior a sus valores y fines, y nunca completamente construido por ellos”<sup>485</sup>; esto supone desechar la perspectiva de un “sujeto radicalmente situado”<sup>486</sup>. Según el análisis de Sandel, estos aspectos se encuentran ligados a la primacía de la justicia respecto del bien, que todo liberalismo deontológico afirma, primacía que se proyecta en una prioridad análoga que actúa en el plano antropológico: la primacía del “yo” respecto de sus fines y, más específicamente, la prioridad de la capacidad de elección de los fines respecto de los fines mismos<sup>487</sup>. Estos son los rasgos esenciales de la concepción de la persona de Rawls a la que Sandel denomina “sujeto deontológico”<sup>488</sup>.

Con esto, creo que resulta claro que Rawls asume el primer presupuesto propio del contractualismo moderno: una perspectiva antropológica individualista.

### 3.1.2. Presupuesto ontológico

Según mi lectura, al presupuesto del individualismo, se encuentran ligados otros dos, uno de orden epistemológico y otro de orden ontológico<sup>489</sup>. Estos últimos, sin

---

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>484</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>485</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>486</sup> Aunque también, observa, para Rawls resulta fundamental no caer en el otro extremo (en el que sí incurre Kant), aquel de un “sujeto trascendental” o de un “sujeto radicalmente no corporeizado”. *Ibidem*, p. 38.

<sup>487</sup> *Ibidem*, pp. 36 y 76.

<sup>488</sup> También “sujeto moral del liberalismo deontológico”, “sujeto anticipadamente individualizado”, “sujeto de la posesión”, “sujeto no radicalmente situado ni radicalmente no corporeizado”. Cfr. *Ibidem*, pp. 31-89.

<sup>489</sup> El vínculo entre estos órdenes responde a que toda propuesta ético-política se encuentra fundada en una específica perspectiva antropológica y esta, a su vez, se encuentra asociada a una visión epistemológica y responde a una determinada postura ontológica, y esto es así aunque alguna postura teórica no desarrolle las perspectivas que andan detrás. Como señala Beuchot respecto del derecho, “... entre sus relaciones, están las que tiene con las ramas de la filosofía, y la principal de ellas es la relación que guarda con la ética, la cual nos remite a la relación que mantiene con la antropología filosófica, pues la ética en ella tiene su

embargo, corresponden más a la impronta *constructivista* del contractualismo rawlsiano, por lo que, como puede advertirse, algunos de los contractualismos clásicos no necesariamente asumen estos presupuestos.

Desde mi perspectiva, el presupuesto de orden ontológico es especialmente relevante para la comprensión de una propuesta constructivista como la del profesor de Harvard y tiene que ver con el fortalecimiento que recibió el individualismo moderno a través del nominalismo. Como se observó<sup>490</sup>, al margen de los matices que pueden establecerse entre las posturas en torno a los universales, el nominalismo se contrapuso a un realismo que reconocía cierta dimensión ontológica a los mismos<sup>491</sup>; para el nominalismo (que sigue fuertemente defendido por autores como Willard Van Orman Quine<sup>492</sup> y se encuentra en la base del positivismo lógico, de ciertos empirismos y pragmatismos), en tanto que sólo reconoce realidad a la existencia individual y concreta, no existe algo así como “lo humano” y, mucho menos, algo como “lo justo” o “lo bueno”. Términos como estos son, a lo sumo, precisamente eso, palabras o nombres (las *flatus vocis* de Roscelino), pero no denotan ninguna realidad efectiva. En el plano práctico, me parece claro que una postura así negaría realidad a categorías como las mencionadas, así como a valores o bienes que se asuman (precisamente) como universales, e incluso, no admitirían la existencia de algo así como “el individuo”. Para una perspectiva nominalista, más bien son los individuos concretos los que existen, los que determinan lo que para ellos en concreto cuenta como válido, los que construyen sus márgenes de conducta, los que contratan.

---

fundamento, y la antropología filosófica es ontología aplicada a la persona, por lo que también tiene relación con la ontología. Esto también conecta con la lógica, la epistemología y la filosofía política.” BEUCHOT, Mauricio, “Hermenéutica, analogía, derecho y ética” en *Criterio y Conducta. Revista semestral del Instituto de Investigaciones Jurisprudenciales y de Promoción y Difusión de la Ética Judicial*, n. 4, SCJN, México, julio-diciembre de 2008, p. 146.

<sup>490</sup> Vid. *supra*, pp. 48 y ss.

<sup>491</sup> Es en este sentido en el que se ha calificado de antirrealista la perspectiva rawlsiana (vid. *supra*, p. 235, nota 467), lo que no equivale a una perspectiva idealista. En el caso del tema de los universales, como se ha visto muy someramente (vid. *supra*, nota 113), tres grandes posturas distinguen el panorama: el nominalismo, el realismo (moderado o aristotélico), y el idealismo (realismo extremo o platónico).

<sup>492</sup> Cfr. QUINE, Willard van Orman, “Acerca de lo que hay” en *Desde el punto de vista lógico*, traducción de Manuel Sacristán, Paidós, España, 2002.

Así esbozada, la postura nominalista parece desembocar naturalmente en una perspectiva empirista (y escéptica) como la de Hume; pero por amplio conocimiento y admiración que Rawls tenga respecto del filósofo escocés<sup>493</sup>, considero que su propuesta teórica no corresponde a un fideísmo de la naturaleza (como denomina Rawls a la postura filosófica de Hume<sup>494</sup>) sino a una impronta constructivista kantiana. ¿Cómo entonces se proyecta el nominalismo en una perspectiva constructivista?, ¿por qué se plantea una postura ontológica nominalista como presupuesto del constructivismo?

Para comprender esto, considero adecuado descomponer la afirmación nominalista en dos partes. Por un lado, el no reconocimiento de realidad a los universales; por otro lado, el reconocimiento de realidad sólo a los entes individuales fácticos (física o materialmente existentes). Ambas partes proyectan un sentido específico de la noción de realidad: la realidad identificada con lo efectivamente (física o materialmente) existente. Es claro que si la realidad corresponde sólo a lo fácticamente existente, entonces lo ontológico no remite a una supuesta realidad metafísica, lo que permite entender la doble dimensión de la primera parte de la afirmación nominalista: i) al no existir una supuesta realidad metafísica, los universales no pueden predicar este sentido de realidad, no pueden reconocerse como un algo más allá de lo físicamente existente, porque ese orden no existe, no es real, y ii) por definición los universales no son entes individuales, por lo que tampoco en este sentido pueden predicar realidad.

En el ámbito práctico, creo que Rawls claramente admitiría lo primero, con su doble dimensión, pero probablemente no lo segundo<sup>495</sup>. De la teoría rawlsiana no se

---

<sup>493</sup> Que se puede observar en diversas partes de la obra de Rawls (fundamentalmente por la forma en que integra, en su propuesta teórica, diversas aportaciones de Hume, como la cuestión de las “circunstancias de la justicia” o el presupuesto de la justicia como una “virtud artificial”) pero, sobre todo, en sus *Lectures on the History of Moral Theory*.

<sup>494</sup> Cfr. RAWLS, John, *Lecciones...*, op. cit., p. 44 [p. 24]

<sup>495</sup> La postura de Kant en este punto es particularmente compleja. En el campo del razonamiento especulativo, es claro que no tiene inconveniente en admitir la realidad nouménica (ontológica o metafísica); el inconveniente surge en el ámbito epistemológico al reconocer los límites de la razón para conocer dicha realidad (por lo que ha de quedarse en el plano de lo fenoménico). Si esto es así, Kant no podría ser considerado en el ámbito ontológico como nominalista, aunque en el ámbito epistemológico afirme un tipo de constructivismo. En el campo del razonamiento práctico la cuestión no es tan clara, sobre todo bajo una cierta interpretación radical de la autonomía de la voluntad, como la que asume Rawls; esto porque admitir una realidad práctica nouménica daría entrada a la heteronomía, poniendo en riesgo uno de

desprende que la realidad sea identificada sólo con lo efectivamente (física y materialmente) existente. Asumir esto en el ámbito práctico equivaldría, me parece, a negar la posibilidad de algún tipo de objetividad. Por ello, a menudo los empiristas terminan por asumir una perspectiva escéptica o relativista (emotivista o decisionista). Considero que el esfuerzo del profesor de Harvard va precisamente en sentido opuesto, aunque no por la vía de admitir una realidad metafísica en el orden práctico.

En Rawls no existe una manifestación expresa hacia una postura nominalista, pero al insistir continuamente en que su teoría no ha de apelar a ninguna serie de realidades morales preexistentes, esto es, no ha de acudir a parámetros o criterios externos al propio procedimiento que indiquen qué es “lo correcto”<sup>496</sup>, y al negar explícitamente que su postura sea “metafísica”, me parece claro que no reconoce la existencia de algo así como “lo bueno” o “lo justo” en un sentido ontológico fuerte. Esto plantearía, como lo han estudiado algunos<sup>497</sup>, el dilema de la objetividad, pero la vía por la que el profesor de Harvard resuelve esto es, precisamente, el constructivismo.

Ahora bien, considero que esta declaración de postura que lleva implícito el presupuesto nominalista en el plano ontológico, responde a dos pretensiones fundamentales de la propuesta rawlsiana:

- i) En primer lugar, desde el inicio de sus desarrollos teóricos, tiene la pretensión de estructurar una propuesta esencialmente procedimental en un sentido puro, lo que obliga a no afirmar la existencia de parámetros

---

los pilares de la propuesta ética kantiana: la autonomía. Esta interpretación aumenta los alcances del constructivismo y, al negar una realidad práctica nouménica, se identifica con la primera parte de la afirmación nominalista. No tengo los elementos suficientes y no es aquí el lugar apropiado para esta discusión, pero me parece que ésta no es una lectura adecuada de la propuesta ética kantiana.

<sup>496</sup> Aunque como veremos su concepción política de persona y su concepción de sociedad funcionan precisamente como parámetros externos al procedimiento; son, como algunos autores han observado (Cfr. MASSINI CORREAS, Carlos I., *Constructivismo...*, *op. cit.*, pp. 38-41), esos supuestos deslizados de forma prácticamente acrítica.

<sup>497</sup> Cfr. HOERSTER, Norbert, “Ética jurídica sin metafísica” en GARZÓN VÁLDEZ, Ernesto, *Derecho y filosofía*, Fontamara, México, 1988, consultable en: [http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cuadernosFacultadDerecho/index/assoc/Cuaderno/s\\_1982v0/02p047.dir/Cuadernos\\_1982v002p047.pdf](http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cuadernosFacultadDerecho/index/assoc/Cuaderno/s_1982v0/02p047.dir/Cuadernos_1982v002p047.pdf); y tb. NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*

externos que determinen el resultado del procedimiento; este es el despliegue fundamental del constructivismo ético-político.

- ii) En segundo lugar, sobre todo en los últimos desarrollos de su teoría, esa pretensión de procedimentalidad pura responde a su vez a la pretensión de neutralidad, a la negación de comprometerse con alguna doctrina comprensiva para lograr un consenso entrecruzado.

En este contexto, es importante advertir que, al parecer, el presupuesto ontológico tendría un alcance distinto en ambas pretensiones, un alcance que se encuentra vinculado al tránsito de un constructivismo moral hacia un constructivismo político. Así, la pretensión de presentar la justicia como equidad bajo un esquema de justicia procedimental pura llevaría a asumir plenamente (y en todo su alcance) el presupuesto ontológico antirrealista, dando pie a un constructivismo moral. Por el contrario, cuando se busca construir principios mediante un procedimiento que no se encuentre comprometido con alguna doctrina comprensiva (a fin de que logren un consenso entrecruzado), no se dice nada acerca de una realidad moral en sentido ontológico, no se afirma ni se niega un presupuesto ontológico realista o antirrealista, lo que da pie a un constructivismo político.

No obstante, en mi opinión, es posible considerar que tal distinción en el alcance del presupuesto ontológico es ficticia si se toma en serio el constructivismo. En ambos casos, una postura ontológica no realista parece necesaria pues, de no adoptarla, no se justificaría el abandono de la actualización de aquello que ontológicamente es bueno o justo. En otras palabras, si se reconociera que existe efectivamente algo que es objetivamente (en el sentido ontológico) justo, cómo justificar como razonables los postulados de doctrinas comprensivas que se alejen de dicha realidad<sup>498</sup>.

---

<sup>498</sup> “El liberalismo parece estar intrínsecamente ligado a una concepción subjetivista del bien. Sólo si lo que es bueno en la vida depende de la subjetividad de cada uno parece estar garantizada la autonomía personal, o sea el respeto para la búsqueda individual de lo que da valor o sentido a la vida sin interferencia del estado o de otros individuos. Si lo que es bueno para los individuos fuera algo objetivamente determinable ello parecería proveer razones para imponérselo a los individuos independientemente de sus decisiones o preferencias.” *Ibidem*, p. 36. Este aspecto es el que hace también a Dworkin distinguir dos modelos a través de los cuales se puede comprender el coherentismo en la teoría moral, a saber, el modelo que denomina “natural” (o naturalista) y el modelo “constructivista”; según Dworkin, este último es en realidad el único

Así, estoy convencido de que el presupuesto ontológico antirrealista es, entonces, fundamental en la construcción teórica de Rawls, no obstante los inconvenientes que arroja en lo relativo a la objetividad en el ámbito práctico. Para resolver esos inconvenientes, se debe superar la segunda parte de la afirmación nominalista que sólo reconoce realidad a los entes individualmente fácticos<sup>499</sup>. Como se dijo, esto se efectúa a través de un cierto tipo de procedimiento que *adscribirá* realidad (una realidad no metafísica sino acordada) a determinados contenidos éticos (principios de justicia)<sup>500</sup>, pero esto forma parte ya de la propuesta teórica constructivista.

### 3.1.3. Presupuesto epistemológico

Finalmente, considero que el presupuesto epistemológico es quizá el más relevante y constituye la puerta de entrada al constructivismo rawlsiano. El giro antropológico no sólo implicó un acento al individualismo y el desprecio o, en el mejor de los casos, subordinación del elemento comunitario o gregario del ser humano, también implicó un gradual cambio en la comprensión de las facultades humanas y de la manera como dirigen el comportamiento. Sin abundar demasiado en el contraste, recuérdese que frente a una “razón sustantiva”<sup>501</sup> que distinguía (pero no separaba) los campos de la razón especulativa y de la razón práctica y, dentro de esta última, lo referente al razonamiento práctico técnico y al *agible*<sup>502</sup>, la modernidad: i) abrió una brecha entre estos campos en que la razón actúa y ii) llevó a una redimensión gradual de la razón.

---

compatible con el equilibrio reflexivo rawlsiano pues no parte de la afirmación de una realidad moral objetiva que haría inexplicable abandonarla o modificarla para equilibrarla con una teoría moral. Cfr. DWORKIN, Ronald, “The original position” en DANIELS, Norman (ed.), *Reading Rawls...*, *op. cit.*, pp. 27-37.

<sup>499</sup> Creo que es en este sentido en el que Rubio Carracedo critica la identificación entre objetividad y factualidad. Cfr. RUBIO CARRACEDO, José, *El Hombre y la ética*, Anthropos, España, 1987, pp. 291 y ss.

<sup>500</sup> Para Nino este es el cambio esencial de la propuesta constructivista, un cambio que consiste en trasladar el problema esencial de la ética de lo *ontológico* y *epistemológico* a lo *conceptual*: “la cuestión que plantean los hechos morales no está relacionada con su *existencia* o con su *conocimiento*, sino con su *reconocimiento* como tales”. NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>501</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen, “Modernidad: un proyecto...”, *op. cit.*, p. 4.

<sup>502</sup> Vid. *supra*, p. 72, y tb. nota 263.



Por un lado, me parece que la razón se asoció esencialmente al campo teórico o especulativo. En algunos casos, esta razón se exaltó bajo la vía del racionalismo cartesiano que colocó en una primacía epistémico-axiológica al “pensar” respecto de la existencia; en otros casos, en la línea del nominalismo empirista, la razón se subordinó al cálculo especulativo a partir de la aportación de los datos sensibles. Por otro lado, creo que la razón práctica agible fue perdiendo sentido (y realidad) con el abandono de una perspectiva ontológica realista y de un enfoque teleológico; cuando la modernidad asume el nominalismo y el causalismo, el espacio que queda para una razón práctica es, a lo sumo, el espacio del razonamiento instrumental o técnico.

También, como consecuencia de esto último, el aspecto volitivo (en la antigüedad clásica ubicado en la razón práctica y dirigido por la misma<sup>503</sup>) se desembarazó de la razón o, en su caso, quedó ligado al razonamiento práctico instrumental, además de comenzar a cobrar un papel central y directivo en la esfera de la acción humana, fundamentalmente como resultado de la reafirmación voluntarista de origen altomedieval y protestante<sup>504</sup>.

Esto hizo que el ámbito de la acción humana y de las relaciones interpersonales, desde el punto de vista epistemológico, quedara rendido a la voluntad y a la razón instrumental. Así, desde mi perspectiva, en el ámbito práctico la razón humana, como la entiende la modernidad:

- i) sólo puede actuar como facultad cognitiva (razonamiento especulativo) pero reducida a una mera función descriptiva de la realidad existencial o fenoménica;
- ii) sólo funciona como facultad directiva instrumental, que es la única razón práctica posible; o, en el caso más extremo,

---

<sup>503</sup> La comprensión antropológica tomista es muy clara en este sentido. Para un panorama sumario de la misma vid. BEUCHOT, Mauricio, *Los principios de la Filosofía de Santo Tomás. Líneas generales del pensamiento sociopolítico de santo Tomás de Aquino*, IMDOSOC, México, 2002, p. 23.

<sup>504</sup> Vid. *supra*, pp. 33-34 y 48.

- iii) no tiene ningún papel, pues no existe algo así como razón práctica pues, de hecho, este ámbito pertenece a la mera voluntad.

El giro epistemológico moderno entonces desembocó en diversos caminos, pero ya sea que se entronizara la razón meramente especulativa, que se restringiera la razón práctica a la racionalidad instrumental, o que se negara tajantemente la posibilidad de una razón práctica a favor de la voluntad, creo que en la mayoría de los casos, en el ámbito práctico (aquel relativo a lo operable humano –la ética, la política, el derecho-), se arribaba a una postura no cognitivista<sup>505</sup>, lo que implicaba, en un cierto sentido, renunciar a cualquier posibilidad de eticidad objetiva. ¿Esto sugiere que debemos abandonarnos al relativismo y a la subjetividad?, ¿no puede encontrarse alguna vía que proporcione cierta objetividad en este ámbito, sobre todo frente a los problemas propios de la interacción humana (conflictos de intereses, de pretensiones, etcétera)?

Creo que superar esta consecuencia en el campo práctico supuso, para el pensamiento moderno, desarrollar un esquema epistemológico más complejo, resignificando el entendimiento del propio proceso cognitivo. De hecho, me parece que la determinación de una postura epistemológica como cognitivista o no cognitivista, en la modernidad, se encuentra ligada a la interacción de cuatro variables:

- i) la postura ontológica que se asume,
- ii) la dimensión de la razón (especulativa o práctica) a la que se refiere,
- iii) la manera como funciona la razón en el proceso cognitivo (lo que implica su relevancia y papel en el mismo) y
- iv) la teoría de la verdad que se adopta.

---

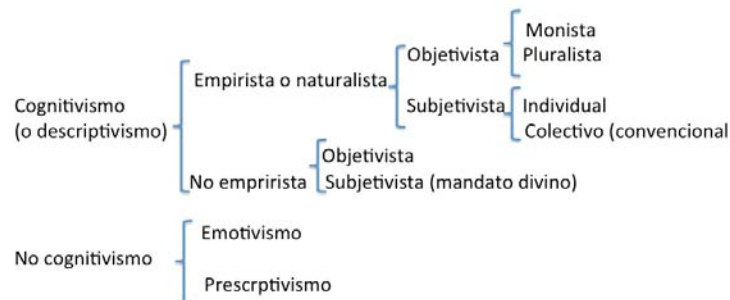
<sup>505</sup> En un esquema epistemológico tradicional, existen dos grandes posturas: o se considera que la razón humana es una facultad capaz de lograr el conocimiento de la realidad (ya sea meramente existencial, ya sea como una dimensión ontológica –metafísica-), o se considera que la razón humana tiene límites que implican la imposibilidad de lograr el conocimiento de la realidad (ya sea porque no es posible tal conocimiento, ya sea porque ni siquiera se admite la existencia de la realidad). En el primer caso, se trata del cognitivismo, en el segundo, del no cognitivismo.

Descartando de la segunda variable lo relativo a la razón especulativa y centrando la reflexión en el campo de la razón práctica, el nivel epistemológico se encuentra referido a la posibilidad de juicios éticos (juicios morales o de valor, según Nino<sup>506</sup>) y a si poseen (o no) cualidad veritativa. Las posturas en este sentido son diversas<sup>507</sup>, pero en primer lugar dependen de la aceptación, o no, de realidades éticas independientes de la subjetividad, es decir, de la postura ontológica. Sobre esto último existen, obviamente, dos posturas posibles: o se admite la existencia de dichas realidades éticas (en el sentido ontológico), o no.

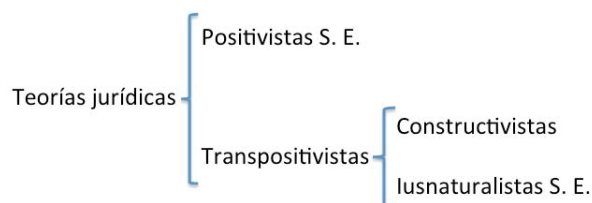
Considero que, en un entendimiento epistemológico tradicional, que asume la teoría de la verdad como correspondencia (*adaequatio intellectus et rei*) y el funcionamiento de la razón como un elemento *reflectivo*, negar la existencia de realidades éticas implicaría, por consecuencia, la asunción de un no cognitivismo (cómo ha de conocerse aquello que no existe). No habría, pues, posibilidad para juicios éticos o, por lo menos, no poseerían cualidad veritativa<sup>508</sup>. Sin embargo, si se asume una teoría de

<sup>506</sup> Cfr. NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, pp. 61 y ss.

<sup>507</sup> Un esquema sumario y muy didáctico de las posibles derivaciones puede verse en *Ibidem*, p. 61, donde Nino explica el cuadro sinóptico siguiente:



Un esquema más simple y referido al campo jurídico (en donde posee un lugar el constructivismo) lo ofrece Carlos I. Massini (Vid. Cfr. MASSINI CORREAS, Carlos I., *Constructivismo...*, *op. cit.*, p. 10):



<sup>508</sup> En tanto que bajo esta perspectiva, “[l]o que hace verdadero un juicio no es una cosa o relación objetiva independiente de cómo es significada o descrita, sino la existencia real de lo significado o descrito. El hecho que hace verdadero el juicio es la existencia efectiva de lo juzgado” VILLORO, Luis, “Verdad” en VILLORO, Luis (ed.), *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, n. 20, Trotta, España,

la verdad distinta, por ejemplo, la teoría de la coherencia, y el funcionamiento de la razón como una facultad *interactiva*, entonces podría admitirse un cierto cognitivismo, incluso asumiendo una postura ontológica antirrealista<sup>509</sup>.

Ahora bien, en este juego de combinaciones, creo que aún admitiendo la existencia en el plano ontológico de realidades éticas, en el plano epistemológico cabe la doble posibilidad del cognitivismo o del no cognitivismo. En el caso del cognitivismo, que reconoce la capacidad de la razón para conocer dichas realidades (y, por tanto, para formular juicios de valor, admitir su veritatividad y reconocer parámetros objetivos de dirección de la conducta), se abre una nueva cuestión: determinar de qué cualidad son dichas realidades: si son empíricas (por ejemplo, pasiones o deseos) o no empíricas. De ello depende el acercamiento cognitivo que se efectúe pero, en todo caso, se afirma la objetividad ética. Por ahora, dejaré de lado este tipo de cognitivismo y sus posibles derivaciones, porque no es la línea que lleva al constructivismo rawlsiano.

Cuando, aún admitiendo la existencia de realidades éticas independientes de la subjetividad, se niega a la razón la capacidad para alcanzar su conocimiento (como al parecer es el caso de Kant), se puede arribar al no cognitivismo si se asume, nuevamente, la verdad como correspondencia y la razón como facultad reflectiva; pero, tal y como sucede en el caso de la postura ontológica antirrealista, también se puede llegar a un cierto tipo de cognitivismo si se parte de una teoría de la verdad como la de la coherencia y de la razón como facultad interactiva (o constructiva).

Así, como puede observarse, el cambio en el entendimiento del proceso cognitivo, a partir de la interacción de las variables mencionadas, permitió vislumbrar una vía posible para superar el no cognitivismo, sin asumir un compromiso ontológico que lleve al cognitivismo tradicional (para algunos descriptivismo<sup>510</sup>): el constructivismo.

---

1999, p. 222. Así, los juicios éticos quedan reducidos a un orden subjetivo, por ejemplo, a la emotividad o a la voluntariedad.

<sup>509</sup> Es, como se verá, el caso de cierto tipo de constructivismo.

<sup>510</sup> Cfr. VILLA, Vittorio, *Constructivismo...*, *op. cit.*, p. 93.

Paradójicamente, frente a un enfoque moderno que redujo gradualmente el papel de la razón en el ámbito práctico, la alternativa epistemológica del constructivismo encontró sus bases de consolidación en la aportación teórica de un filósofo que no sólo reconoció la existencia y centralidad de la razón práctica en el campo moral (de las costumbres), sino que reafirmó su objetividad: Immanuel Kant.

Como es comúnmente aceptado, la aportación filosófica kantiana se caracteriza por una posición “crítica de la razón”, esencialmente en lo relativo a los límites cognitivos de dicha facultad. Es por ello, que teóricos como Vittorio Villa ven a la filosofía de Kant como uno de los ascendentes del constructivismo<sup>511</sup>. En Rawls me parece que esto se verifica plenamente.

El constructivismo rawlsiano tiene como base una determinada lectura de la filosofía kantiana que funge como su presupuesto epistemológico<sup>512</sup>. Aquí es importante advertir que, desde mi perspectiva, existen dos vías en las que la filosofía de Kant puede considerarse precursora del constructivismo (o constructivista en sí). La vía más evidente se encuentra vinculada a la crítica de la razón pura, donde el filósofo de Königsberg postuló la existencia de límites de la razón y la imposibilidad para alcanzar el conocimiento de las cosas en sí (de los *nuómenos*), de manera que el único conocimiento posible sería el fenoménico, el de “las cosas tal como nos aparecen”<sup>513</sup> una vez que fueron filtradas por las formas *a priori* de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento<sup>514</sup>, en definitiva, una vez que fueron asimiladas por los esquemas

---

<sup>511</sup> Vid. *Ibidem*, p. 86.

<sup>512</sup> El constructivismo rawlsiano podría estar vinculado a otra fuente: la epistemología genética piagetiana, que despliega un tipo de constructivismo epistemológico que seguro era conocido por Rawls, como puede advertirse de su conocimiento de las etapas de desarrollo moral formuladas por Piaget y Kohlberg (Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 415-433 [pp. 459-479]; y tb. RAWLS, John, “El sentido de la...” *op. cit.*) No se abordará aquí esta vinculación dado que la impronta de constructivismo que Rawls reconoce expresamente es la vinculada a Kant.

<sup>513</sup> VERNEAUX, R., *Historia de la filosofía moderna*, Curso de filosofía tomista, quinta edición, Herder, España, 1984, p. 173.

<sup>514</sup> Cfr. Voz “Constructivismo” en FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, A-D, 3ª reimpresión, Ariel, España, 2004, p. 671., y tb. VERNEAUX, R., *Historia de la...*, *op. cit.*, pp. 170-179

inmanentes del sujeto cognoscente. Si esto es así, el conocimiento racional es sólo un constructo de la realidad<sup>515</sup>.

Considero que llevar este presupuesto epistemológico (surgido en el ámbito del razonamiento especulativo) a consecuencias más radicales en el ámbito práctico es relativamente simple, si a él se suma la postura ontológica nominalista, negadora de alguna realidad que no sea eminentemente existencial. Si no existe algo así como “lo bueno” o “lo justo”, me parece que solo quedan dos alternativas: i) el relativismo, ya sea radical en la forma de escepticismo o ya sea moderado en la forma de un subjetivismo voluntarista o decisionista <sup>516</sup>, o ii) el constructivismo, no sólo epistémico sino ontológico<sup>517</sup>.

Sin embargo, creo que no es esta la vía que toma Rawls para cimentar la ascendencia kantiana de su constructivismo. Una segunda vía por la que la filosofía de

---

<sup>515</sup> Como se ha visto, esto reafirma una postura epistemológica constructivista, pero no un constructivismo en el plano ontológico. Como observa Verneaux, Kant nunca negó la existencia de las cosas en sí: “Kant conserva la existencia de las cosas en sí más allá de nuestras representaciones sensibles. ¿Por qué? Da dos razones. Primera, siendo nuestra sensibilidad una función pasiva, nuestras impresiones suponen una causa exterior. Además, la idea misma de fenómeno implica la de la cosa en sí: «De lo contrario se llegaría al absurdo de que existiría un fenómeno sin que hubiera nada que apareciese»”. VERNEAUX, R., *Historia de la...*, op. cit., p. 174.

<sup>516</sup> Una clasificación del relativismo como la realizada por Sánchez Pérez puede ser ilustrativa para analizar los diversos matices por los que se puede desenvolver el relativismo y, por tanto, las consecuencias de esta lógica de pensamiento moderno en el ámbito práctico. Para ella, pueden identificarse cuatro tipos de relativismo: el “empírico”, el “utilitarista”, el “epistemológico” y el “subjetivista”. Cfr. SÁNCHEZ PÉREZ, Cynthia Rebeca, *La diversidad de opiniones éticas y los bienes humanos básicos*, Tesis para obtener el grado de licenciado en Derecho, Asesora: María Elodia Robles Sotomayor, Facultad de Derecho-UNAM, México, 2007, pp. 68 y 262. Utilizando sus categorías podemos observar que, al relativismo “empírico”, correspondería claramente el desarrollo de la visión nominalista fiscalista; si a partir de este tipo de relativismo se llega a la conclusión de la imposibilidad de cualquier conocimiento ético, fácilmente se arriba al relativismo “epistemológico” que conduce al escepticismo una vez que se niega alguna realidad ética; ahora bien, si no se quiere renunciar de plano a cierta dimensión ética, el relativismo “empírico” puede conducir a un relativismo “utilitarista” que ha sido desplegado por ciertos tipos de decisionismos o prescriptivismos, o bien a un relativismo “subjetivista” vinculado a ciertos emotivismos y voluntarismos.

<sup>517</sup> El constructivismo radical no se agota en la afirmación del conocimiento como constructo sino que llega a afirmar la construcción de la realidad misma. Admitir que el conocimiento es, en cierta forma, un “constructo” no parece representar un problema incluso para posturas cognitivistas, objetivistas y ontológicamente realistas, pero llegar al extremo de considerar a la realidad misma como “constructo”, puede tener serias objeciones desde estas posturas: la principal es que llegar a este extremo de constructivismo implica confundir la cosa (la realidad) con la representación de la cosa (el conocimiento). Me parece que ni el constructivismo kantiano, ni el constructivismo piagetiano y, quizá incluso, ni el constructivismo epistemológico defendido por Vittorio Villa, llegan a ese extremo, aún cuando estos últimos hablen, con un sentido distinto, de la construcción de la realidad.

Kant puede ser considerada como precursora del constructivismo se encuentra ligada a su filosofía práctica, en realidad, a una específica lectura de la misma. En esta lectura, que es la que entiendo realiza Rawls<sup>518</sup>, tres elementos de la teoría ética kantiana juegan un rol principal para arribar a conclusiones constructivistas:

- i) el cariz deontológico, que Rawls interpreta, en términos de su propia teoría, como ligado a la primacía de lo justo respecto de lo bueno;
- ii) el imperativo categórico, que Rawls interpreta en forma procedimental aludiendo a un Procedimiento del imperativo categórico (procedimiento IC), y
- iii) la autonomía de la voluntad vinculada a la dignidad de la persona.

Según Rawls, a diferencia del utilitarismo o de cualquier perspectiva ética teleológica, Kant no estructura su teoría en torno a una idea del bien (o de lo que es bueno), sino en torno a la idea del deber (lo que la caracteriza como deontológica). En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant afirma que lo único “bueno sin restricciones” es una “buena voluntad” y entiende que ésta es tal en la medida que obra conforme (y por) el principio de la volición formal que es la ley moral<sup>519</sup>. La ley moral, entonces, es una idea de la razón que determina el deber; por tanto, una acción es moral no sólo en tanto que es conforme al deber, sino en la medida en que es motivada por el cumplimiento del deber mismo. El deber, entonces, tiene primacía respecto del bien en tanto que sólo aquellos fines (o bienes) que se encuentren conforme al deber son admisibles<sup>520</sup>. Es este aspecto el que Rawls identifica como primacía de lo justo<sup>521</sup>.

---

<sup>518</sup> Al margen de hacer algunas referencias directas a la obra de Kant, se utilizará aquí sobre todo la lectura que Rawls hace del filósofo de Königsberg, fundamentalmente en sus *Lectures*, en la medida que lo que interesa aquí no es tanto exponer la filosofía moral kantiana en sí, sino la forma como fue interpretada e incorporada por Rawls en su propia propuesta teórica.

<sup>519</sup> Cfr. RAWLS, John, *Lecciones...*, *op. cit.*, pp. 170 y ss [pp. 152 y ss].

<sup>520</sup> Este es el “lado negativo” de uno de los papeles que juega la buena voluntad en la teoría kantiana según Rawls. En la lectura de Rawls, la buena voluntad tiene dos papeles: el primero es ser condición que permite a las personas ser parte de un dominio de los fines (lo que cobra sentido con la segunda formulación del imperativo categórico kantiano); el segundo papel, tiene una lectura negativa y otra positiva, siendo la primera la de limitar nuestras metas al marco de la ley moral a efecto de ser dignos de felicidad, y la segunda la de dar sentido a la vida al ajustarse a la ley moral. Cfr. *Ibidem*, p. 176 [p. 158]. Estas lecturas (negativa y positiva) se relacionan claramente con la interpretación negativa y positiva que posteriormente

Ahora bien, según el profesor norteamericano, en la teoría ética kantiana la razón práctica tiene un papel fundamental pues su finalidad es la de *producir* una buena voluntad<sup>522</sup> y la forma como la razón realiza dicha finalidad es a través del imperativo categórico. Para Rawls, el imperativo categórico, independientemente de sus formulaciones, ha de traducirse en un esquema procedimental que permite construir<sup>523</sup> el contenido de la ley moral para cada situación específica. Según Rawls, el procedimiento IC acerca el imperativo a nuestras propias circunstancias y se desenvuelve en cuatro pasos:

1. La formulación de la máxima (racional y sincera) del agente en primera persona: “Debo hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z”
2. La generalización de la máxima del primer paso (formulación de un precepto universal): “Todos debemos hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z”
3. La transformación del precepto universal a la forma de una ley de la naturaleza: “Todos hacemos siempre X en las circunstancias C a fin de producir Y”

---

ofrece Rawls respecto del sentido de “humanidad” en Kant, y más específicamente, sobre el sentido de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano. Cfr. *Ibidem*, pp. 208-213 [pp. 190-195].

<sup>521</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 174 y 177 [pp. 157 y 160].

<sup>522</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 175 [p. 157].

<sup>523</sup> Me parece que existe la posibilidad de dar una lectura o alcance distinto al imperativo categórico (incluso admitiendo una supuesta lectura procedimental) mediante la cual no se afirma la completa construcción del contenido de la ley moral, sino el acceso (o conocimiento) de dicho contenido, que ya se encuentra en cierta forma delimitado por los parámetros que fija la razón pura práctica. Creo que esta lectura es la que afirma Massini cuando señala respecto de la teoría kantiana que “...cuando menos el ideal de la justicia y las formas de toda eticidad no son construidas por el sujeto, sino productos objetivos de la razón pura práctica” (MASSINI, Carlos I., *Constructivismo ético...*, *op. cit.*, p. 16), pues aunque más adelante afirma que “Por el contrario, los contenidos concretos de la eticidad... deben ser buscados no en la razón pura, sino más bien en la normatividad positiva”, termina por reconocer que “... de la lectura de la obra moral de Kant pareciera seguirse que si alguien le hubiera dicho que el contenido de las normas morales era una mera invención humana, cuando menos se le habría caído la peluca” *Ibidem*, pp. 16 y 17.



4. La adición de la ley de la naturaleza del tercer paso a las leyes de la naturaleza existentes a efecto de visualizar el orden de la naturaleza resultante (mundo social ajustado)<sup>524</sup>

Cumplidos esos pasos, según Rawls la máxima de actuación que se está sometiendo a dicho procedimiento debe reunir dos condiciones más para admitirla: i) que seamos capaces de obrar conforme a dicha máxima cuando nos concebimos como miembros del mundo social ajustado y sujetos a sus condiciones, y ii) que seamos capaces de querer ese mundo social ajustado y afirmarlo<sup>525</sup>.

Así, las máximas que siguen los pasos y superan las condiciones de este procedimiento constituyen el contenido de la ley moral, determinan el deber que ha de cumplir la buena voluntad. Como se observa, desde la perspectiva rawlsiana, este procedimiento es formal, es decir, no predetermina contenido alguno, sino que establece el marco en el cual el contenido se construye.

¿Por qué es tan relevante que dicho contenido de la ley moral no esté predeterminado, que sea construido por el procedimiento, que no tenga como parámetro, por ejemplo, una previa noción del bien? Aquí entra en juego el más importante de los elementos que este tipo de lecturas kantianas han utilizado para afirmar un enfoque constructivista: la autonomía de la voluntad.

Se observaba que para Kant una buena voluntad es aquella que actúa no sólo conforme al deber, sino por el deber, esto es, que su principio de motivación es la ley moral, cuyo contenido es “construido” por la razón pura práctica. Sin embargo, Kant es consciente de que los seres humanos no somos puramente racionales y de que, por tanto, nuestra voluntad se ve empujada también por necesidades e inclinaciones<sup>526</sup>.

---

<sup>524</sup> Cfr. RAWLS, John, *Lecciones...*, *op. cit.*, pp. 184-185 [pp. 167-169].

<sup>525</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 186 [p. 169].

<sup>526</sup> KANT, Immanuel, *Fundamentación...*, *op. cit.*, p. 35. Por ello también su rotunda negativa de sustentar el contenido de la ley práctica, del deber, en la naturaleza humana (Cfr. *Ibidem*, p. 62). Para Kant, en cuanto dicho deber tiene que ser incondicionado, debe derivarse del “concepto universal de un ser racional

“... si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas (ciertos resortes) que no siempre coinciden con las objetivas... si la voluntad no es *en sí* plenamente conforme con la razón (como realmente sucede en los hombres), entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas, llámase *constricción*...”

“La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámase *imperativo*.”<sup>527</sup>

De ahí la relevancia del imperativo categórico (y Rawls diría del procedimiento IC), que permite a la razón discriminar aquellos resortes que darían a la ley moral un contenido subjetivo, contingente y heterónomo (en tanto el agente racional no estaría determinando el contenido sino subordinándose a sus inclinaciones no racionales).

Según Rawls, aunque Kant reconoce que sólo hay un único imperativo categórico, lo presenta a través de una fórmula universal y tres distintas formulaciones (algunas de ellas con enunciaciones variables). La denominada por Rawls fórmula universal es quizá la más conocida: “Obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal”<sup>528</sup>. La primera de las formulaciones es llamada por Rawls la “formulación de la ley de la naturaleza” y es la que utiliza para desarrollar los pasos del procedimiento IC: “Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”<sup>529</sup>. Ambas dan cuenta de cómo el agente determina el contenido de la ley, en cambio, según Rawls, la segunda formulación gira un poco la perspectiva para

---

en general, puesto que las leyes morales deben valer para todo ser racional en general” (*Ibidem*, p. 44), esto es, debe estar determinado por la razón pura práctica.

<sup>527</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>528</sup> RAWLS, John, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 200 [p. 182]. En la traducción de García Morente de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* aparece como sigue: “yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*” y “*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*” KANT, Immanuel, *Fundamentación...*, *op. cit.*, pp. 31 y 57 respectivamente.

<sup>529</sup> RAWLS, John, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 186 [p. 169]. Cfr. tb. KANT, I., *Fundamentación...*, *op. cit.*, p. 57.

enfatar la manera como las personas (incluyendo al agente) son afectadas por la determinación de dicho contenido de la ley (y de la acción que sustenta); así, la segunda formulación se enuncia del siguiente modo: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”<sup>530</sup>. Finalmente, la tercera formulación, que Rawls denomina “de la autonomía”, vuelve a la perspectiva del agente, esta vez reafirmándolo como legislador; el profesor de Harvard la presenta así: “Obra siempre de tal modo que la totalidad de las máximas según las cuales obras sea tal que puedas considerar que tú mismo promulgas mediante dichas máximas, un esquema unificado de preceptos morales públicos cuya aprobación por toda persona razonable y racional es consistente con su humanidad y produciría (en circunstancias favorables) un dominio de los fines”<sup>531</sup>

Como puede apreciarse, entre la segunda y tercera formulación del imperativo categórico se encuentran los elementos para comprender la centralidad de la autonomía. Kant parece afirmar que la fuerza (fundamento) de la ley moral se vincula al reconocimiento de la humanidad como un fin en sí mismo, esto es, al reconocimiento de cada persona como un fin final. Por ello, sostiene tres importantes tesis:

- i) que los seres racionales (las personas) tienen un valor absoluto, superior al de cualquier otro ente, es decir, una dignidad<sup>532</sup>;
- ii) que el reconocimiento de las personas como fines en sí, fines objetivos, constituye una “condición limitativa de la libertad”<sup>533</sup>, esto es, limitativa de los fines subjetivos de cada persona, y
- iii) que en virtud de dicha dignidad han de formar parte de un dominio de los fines<sup>534</sup>.

---

<sup>530</sup> RAWLS, John, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 199 [p. 181]. Cfr. tb. KANT, I., *Fundamentación...*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>531</sup> RAWLS, John, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 224 [p. 205]. Como afirma Rawls, esta tercera formulación tiene diversas enunciaciones a través de las cuales Kant va explicando puntualmente en qué consiste contemplar a la voluntad como legisladora de un dominio de los fines. Cfr. KANT, I., *Fundamentación...*, *op. cit.*, pp. 70- 81.

<sup>532</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 66 y 74.

<sup>533</sup> *Ibidem*, p. 69.

Ahora bien, en tanto poseedor de una dignidad, todo ser racional “no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo” respetando precisamente los límites que establece su propia racionalidad (y razonabilidad diría Rawls) que es lo que lo hace ser un fin en sí mismo. Por tanto, la voluntad de todo ser racional se constituye como universalmente legisladora; legisla para sí y al mismo tiempo para todos los seres racionales que son fines en sí. En tanto que el contenido de dicha legislación viene determinado (y limitado) por fines objetivos (que es el ser racional y sus fines<sup>535</sup>), la voluntad legisladora excluye los fines subjetivos. De esta manera, todo ser racional se encuentra obligado a actuar conforme a una legislación cuyo contenido establece su propia voluntad legisladora para un dominio de los fines. Con ello, se reafirma la autonomía de la voluntad de cada individuo.

En la lectura de Rawls, todo esto implica que el contenido de la ley moral, es decir, los principios que establecen el deber (principios de la acción moral), son contruidos por la voluntad de manera autónoma. No responden a un orden de valores preexistente que predetermine dichos principios. Si los principios respondieran a un orden preexistente, la voluntad no sería autónoma y los principios estarían determinados heterónomamente.

Lo anterior parecería apuntar nuevamente a una cuestión de orden ontológico, más que epistemológico, a la negación de una realidad práctica metafísica. Sin embargo, considero que, aunque la lectura de Rawls de la doctrina kantiana (que presentará como constructivismo kantiano) si llegaría a este punto<sup>536</sup>, debe advertirse que lo que se postula como constructo (como resultado de la actividad constructiva de la razón) son los

---

<sup>534</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 72.

<sup>535</sup> “... siendo el sujeto fin en sí mismo, los fines de éste deben ser también, en lo posible, *mis* fines...” *Ibidem*, p. 69.

<sup>536</sup> De hecho este aspecto servirá a Rawls para distinguir el constructivismo kantiano de su constructivismo político. Para Rawls “Su constructivismo [el de Kant] es más profundo y se dirige a la existencia y constitución mismas del orden de valores. Eso es parte de su idealismo trascendental.” RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 130 [p. 99]. Frente a esto, el constructivismo político rawlsiano no postula la construcción del orden de valores, sino de los principios, que es justo el matiz que aquí se le reconoce también a la teoría kantiana, a diferencia de la lectura de Rawls.

principios de la acción moral (el contenido de la ley moral) y no un orden de valores o bienes (realidad práctica metafísica). En mi opinión esto implica que, por un lado, se deja de lado la cuestión ontológica y, por otro, en un nivel epistemológico, se traslada la determinación de los principios de la acción moral de un proceso cognitivo tradicional a un proceso constructivo<sup>537</sup>. Es por ello que la teoría ética kantiana constituye, según la específica lectura que Rawls realiza de la misma, un presupuesto epistemológico de su constructivismo.

### 3.2. NIVEL EPISTEMOLÓGICO: EL CONSTRUCTIVISMO RAWLSIANO

Como se ha visto, el neocontractualismo rawlsiano es, en cierta medida, más complejo que el contractualismo político clásico, fundamentalmente porque supera los límites de un nivel pragmático-institucional<sup>538</sup>; en otras palabras, no tiene como único objetivo justificar el Estado o una forma de ejercicio del poder político, sino generar los parámetros de justificación, establecer un procedimiento que permita sustentar principios de contenido moral, por más que su funcionamiento se encuadre en el plano de “lo político”.

Recapitulando esquemáticamente, el neocontractualismo rawlsiano puede descomponerse analíticamente en tres elementos: i) presupuestos; ii) propuesta ético-epistemológica de corte constructivista, y iii) propuesta pragmático-institucional contractualista. A su vez, a los puntos (ii) y (iii) los he identificado como niveles discursivos en los que actúa la propuesta teórica y los he asociado a funciones

---

<sup>537</sup> Me parece que este es el sentido en el que Nino sostiene, en concordancia con una postura constructivista, “... que el problema principal de la ética no es *ontológico* ni *epistemológico* sino *conceptual*. En otras palabras... la cuestión que plantean los hechos morales no está relacionada con su *existencia* o con su *conocimiento*, sino con su *reconocimiento* como tales.” NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>538</sup> Aunque como apunta Massini, ya el contractualismo clásico es una proyección al campo jurídico-político de una forma de razonamiento ético constructivista, propio de la modernidad: “En efecto, la razón constructiva, sistematizadora y dominante de la realidad propia del pensamiento moderno, que tuvo sus orígenes en Descartes y su expresión paradigmática en Kant, y que había sustituido paulatinamente a la razón abstractivo-cognoscitiva característica del pensamiento clásico-medieval, pasó al ámbito jurídico-político como la sustitución de la naturalidad de la sociedad política y del derecho por la artificialidad del Estado moderno y de los sistemas normativos” MASSINI CORREAS, Carlos I., *Constructivismo...*, *op. cit.*, p. 11; vid. tb., del mismo, *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1980, *passim*.

específicas: ii') construcción de los parámetros de eticidad pública; iii') función político constitutiva, y iii'') función legitimadora. Por su parte, los presupuestos del neocontractualismo rawlsiano se han ubicado en tres importantes ámbitos: i) en el ámbito antropológico, el presupuesto es una postura individualista que recubre todo el contractualismo; ii) en el ámbito ontológico, se parte de un presupuesto nominalista (antirrealista), y iii) en el ámbito epistemológico, el punto de partida presupuesto es el cambio de un proceso cognitivo tradicional a un proceso constructivo. Estos dos últimos presupuestos, como se observó, corresponden de manera más directa a la impronta constructivista.

Analizar la primera función ubicada en el nivel epistemológico es el objetivo de este apartado. Ahora bien, me parece que tener un entendimiento claro de la propuesta constructivista de Rawls requiere aclarar previamente dos cuestiones:

- i) el supuesto tránsito del constructivismo moral al constructivismo político,  
y
- ii) la ubicación del constructivismo en un plano ético-epistemológico y no ontológico.

*a) Sobre el supuesto tránsito de constructivismo moral a político*

Respecto de lo primero, se debe recordar que existen dos momentos en el desarrollo de la propuesta teórica rawlsiana que proyectan un alcance distinto. Como se mencionó, en un primer momento correspondiente a su *A Theory of justice*, el profesor de Harvard parece postular un constructivismo moral, aquel al que calificaría como kantiano; este constructivismo se mantiene (reafirma y especifica) claramente en su artículo "El constructivismo kantiano en la teoría moral". Este tipo de constructivismo proyecta un mayor alcance en cuanto pretende presentarse como una propuesta teórica alternativa a otras teorías morales (el utilitarismo y el intuicionismo esencialmente), esto es, como una concepción en competencia con lo que después identificaría como doctrinas

comprehensivas. Esto hace del constructivismo moral, a su vez, una teoría comprensiva.

Es relevante enfatizar que en este primer momento, como se señaló, Rawls asume completamente el presupuesto ontológico antirrealista afirmando que “Fuera del procedimiento de construir los principios de justicia, *no hay hechos morales*. El que ciertos hechos hayan de *ser reconocidos* como razones de lo recto y de la justicia, o en que medida hayan de contar, es algo que sólo se puede determinar desde dentro del procedimiento de construcción”<sup>539</sup>.

El segundo momento, en cambio, corresponde a los ajustes que el profesor de Harvard realiza a su justicia como imparcialidad a efecto de circunscribirla a una perspectiva política. Para Rawls, esto significa reducir el alcance de su propuesta al campo de lo público, eliminar cualquier indicio de metafísica o de pretensión comprensiva, en definitiva, afirmar un constructivismo político y no moral. En tanto que en este contexto (el de lo político), se toma conciencia del pluralismo razonable, el ajuste busca esencialmente desvincular la justicia como imparcialidad de algún compromiso con alguna doctrina comprensiva, incluyendo doctrinas liberales comprensivas (como la kantiana o la milliana). Es en este sentido en el que en su *Political Liberalism* sostiene que el constructivismo político no afirma ni niega la existencia (ontológica) de un orden de valores<sup>540</sup>. Con ello, renuncia aparentemente a pronunciarse a favor o en contra de alguna postura en el ámbito ontológico, renuncia a asumir el presupuesto antirrealista referido.

En este supuesto tránsito surgen, en mi opinión, dos observaciones críticas relevantes:

- i) la primera, referida al particular entendimiento de “lo político”;
- ii) la segunda, vinculada al presupuesto ontológico antirrealista.

---

<sup>539</sup> RAWLS, John, “El constructivismo kantiano...”, *op. cit.*, p. 213 [p. 307]. Las cursivas son mías.

<sup>540</sup> Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 126 [p. 95].

En torno a lo primero, creo que el cambio de un constructivismo moral a un constructivismo político es, en muchos aspectos, más bien aparente. Desde *A Theory of justice*, como se vio anteriormente, Rawls había sostenido que su propuesta se limitaba de dos formas importantes: i) no pretendía abordar el ámbito de lo moral en su conjunto, sino simplemente lo relativo a la justicia, y ii) en tanto que la justicia es asumida como la primera virtud de las instituciones sociales, su teoría se dirigiría simplemente a encontrar los parámetros de corrección de la estructura básica de la sociedad bien ordenada. Esto podría servir a Rawls para afirmar que, desde un inicio, su teoría no pretendía ser una doctrina comprensiva, desde un principio se restringía al campo de lo político, porque la justicia era tratada en términos de principios aplicables a las instituciones públicas fundamentales encargadas de determinar las cargas y beneficios de la cooperación social. ¡¿Qué más político que eso?!

Entonces, ¿qué diferencia podría establecerse en su *Political Liberalism* como para considerar que su propuesta inicial no era política? Esto parece sugerir un muy particular entendimiento de lo político. Según Rawls, una concepción política reúne tres rasgos: i) su objeto específico son instituciones políticas (la estructura básica); ii) es un punto de vista independiente de doctrinas comprensivas, y iii) su contenido parte de ideas implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática<sup>541</sup>.

El primer rasgo, como se observó, se encuentra presente desde el inicio de su propuesta teórica. El tercer rasgo, en cierta forma, es corolario del segundo pues, si lo político es independiente de alguna doctrina comprensiva, debe encontrar un ámbito del que deriven (o al que se encuentren vinculados) sus contenidos; para Rawls ese ámbito es el de la cultura política pública implícita en una sociedad democrática. Aquí se encuentra el cambio sustancial<sup>542</sup>. Ahora bien, afirmar estos dos últimos rasgos supone, al parecer, asumir que lo moral: i) proyecta una doctrina comprensiva, y ii) pertenece al ámbito privado, haciéndolo análogo a lo teológico. Lo político no está (no debe y no puede estar) vinculado a (o fundado en) alguna perspectiva moral, esencialmente porque

---

<sup>541</sup> *Ibidem*, pp. 41-44 [pp. 11-14].

<sup>542</sup> Pero es justo este cambio el susceptible de importantes críticas (algunas que se efectuarán al analizar la cuestión de la neutralidad)



una de las características esenciales del campo político es el pluralismo razonable<sup>543</sup> y vincularse a (o fundarse en) una doctrina comprensiva es incompatible con dicho pluralismo. Para Rawls, esta fundamental idea del pluralismo razonable no fue considerada en el primer momento de su teoría y, por tanto, la idea de una sociedad bien ordenada (en la que funciona la justicia como imparcialidad) fue tratada como si estuviera vinculada a (o fundada en) una doctrina moral comprensiva. De ahí que en el profesor norteamericano el constructivismo moral debía ser transformado en constructivismo político. En realidad, más adelante sostendré que, aún en el segundo momento (el de *Political Liberalism*), la propuesta de Rawls esta ligada a una doctrina comprensiva que excluye toda doctrina que no sea liberal.

Respecto al presupuesto ontológico, Rawls parece enfatizar nuevamente el cambio significativo que implica el tránsito al constructivismo político. En realidad, considero que no afirmar ni negar la existencia de una realidad moral en el sentido ontológico, pero afirmar la construcción de parámetros de eticidad pública sin que dicha construcción tenga vinculación a alguna posible realidad, equivale a negar dicha realidad. No negar ni afirmar la existencia de algo significa en realidad negar su existencia, si para desarrollar cuestiones relacionadas con ese algo se actúa como si no existiera. La pretensión de una justicia procedimental pura, que sostiene tanto en *A Theory* como en *Political Liberalism*, apunta hacia este rumbo.

No obstante, ¿en realidad Rawls construye sus principios sin algún referente externo al procedimiento, sin vincularse a (o fundamentarse en) alguna realidad moral? Explícitamente, como se ha visto, el profesor de Harvard insistiría en su pretensión de pureza procedimental y, por tanto, de no compromiso con doctrina comprensiva; pero como algunos lo han señalado, en realidad filtra acríticamente referentes externos que, si

---

<sup>543</sup> Estar de acuerdo con Rawls implica asumir las tres tesis anunciadas: que lo moral proyecta una doctrina comprensiva; que lo moral pertenece al ámbito privado (y es análogo a lo teológico), y que lo político se define por el pluralismo razonable. La segunda tesis me parece especialmente conflictiva y difícil de asumir; la tercera, por su parte, debe ser matizada pues aunque se admita que lo político puede tener como característica el pluralismo razonable, de esto no se sigue que deba dejarse de lado su vinculación con alguna doctrina moral, así como de la diversidad de opiniones éticas no se sigue que deba asumirse una postura metaética relativista.

bien no son asumidos necesariamente como realidades ontológicas, sí se les asigna un peso equivalente<sup>544</sup>.

*b) Sobre la ubicación del constructivismo en un plano ético-epistemológico*

Ahora bien, la segunda cuestión que se debe aclarar es la relativa a la ubicación del constructivismo rawlsiano en un nivel discursivo epistemológico, o mejor, ético-epistemológico. ¿Por qué, si se afirma que Rawls parte de un presupuesto ontológico antirrealista y que su propuesta pretende construir los parámetros de eticidad pública, no se considera esta función como un constructivismo ontológico? Nuevamente podría aludirse a la distinción entre los dos momentos del constructivismo de Rawls y apelar a que, toda vez que el primer momento asume plenamente el presupuesto ontológico antirrealista, el constructivismo moral de *A Theory* ubicaría la función ético constitutiva en un nivel ontológico<sup>545</sup>; por el contrario, en tanto que el constructivismo político *supuestamente* no dice nada sobre el presupuesto ontológico (no afirma, ni niega un antirrealismo), la función ético constitutiva no podría situarse en un nivel ontológico, pues de hacerlo, implicaría hacer incompatible la justicia como imparcialidad con doctrinas comprensivas realistas. Pero ya he señalado algunas objeciones a esta distinción de momentos en lo que respecta al presupuesto ontológico.

Por tanto, considero que la auténtica razón por la que el constructivismo rawlsiano no constituye un constructivismo ontológico se encuentra, como se vio al abordar el presupuesto epistemológico, en la distinción entre las realidades éticas independientes de la subjetividad (orden de valores o bienes ontológicamente reales, hechos morales), y los parámetros de eticidad pública (los principios de justicia, que son más bien juicios éticos, morales o de valor). Sobre las primeras, que corresponden a una dimensión ontológica en el ámbito práctico, la propuesta rawlsiana aparentemente calla. Sobre los segundos, que corresponden a una dimensión epistemológica referida al campo

---

<sup>544</sup> Cfr. MASSINI, Carlos Ignacio, *Constructivismo...*, *op. cit.*, pp. 38-43.

<sup>545</sup> De hecho, Rawls tendría que asumir esto si, por un lado, afirma que su propuesta constructivista era en un primer momento kantiana (moral) y, por otro, reconoce que el constructivismo kantiano es tan profundo que llega a afirmar la construcción del orden de valores, como se vio en la nota 536.

práctico, la propuesta rawlsiana afirma la construcción. La justicia como imparcialidad no tiene como objetivo construir valores o bienes, sino principios de justicia que constituyen, por más generales y abstractos que sean, una especie de juicios éticos<sup>546</sup>.

Ahora bien, creo que esta distinción supone en la propuesta rawlsiana una complejidad mayor de la que se observa en primera instancia. Como se ha visto, Rawls sostiene que su teoría no afirma ni niega la existencia ontológica de un orden de valores o bienes (a efecto de ser compatible tanto con realismos como con antirrealismos ontológicos), pero esto no le impide enfatizar que

“Ningún constructivismo, incluido el de Scanlon, dice que los hechos que son relevantes en el razonamiento y en el juicio prácticos son hechos construidos, del mismo modo que se abstienen de decir que son construidas las percepciones de la persona y de la sociedad... La idea de construir hechos parece incoherente. En cambio, la idea de un procedimiento constructivo que proporciona principios y preceptos aptos para identificar los hechos que han de contar como razones es una idea bastante clara”<sup>547</sup>

Me parece que con esta última afirmación, el profesor de Harvard no asume precisamente un realismo ontológico en el ámbito práctico, sino que más bien proyecta el cambio moderno en el entendimiento epistemológico, aquello que Nino identifica con el tránsito de los problemas prácticos de lo ontológico y epistemológico, hacia lo conceptual<sup>548</sup>. En términos muy simples: para Rawls, los hechos no se construyen, pero los hechos son sólo hechos, sin calificación moral; de ahí que se requiera construir principios que ofrezcan criterios para *adscribir* validez moral a determinados hechos; pero con esto, nada se dice respecto de si existen (o no) valores o bienes en un plano ontológico, y se ubica a la construcción de parámetros éticos en un nivel epistemológico no tradicional, en tanto que de este nivel se determina la cualidad de eticidad de los hechos.

---

<sup>546</sup> Recuérdese que justo la cuestión epistemológica en el ámbito práctico se centra en la posibilidad de formulación de juicios éticos y en su veritatividad. Vid. *supra*, p. 256.

<sup>547</sup> RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 153 y 154 [pp. 121 y 122].

<sup>548</sup> Vid. *supra.*, notas 500 y 537.

### 3.2.1. La función ético constitutiva: procedimentalismo como metodología

Realizadas las aclaraciones anteriores y adelantadas algunas observaciones críticas, parece conveniente partir de una cuestión inicial: ¿qué implica el constructivismo para Rawls? Creo que en términos generales, para el profesor de Harvard, el constructivismo es una perspectiva teórica que postula la posibilidad de construir parámetros de eticidad pública razonables a partir de un mecanismo procedimental adecuado. En gran medida, toda la propuesta rawlsiana consiste precisamente en defender un tipo de constructivismo, es decir, en mostrar la superioridad de:

- i) el procedimiento que diseña para la construcción de los parámetros de eticidad pública (la posición original y/o el equilibrio reflexivo) y
- ii) los parámetros de eticidad pública obtenidos a partir de dicho procedimiento (los principios de justicia).

Como se ha visto, su preocupación esencial está dirigida al ámbito de la cooperación social, a establecer vías que permitan dicha cooperación en un ámbito que por definición proyecta pluralidad (de intereses, de creencias, de teorías).

Su constructivismo, entonces, está ubicado desde el inicio en el campo práctico y pretende competir contra otras posturas teóricas que delinear parámetros de eticidad para la sociedad, en especial, para la comunidad política. Frente a estas otras posturas teóricas, Rawls observa en la perspectiva constructivista una diferencia sustancial que marca su superioridad: no parte de la postulación de alguna realidad práctica externa (valores, bienes, hechos morales) que determine el contenido de los parámetros de eticidad (los juicios de valor, los principios de justicia). ¿Por qué este rasgo distintivo es tan central, por qué otorga superioridad a la perspectiva constructivista, respecto del resto de teorías morales? Creo que esencialmente porque permite expresar, como ninguna otra, un presupuesto moderno esencial, un presupuesto que constituye el alma de toda perspectiva liberal: *al ser el individuo la piedra de toque, cualquier obligación sólo puede ser tal, si*

es establecida por aquel sobre el que recae dicha obligación<sup>549</sup>; en otras palabras, la autonomía individual <sup>550</sup>. Considero que cuando Rawls elige retomar la teoría contractualista es porque en ella vislumbra precisamente esta reafirmación; para el profesor de Harvard, contractualismo y constructivismo están, desde el inicio, vinculados.

Además, cuando en *Political Liberalism* tiene claro que un rasgo de definición de “lo político” es el hecho del pluralismo razonable, la supuesta superioridad del constructivismo se refuerza, al constituir un mecanismo que aparentemente evita cualquier posible imposición por parte de alguna doctrina comprensiva. Así, creo que es claro que el constructivismo, en este sentido, se encuentra ligado a la pretensión de neutralidad.

Rawls entiende, en mi opinión, que la diferencia sustancial que otorga a la perspectiva constructivista el hecho de partir de un presupuesto ontológico antirrealista (o al menos de no afirmar un realismo ontológico), tiene una doble consecuencia fundamental en su enfoque en torno a la justicia:

- i) le otorga prioridad a la justicia respecto del bien (como se ha visto, característica de las visiones deontológicas según Sandel), y
- ii) traslada la justificación de los parámetros de eticidad pública (principios de justicia) de una cuestión epistemológica a una cuestión práctica<sup>551</sup>.

---

<sup>549</sup> Vid. *supra.*, apartado 3.1.1., del capítulo tercero, especialmente p. 243 y nota 474.

<sup>550</sup> “El liberalismo parece estar intrínsecamente ligado a una concepción subjetivista del bien. Sólo si lo que es bueno en la vida depende de la subjetividad de cada uno parece estar garantizada la autonomía personal, o sea el respeto para la búsqueda individual de lo que da valor o sentido a la vida sin interferencia del estado o de otros individuos.” NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>551</sup> RAWLS, John, “El constructivismo...”, *op. cit.*, pp. 212 y 213 [pp. 306 y 307]. Nino diría, de lo ontológico y epistemológico, a lo conceptual (vid. *supra.*, notas 500 y 537). En la teoría de Rawls, esta segunda consecuencia implica no enfocarse en la búsqueda de una supuesta “verdad moral”, sino en la búsqueda de argumentos razonables que den fundamento a los parámetros de eticidad. Aquí se ha sostenido que ese supuesto tránsito de lo epistemológico a lo práctico, en realidad constituye un cambio de entendimiento en lo epistemológico, ligado al papel de la razón en el proceso cognitivo y a la teoría de la verdad asumida.

Ahora bien, como se ha dicho, la plausibilidad que ofrece un enfoque meramente práctico y una propuesta constructivista (conforme con los paradigmas modernos), arroja una importante problemática en torno a la capacidad de justificación de los parámetros de eticidad pública, pues al sustentar su fundamentación en una realidad externa que otorga objetividad y validez intersubjetiva, puede conducir fácilmente a diversos grados de relativismo. Según mi interpretación, lo que sucede es que, en el constructivismo rawlsiano, el enfoque práctico no se abandona a un mero pragmatismo, sino que, como se observó al analizar el presupuesto epistemológico, en realidad todo constructivismo implica un cambio de enfoque en el papel que asigna a la razón en el proceso cognitivo y en la teoría de la verdad que asume.

En el ámbito del razonamiento práctico, es claro que para Rawls la razón tiene un papel constitutivo o constructivo, no necesariamente de los hechos morales (realidad ética ontológica), pero sí de los principios de conducta (de los juicios de valor en términos de Nino), y dado que se prescindir de los hechos morales, me parece obvio que no acude, en el campo práctico, a una teoría de la verdad como correspondencia. Al asumir Rawls que en el ámbito del razonamiento práctico de lo que se trata no es de la verdad moral, sino de la razonabilidad de argumentos que sustenten parámetros de eticidad<sup>552</sup>, considero que en realidad está asumiendo en el ámbito epistemológico práctico una teoría de la verdad coherentista<sup>553</sup>.

---

<sup>552</sup> Cfr. RAWLS, John, “El constructivismo...”, *op. cit.*, p. 212 [p. 306]. En *Political Liberalism*, no obstante, matiza esta afirmación y aunque reafirma que el constructivismo apela más bien a la idea de lo razonable que a la de verdad, aclara que el constructivismo político “no usa” pero tampoco “niega, el concepto de verdad”; esto por dos cuestiones: i) porque la idea de lo razonable posibilita el consenso entrecruzado, que no puede generar la idea de verdad, y ii) porque negar la idea de verdad implicaría dejar fuera doctrinas comprensivas razonables (como el intuicionismo racional). Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 124 y 125 [p. 94]. Así, la corrección de los juicios puede usar o la noción de verdad (como el intuicionismo racional) o la noción de razonabilidad (como los constructivismos); para Rawls, en un constructivismo político la segunda noción es suficiente y no hay necesidad de escalar a la noción de verdad. Cfr. *Ibidem*, p. 142, 144 y 145 [pp. 111-114].

<sup>553</sup> Cuando Nino interpreta que “...el fundamento justificatorio básico [de la teoría de Rawls] está dado por presupuestos formales del razonamiento moral” arriba también a la conclusión de que la teoría rawlsiana “...incluye una cierta caracterización de la verdad en materia moral: un juicio moral es verdadero cuando él deriva de un principio que sería aceptado en la posición originaria, vale decir él deriva de un principio general, universal, público, final., que sería aceptado unánimemente en condiciones de imparcialidad, racionalidad, conocimiento de los hechos relevantes, etc.” NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, p. 97.

Con estos dos cambios de enfoque (una razón constructiva y una teoría de la verdad coherentista), el constructivismo gira la comprensión del proceso cognitivo. Creo que desde esta perspectiva, conocer no implica sólo la aprehensión (receptiva) por parte de la razón, de una realidad independiente de la subjetividad; sino una aprehensión (interactiva) por parte de una razón constructiva de una realidad dependiente de (modificada e incluso creada por) la subjetividad<sup>554</sup>.

A partir de estos cambios, entonces, ¿cómo lograr la objetividad perdida, cómo otorgar validez intersubjetiva a los parámetros de eticidad construidos? Rawls explica en este sentido que el constructivismo parte de un entendimiento de la objetividad diverso al tradicional. Evidentemente si la objetividad en un enfoque realista estaba determinada esencialmente por la verdad de los juicios, entendiendo esa verdad como correspondencia, el constructivismo no puede entender la objetividad de esta manera. Para Rawls, existen cinco elementos que determinan la concepción de objetividad que las diversas teorías pueden asumir; Massini los sintetiza como sigue:

“i) establecer un marco de pensamiento público suficiente como para alcanzar conclusiones sobre la base de razones y evidencias, y luego de cierta discusión y reflexión; ii) especificar un criterio de juicio correcto y de sus normas; iii) especificar un orden de razones, las que deben sobrepasar las opiniones que los sujetos tengan desde su propio punto de vista; iv) distinguir el punto de vista objetivo del punto de vista de cada agente particular, y v) que la concepción de la objetividad tenga una explicación del acuerdo o consenso en los juicios prácticos entre agentes razonables”<sup>555</sup>

---

<sup>554</sup> Para Rawls, según él basado en una postura kantiana, en realidad en esto consiste una diferencia sustancial entre razón especulativa (o teórica) y razón práctica, pues a la primera es a la que correspondería propiamente el proceso cognitivo en su sentido tradicional, mientras que la segunda está enfocada a la “producción de objetos de acuerdo con una concepción de esos objetos” Rawls, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 124 [p. 93]. Las cursivas son mías. Cfr. tb., del mismo, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 168 [p. 150]. Así, la “verdad” en el campo práctico, consistiría en que lo producido fuera consistente con la concepción a partir de la cual se produjo.

<sup>555</sup> MASSINI, Carlos Ignacio, *Constructivismo...*, *op. cit.*, p. 31. Cfr. tb. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 142 y 143 [pp. 110-112].

Según el profesor norteamericano, estos elementos pueden ser entendidos de manera distinta por las diversas propuestas teóricas dirigidas a determinar parámetros de eticidad. Específicamente, en *Political Liberalism*, el compara el intuicionismo racionalista con el constructivismo kantiano y su constructivismo político, para mostrar dichas variantes de entendimiento y sustentar que, no obstante ellas, tanto el intuicionismo racionalista como el constructivismo kantiano podrían llegar a aceptar, en primera instancia, la forma como entiende estos elementos el constructivismo político.

No se hará aquí una descripción detallada de los argumentos que ofrece Rawls en este punto. Me parece que en realidad la variable de entendimiento relevante se encuentra en el segundo elemento. Todas las teorías que pretenden cierta objetividad, como parece estar afirmando Rawls, asumen estos cinco elementos, pero qué entienden por objetividad depende de cuál es el criterio que establecen para fijar la corrección de los juicios; de ello dependerá después qué razones son válidas para distinguir un punto de vista objetivo de los puntos de vista de cada agente y cómo se logra el acuerdo entre agentes, es decir, la validez intersubjetiva de los parámetros de eticidad.

Ahora bien, este segundo elemento nuevamente está relacionado con el ya mencionado cambio en la teoría de la verdad asumida. Según Rawls, los criterios de corrección de un juicio práctico pueden ser, la verdad o la razonabilidad. Como se ha visto aquí, creo que en realidad esto equivale a dos comprensiones de la verdad; la primera, que Rawls identifica con la noción de verdad, se refiere a la verdad como correspondencia, porque hace depender la corrección de un juicio de su correspondencia con una realidad práctica independiente de la subjetividad; la segunda, para la que Rawls utiliza la noción de razonabilidad, se refiere a la verdad como coherencia o consistencia, porque hace depender la corrección de un juicio de su consistencia con parámetros derivados de un procedimiento adecuado (que proyecta las formas de la razón práctica y las concepciones de persona y sociedad)<sup>556</sup>.

---

<sup>556</sup> Aquí interactúan varios niveles: i) los juicios morales son correctos en cuanto son consistentes con los parámetros de eticidad derivados de un procedimiento adecuado; ii) los parámetros de eticidad son correctos si son consistentes con el procedimiento adecuado del que derivan, y iii) el procedimiento es



En mi opinión, esto distingue claramente la idea de objetividad usada por posturas realistas de la utilizada por perspectivas constructivistas, pero aún falta aclarar que la vía asumida por el constructivismo kantiano (moral) es un tanto diversa de la retomada por el constructivismo político. Aunque la diferencia puede considerarse de matiz, en el fondo tiene un impacto relevante.

Rawls afirma que “Lo distintivo de la forma kantiana del constructivismo es esencialmente... que especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento de construcción razonable cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia”<sup>557</sup> y más adelante afirma que la justicia como imparcialidad (a la que considera en este momento un ejemplo de constructivismo kantiano) busca poner en conexión las concepciones-modelo de “persona moral” y “sociedad bien ordenada” con los principios de justicia, a través de una tercera concepción-modelo, la de la “posición original”<sup>558</sup>.

Este esquema se mantiene en el constructivismo político, donde también “los principios de justicia se siguen de los principios de la razón práctica y de ciertas concepciones de la sociedad y de la persona, ellas mismas ideas de la razón práctica”<sup>559</sup>. También aquí, el constructivismo se caracteriza por establecer la conexión entre concepciones y principios de justicia (contenido), a través de un procedimiento (captado por la posición original que constituye la estructura)<sup>560</sup>.

Creo que la ligera variante surge en la calificación de estas concepciones de la sociedad y de la persona, como concepciones políticas, lo que implica que son ideas “públicas y compartidas”<sup>561</sup>, “implícitas en la cultura política pública”<sup>562</sup>. Me parece que

---

correcto o adecuado, si es consistente con las formas de la razón práctica y/o las concepciones de sociedad y persona.

<sup>557</sup> RAWLS, John, “El constructivismo...”, *op. cit.*, p. 210 [p. 304].

<sup>558</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 214 [p. 308].

<sup>559</sup> RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 120 [p. 90].

<sup>560</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>561</sup> *Ibidem*, p. 121 [p. 90].

<sup>562</sup> *Ibidem*, p. 131 [p. 100].

en el constructivismo moral, las concepciones-modelo no son necesariamente ideas implícitas en una cultura pública, sino que podrían plantearse como concepciones derivadas de la razón pura práctica (en términos kantianos)<sup>563</sup>. Según mi punto de vista, esto ubica la objetividad de la propuesta en distintos niveles y grados.

En el constructivismo moral, la objetividad de los principios ligados a las concepciones modelo se encuentra en las formas de la razón pura práctica, una razón que es compartida (universalmente) por todo ser racional; los parámetros de eticidad pública son construidos (y en ese sentido conocidos) por la subjetividad, pero dicha subjetividad se encuentra enmarcada en formas que todo ser racional comparte, lo que les permite alcanzar validez intersubjetiva. En el constructivismo político, la objetividad de los principios se encuentra, en última instancia, en la tradición, en un consenso implícito en la cultura, reafirmado por la comunidad a través del tiempo<sup>564</sup>.

Lo cierto es que, en mi opinión, ambos constructivismos se ajustan a la base conceptual que caracteriza la perspectiva constructivista, a saber, que “...el *resultado intelectual* (del tipo que sea), que se obtiene mediante el uso de un determinado procedimiento (del tipo que sea), no puede ser valorado sino en relación con el procedimiento empleado, y de esta forma evitar apoyarse en una especie de ‘correspondencia’ con un *estándar* o con cualquier elemento independiente del procedimiento mismo”<sup>565</sup>. Para Rawls, sólo asumiendo esta perspectiva se logra alcanzar la objetividad requerida para los principios de justicia (parámetros de eticidad pública) y garantizar, al mismo tiempo, la autonomía en su determinación.

---

<sup>563</sup> Me parece que cuando Nino asume que la fundamentación básica de la justicia como imparcialidad (y, en definitiva, de los principios de justicia que constituyen su contenido) se encuentra en los “presupuestos formales del razonamiento moral”, está precisamente en esta línea del constructivismo moral, más que en la del constructivismo político.

<sup>564</sup> De ahí que Massini concluya que “Los principios así acordados no están revestidos de una objetividad fuerte dada por su carácter de verdaderos, sino sólo por una objetividad débil, provista sólo por su *razonabilidad y aceptabilidad* en el marco de un acuerdo público.” MASSINI, Carlos Ignacio, *Constructivismo...*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>565</sup> VILLA, Vittorio, *Constructivismo...*, *op. cit.*, p. 83. Villa sostendría también, desde su propuesta de constructivismo epistemológico, que el constructivismo implica siempre la presencia de esquemas conceptuales que conforman contextos de referencia a partir de los cuales se establece la relación con la realidad, lo que hace que la objetividad dependa, no de la existencia de algún fundamento metafísico objetivo, sino de la posibilidad de acudir siempre a un esquema conceptual más amplio. Cfr. *Ibidem*, pp. 115 y 146-179, especialmente 149.

Ahora bien, si la teoría rawlsiana es constructivista en este sentido y busca constituir los parámetros de eticidad a través de un procedimiento, ¿en qué consiste dicho procedimiento? Estoy convencido de que la respuesta más clara se encuentra vinculada a la ya tantas veces mencionada pretensión de Rawls de presentar su propuesta teórica como una justicia procedimental pura, lo que vincula el procedimiento constructivo al diseño de la posición original y al momento de elección de los principios de justicia (el primer y segundo momentos en el esquema contractualista que se estudió en el capítulo segundo). Pero también, me parece, se podría sostener que existe otro elemento al interior de la teoría rawlsiana que proyecta un procedimiento constructivo: el equilibrio reflexivo.

De esta forma, considero que el constructivismo rawlsiano, al que desde ahora se puede denominar ético-político, es decir, la función de constitución de los parámetros de eticidad pública, tiene dos vías de expresión en la teoría rawlsiana, aquellas que fueron identificadas como dos de los argumentos de justificación de la propuesta metaética del profesor de Harvard: i) el esquema contractual de la posición original y ii) el coherentismo del equilibrio reflexivo.

### **3.2.1.1. Posición original como ejemplo de justicia procedimental pura**

En el esquema contractual estudiado en el capítulo segundo se observaron algunos matices o diferencias entre el contractualismo rawlsiano y el contractualismo clásico. No obstante, se advirtió que la propuesta rawlsiana cubría los tres momentos que se pueden identificar en el argumento contractual: estado de naturaleza-contrato-sociedad civil. Este esquema puede considerarse la estructura de dicho argumento. Pero, desde mi punto de vista, el argumento contractual tiene una fuerza metodológica, más allá de su estructura, que impactó el razonamiento práctico de la modernidad; una fuerza metodológica que en el contractualismo clásico se resumió simplemente en la artificialidad de la comunidad política y de los argumentos de justificación del poder.

Considero que en el neocontractualismo rawlsiano, la proyección metodológica del contractualismo es más sofisticada, porque impacta no en la construcción de la comunidad política sino en la constitución de los parámetros de eticidad pública. El constructivismo ético-político es en Rawls, en mi opinión, la expresión de este aspecto metodológico, que tiene un carácter esencialmente procedimental.

Según mi interpretación, el constructivismo ético-político de Rawls está clara y explícitamente ligado al desarrollo de su particular esquema contractual, al grado que el objetivo principal del neocontractualismo rawlsiano es precisamente la función constitutiva de los parámetros de eticidad pública y, secundariamente, las funciones tradicionales del nivel pragmático-institucional. Cuando el profesor de Harvard formula su propuesta teórica de justicia como imparcialidad, lo que pretende es precisamente presentar un procedimiento que permita construir (y justificar) determinados principios de justicia. Pero ¿en qué consiste precisamente ese procedimiento?

Creo que, a diferencia de lo que podría esperarse, el procedimiento propuesto por Rawls no consiste en una serie de pasos o reglas de argumentación desplegadas por las partes al momento de determinación de los principios de justicia; no es, tampoco, un procedimiento que señale las formas de construcción dialógica de dichos principios<sup>566</sup>. Lo más cercano en este sentido dentro de la teoría rawlsiana, es la vinculación del momento de determinación de los principios con un proceso de elección racional, así como el parangón que realiza Rawls entre el momento de la elección de los principios y la forma cómo son elegidas las alternativas en una situación de riesgo según una teoría de juegos (el criterio *maximin*). Pero, en mi opinión, justo estos elementos no parecen formar parte del constructivismo postulado<sup>567</sup>.

---

<sup>566</sup> Es por esto que Habermas considera la propuesta rawlsiana como un esquema monológico, que echa de menos un auténtico proceso de argumentación cooperativa (intersubjetiva). Cfr. HABERMAS, Jürgen, “Ética del discurso...”, *op. cit.*, pp. 77 y 78.

<sup>567</sup> Además de ser entendidos como parte de un argumento metaético distinto (Cfr. NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, pp. 93 y 94), Elena Beltrán observa que “En relación con la elección de los principios de justicia a partir del interés individual en la maximización del acceso a los bienes primarios y bajo el principio *maximin* –que no es otra cosa que un criterio de prudencia racional-, las numerosas y devastadoras críticas hacen que Rawls después de ciertos titubeos renuncie a esta idea...” BELTRÁN, Elena, “El neoliberalismo (2): La filosofía política de John Rawls” en VALLESPÍN, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría política*, 6, Ciencia política, Alianza, España, 2004, p. 107.

En realidad, considero que el procedimiento que propone Rawls como vía de construcción de los parámetros de eticidad se encuentra en dos puntos de su teoría:

- i) en el diseño estructural del primer momento del esquema contractual, es decir, en la posición original, y
- ii) en la determinación de ciertas exigencias que han de cubrir los principios que pretendan fungir como parámetros para la estructura básica de una sociedad bien ordenada (las restricciones formales de lo justo).

Como el constructivismo implica para el profesor de Harvard establecer la conexión entre las concepciones-modelo de la sociedad y la persona con los principios de justicia (mostrar cómo se derivan estos últimos a partir de un procedimiento que proyecta ambas concepciones), en el diseño de la posición original, Rawls rescata el presupuesto de su concepción antropológica completa, por lo que cada elemento de la posición (los elementos estructurales y el elemento subjetivo) proyecta las cualidades reconocidas a las personas<sup>568</sup>.

Como se ha visto, para Rawls la concepción política de persona supone las características de racionalidad y razonabilidad, el despliegue de la libertad y la igualdad, así como la manifestación de la moralidad (constituida por las capacidades para un sentido de justicia y para una concepción del bien).

Para proyectar esta concepción, el elemento subjetivo de la posición original, que es desenvuelto por las partes, rescata la característica de racionalidad y, con ello, la libertad vinculada a la capacidad para una concepción del bien; además, al ser las partes caracterizadas como mutuamente desinteresadas, encuentran su motivación en los intereses de orden supremo (el desarrollo de las facultades morales de los ciudadanos). Por su parte, los elementos estructurales vienen dados esencialmente por una condición

---

<sup>568</sup> Vid., *supra*, punto 2.3.1.2. del capítulo segundo.

de simetría entre las partes (que proyecta la igualdad) y por la presencia de restricciones a la información disponible (el velo de la ignorancia); ambos elementos estructurales pretenden rescatar la razonabilidad de la concepción de persona, lo que pone las bases para la facultad moral del sentido de justicia. Para Rawls, el mutuo desinterés de las partes, combinado con el velo de la ignorancia, genera las condiciones de imparcialidad, cualidad que será transmitida a los principios determinados en la posición original.

Por su parte, según mi lectura, la concepción de la sociedad bien ordenada, además de contener en su interior la noción de personas morales libres e iguales<sup>569</sup>, y de esta forma estar proyectada también en la posición original, permite desprender algunas exigencias que formarán parte de las restricciones formales de lo justo, en particular, la exigencia de publicidad. Rawls sostiene que la concepción de sociedad bien ordenada implica tres características:

- i) que es una sociedad en la que se aceptan los mismos principios de justicia (todos los aceptan y saben que los demás también los aceptan);
- ii) que las instituciones públicas (especialmente las que forman la estructura básica) cumplen con dichos principios (y los ciudadanos saben que lo hacen), y
- iii) que los ciudadanos que la conforman despliegan un sentido de justicia (y por tanto cumplen los principios y respetan las instituciones guiadas por ellos)<sup>570</sup>.

Esto supone una exigencia de publicidad plena<sup>571</sup> que también identifica Rawls como incorporada en la posición original.<sup>572</sup>

---

<sup>569</sup> En “Réplica a Alexander y Musgrave”, Rawls hace una descripción muy detallada de la noción de “sociedad bien ordenada” donde apunta 12 elementos. Como él señala, los elementos 4, 5 y 6, corresponden a la caracterización de las personas morales libres e iguales (los ciudadanos, la concepción política –completa- de persona). Así, integra la concepción política de persona en la concepción de sociedad bien ordenada. Cfr. RAWLS, John, “Réplica...”, *op. cit.*, pp. 171-174 [pp. 232-235].

<sup>570</sup> Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 65 y 66 [p. 35].

<sup>571</sup> La que cumple los tres niveles de publicidad expuestos por Rawls. Vid. *supra*, p. 224.

<sup>572</sup> Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 100 y 101 [pp. 69 y 70].

Como se vio en el capítulo segundo, la publicidad es una de las restricciones formales al concepto de lo justo, a la que se suman la generalidad, la universalidad, la ordenación de las demandas conflictivas y la definitividad<sup>573</sup>. En mi opinión, estas exigencias complementan el marco procedimental rawlsiano, pues establecen criterios que las partes deben considerar al momento de determinar los parámetros de eticidad pública. Sólo los parámetros que sean capaces de cumplir estas exigencias pueden ser admisibles como una concepción política de la justicia para una sociedad bien ordenada

Pero aquí, me parece, surge una problemática importante, porque, como se ha visto, para el constructivismo rawlsiano es fundamental entender la justicia como imparcialidad como resultado de un esquema procedimental puro. En este sentido, Rawls sostiene que la posición original debe ser entendida como un caso de justicia procedimental pura<sup>574</sup>, esto es, un procedimiento que no apela a ningún parámetro fuera del mismo para determinar la corrección de los principios obtenidos por dicho procedimiento. Pero, ¿cómo sostener la pureza procedimental en la posición original cuando las partes se encuentran limitadas por las restricciones formales de lo justo, que funcionan como criterios externos?, y ¿cómo sostener que la posición original es un caso de justicia procedimental pura cuando su diseño viene determinado por concepciones ajenas al procedimiento?

En realidad, creo que el primer aspecto no resulta tan problemático, porque las restricciones al concepto de lo justo son formales, no materiales y, por tanto, no constituyen criterios externos que fijen un contenido predeterminado. Las partes han de seguir estas restricciones como parte de la racionalidad y razonabilidad del procedimiento y asumirlas no les implica estar obligadas por algún criterio de corrección material que condicionara el contenido de los principios desde fuera del procedimiento.

Más complicado es, en mi opinión, el segundo cuestionamiento. Ciertamente que en este punto pueden formularse dos posibles interpretaciones. La primera, que es la que

---

<sup>573</sup> Vid. *supra*, punto 2.3.2.2.1, en especial pp. 127 y 128.

<sup>574</sup> Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 103 [p. 72], y tb., del mismo, "El constructivismo...", *op. cit.*, pp. 216 y 217 [pp. 310 y 311].

aquí sigo, consideraría que el procedimiento de determinación de los principios de justicia comienza con el diseño mismo de la posición original<sup>575</sup>, esto es, el diseño de la posición original es parte del procedimiento de determinación de los principios. Esta interpretación pondría en entredicho la pretensión de pureza procedimental porque el procedimiento apelaría a criterios materiales independientes (externos) al mismo, a saber, las concepciones de sociedad y persona.

Una segunda interpretación, la explícitamente sostenida por Rawls y en apariencia más evidente, es que el diseño de la posición original no forma parte del procedimiento de determinación de los principios, sino que este último, se da al interior de la posición original. En efecto, el filósofo norteamericano aclara que en el constructivismo político lo que se construye es el contenido de los principios de justicia y no la posición original<sup>576</sup>; esta última es, en realidad, el mecanismo procedimental en el que se efectúa la construcción de los parámetros de eticidad pública. Por ello, “no todo, pues, es construido... sólo se construyen los principios substantivos que determinan el contenido de lo que es correcto y justo políticamente. El procedimiento mismo simplemente se fija usando como punto de partida las concepciones básicas de la sociedad y de la persona, los principios de la razón práctica y el papel público desempeñado por una concepción política de la justicia”<sup>577</sup>.

Esto aparentemente salva la pretensión de pureza procedimental (y, por tanto, de constructivismo), pues aunque reconoce que la posición original, como mecanismo procedimental, sí apela o es diseñada a partir de parámetros externos (concepciones políticas dadas), también sostiene que esto no sucede con el procedimiento de determinación de los principios de justicia que se da al interior de la posición original y que, para seguir postulándose como puro o constructivo, no apela a parámetros externos al procedimiento.

---

<sup>575</sup> Es también en este sentido en el que se afirmó que el primer momento del argumento contractual en Rawls (el de la posición original), no corresponde propiamente al primer momento de las teorías clásicas del contrato social (el estado de naturaleza), pues en la teoría rawlsiana la posición original ya es parte de la propuesta de solución de un momento conflictivo representado por las circunstancias de justicia y, posteriormente, por el pluralismo razonable.

<sup>576</sup> RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 134 [p. 103].

<sup>577</sup> *Ibidem*, p. 135 [p. 104].



Pero si esto es así, creo que entonces se vuelve al cuestionamiento inicial, ¿en qué consiste dicho procedimiento? Rawls, se dijo, en un primer momento contempla la idea de la elección racional de principios en un contexto de incertidumbre y riesgo, estableciendo el criterio *maximin*. Afirma que las partes deliberan (pero no establece ningún procedimiento de deliberación) y acuerdan movidas por intereses de orden supremo y con base en elementos genéricos que permiten desarrollar dichos intereses (bienes primarios). Pero, en mi opinión, esto conduce a otra problemática: ¿el procedimiento de determinación de los principios de justicia es en realidad constructivo?, ¿la determinación de los principios es una cuestión de construcción o de elección?

Si, como se presentó en *A Theory*, el procedimiento de determinación de los principios por parte de las partes en realidad consiste en una elección entre diversos grupos de principios ofrecidos por las teorías morales más relevantes, para observar cuáles se ajustan mejor a las concepciones de persona y sociedad que son el punto de partida, es evidente que en realidad no hay ningún constructivismo; bajo esta tesitura, ni siquiera los principios se construyen, pero esto arroja el inconveniente de la heteronomía y del compromiso con doctrinas comprensivas.

Si, por otro lado, no se eligen los principios de entre diversas posibilidades ligadas a teorías morales, sino que simplemente se argumenta a favor de los dos principios de la justicia como imparcialidad *porque proyectan de mejor manera las concepciones presupuestas*, entonces resulta claro que en la construcción de los principios se deslizan elementos externos al procedimiento y se abandona la pretensión de pureza procedimental, regresando a la problemática que implicaba considerar al diseño de la posición original como parte del procedimiento.

En cualquier caso, estoy convencido que el constructivismo procedimental pretendido por el profesor de Harvard queda seriamente cuestionado: o el procedimiento constituye un mecanismo de elección racional entre principios ofrecidos por doctrinas morales comprensivas, lo que en mi opinión deja fuera la posibilidad de neutralidad –e,

incluso, cualquier pretensión constructivista-; o el procedimiento de construcción echa mano (o parte) de elementos presupuestos (externos al procedimiento) para construir los principios, lo que me parece impide definitivamente cualquier posibilidad de pureza procedimental.

### **3.2.1.2. Equilibrio reflexivo: un modelo constructivista del coherentismo moral**

Ahora bien, como se mencionó, existe otra forma de expresión procedimental de la función ético constitutiva, otro procedimiento en el que puede verse desplegado el constructivismo ético-político rawlsiano, a saber, el equilibrio reflexivo.

Es importante advertir que esto ofrece una lectura distinta de como fue abordada esta noción en el capítulo anterior. En aquel momento, se observó que el equilibrio reflexivo era asumido, a menudo, como un mecanismo de justificación metaética de naturaleza coherentista y vinculado al intuicionismo. También, se descartó como procedimiento constitutivo de los parámetros de eticidad, coincidiendo en cierta forma con la lectura de Nino<sup>578</sup>, y se caracterizó, más bien, como un cuarto momento del argumento contractual que permitía evaluar los principios alcanzados a través de los momentos precedentes del esquema contractual. Me parece que esta es una interpretación correcta del papel del equilibrio reflexivo, un papel más vinculado a la viabilidad y estabilidad, que a la constitución, si no se quiere dejar de lado el resto de la teoría rawlsiana.

No obstante, existe una posible interpretación que otorgaría al equilibrio reflexivo una dimensión constitutiva y que lo vincularía a un tipo de constructivismo<sup>579</sup>. Esta

---

<sup>578</sup> Nino lo descarta como procedimiento constitutivo porque encuentra en el argumento de los presupuestos formales del razonamiento moral la auténtica vía de justificación de los principios de justicia. Por tanto, en todo caso, el equilibrio reflexivo para Nino puede ser más bien “un posible método de acceso a la verdad [moral] en el marco de la reflexión individual” NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>579</sup> Algo muy similar, me parece, al constructivismo cognitivo que proyecta la epistemología genética de Piaget, o al constructivismo epistemológico que defiende Vittorio Villa. Respecto del primero vid. PIAGET, Jean, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, traducción de Pablo Bordonaba, Grijalbo-CONACULTA, México, 1985; PIAGET, Jean e INHELDER, Bärbel, *Psicología del niño*, décima edición, traducción Luis Hernández Alfonso, Ediciones Morata, Madrid, 1981; y tb. GARCÍA, Rolando, *El*

interpretación deriva de la lectura que ofrece Dworkin en su artículo “The original position”, donde distingue, respecto de la técnica del equilibrio, dos modelos generales de coherentismo, uno al que denomina “natural” o naturalista, y otro al que denomina “constructivista”<sup>580</sup>.

Como se observó, el equilibrio reflexivo consiste en una contrastación dialéctica entre los principios de justicia que sustenta una teoría y los juicios meditados de personas racionales y razonables, aquellos juicios que constituyen sus convicciones más firmes respecto de lo que consideran justo o injusto<sup>581</sup>. Estas convicciones son las que se han llegado a considerar como intuiciones<sup>582</sup>; si Rawls efectivamente afirma esto es una cuestión discutible, pero, en todo caso, el profesor de Harvard aclara que las convicciones a tomar en cuenta en el procedimiento de equilibrio reflexivo, pueden corresponder a cualquier grado de generalidad, por lo que podrían incluir desde intuiciones de primeros principios hasta juicios considerados respecto de situaciones concretas. Por esto, como se mencionó anteriormente, el equilibrio reflexivo es un argumento asociado a una perspectiva intuicionista<sup>583</sup>.

Para Dworkin, sin embargo, las intuiciones o convicciones (creencias habituales) pueden ser entendidas de dos formas, lo que da un diferente alcance y sentido al esquema coherentista que refleja la técnica del equilibrio. Por un lado, pueden ser asumidas como *indicios* de la existencia de principios morales abstractos y fundamentales, que corresponden a una realidad moral objetiva (ontológica, en los términos aquí utilizados). Por otro lado, pueden ser entendidas como *estipulaciones* que forman parte de una teoría más general y en construcción, precisamente a partir de los juicios particulares que las

---

*conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Gedisa, México, 2000. Respecto del segundo vid. VILLA, Vittorio, *Constructivismo...*, *op. cit.*

<sup>580</sup> Cfr. DWORKIN, Ronald, “The original...”, *op. cit.*, pp. 27-37

<sup>581</sup> Aunque la apreciación de Dworkin podría no limitarse al aspecto de la justicia, poniéndose en contraste entonces principios morales que constituyen una teoría moral frente a convicciones morales, como se vio, Rawls sí determina esta restricción en lo que respecta a su teoría.

<sup>582</sup> Nino entiende, de hecho, el equilibrio reflexivo rawlsiano como un “proceso de ajustes mutuos entre principios generales que parecen prima facie plausibles e *intuiciones* sobre la justicia e injusticia de soluciones para casos específicos, abandonando las soluciones más débiles que no se compadecen con principios plausibles y reformulando los principios que no permiten homologar las *intuiciones* más fuertes.” NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, p. 94. Las cursivas son mías.

<sup>583</sup> Cfr. *Idem.*

personas fijan responsable y coherentemente con un determinado programa de acción<sup>584</sup>. A la primera forma de entendimiento es a la que identificó como modelo naturalista; a la segunda, como modelo constructivista.

Para Dworkin, ambos modelos son una muestra del coherentismo en la teoría moral pero, como puede observarse claramente, la diferencia estriba en la naturaleza de los elementos con los que han de ser coherentes los principios de una determinada teoría. En el primer caso, la coherencia ha de darse entre los principios propuestos por una teoría de la justicia y ciertos principios fundamentales que poseen una realidad moral objetiva e independiente, principios estos últimos que son intuitos y proyectados en las convicciones más firmes de las personas (racionales y razonables); esta es la interpretación o el modelo que, en mi opinión, vincula la técnica del equilibrio con lo que en estricto sentido es el intuicionismo. En el segundo caso, la coherencia ha de establecerse entre los principios propuestos por una teoría de la justicia y los principios que constituyen una teoría públicamente compartida y en construcción, a partir de las estipulaciones fijadas por las propias personas.

En definitiva, según entiendo la interpretación de Dworkin, para el modelo naturalista la coherencia se establece, en última instancia, con referencia a una realidad moral independiente de la subjetividad, mientras que para el modelo constructivista la coherencia se establece en relación a un marco de moral política pública construido (o, mejor, en construcción) a través del tiempo por los integrantes de una sociedad. Considero que esto permite observar, una vez más, el distinto enfoque epistemológico que postula una perspectiva constructivista: para el modelo naturalista la intuición es un

---

<sup>584</sup> Cfr. DWORKIN, Ronald, "The original...", *op. cit.*, pp. 27 y 28. La analogía que Dworkin encuentra entre la perspectiva del modelo natural y la perspectiva científica cuya tarea es descubrir las leyes de la física, requiere una matización que al parecer el profesor de Oxford no realiza. Sin abundar demasiado, resulta pertinente distinguir entre una perspectiva naturalista, que podría pretender tratar el campo del razonamiento práctico según el esquema del razonamiento especulativo (leyes morales como leyes de la física), de una perspectiva realista clásica (como el iusnaturalismo aristotélico), que aunque asumiría claramente la existencia de una realidad moral objetiva, no afirmó que las leyes morales se conocieran como se conocen las leyes de la física, es decir, siempre distinguió (sin separar) los campos del razonamiento especulativo y del razonamiento práctico.

mecanismo cognitivo; para el modelo constructivista, la intuición es un mecanismo constitutivo.

En relación con esto último, resulta pertinente destacar dos aspectos de la interpretación que ofrece el profesor de Oxford. En primer lugar, para Dworkin el modelo naturalista parece proyectar un punto de vista individualista, pues las intuiciones, como parte del proceso cognitivo, corresponden a cada sujeto cognoscente que puede formar su teoría particular; mientras que el entendimiento de las intuiciones como mecanismo constitutivo, propio del modelo constructivista, ofrece un punto de vista más colectivo en tanto que exige compaginar las estipulaciones de unos y otros para formar la teoría pública de una comunidad<sup>585</sup>. En segundo lugar, de manera idéntica a como lo afirmará Rawls en su *Political Liberalism*, Dworkin sostiene que el modelo constructivista no niega, ni afirma, la existencia objetiva de cierta realidad moral independiente (base de ciertas convicciones), porque como modelo de razonamiento no requiere asumir (o negar) dicha realidad<sup>586</sup>.

Así caracterizados los modelos, para Dworkin sólo el modelo constructivista sería consistente con la técnica del equilibrio reflexivo, si entendemos a esta última como procedimiento constitutivo de los parámetros de eticidad pública, porque sólo este entendimiento de las convicciones (o intuiciones) permitiría realizar legítimamente los mutuos ajustes que exige el equilibrio: corregir los principios que no den cuenta de las convicciones, pero también renunciar a convicciones (o modificarlas) que no se correspondan con principios razonables. Como se ha visto<sup>587</sup>, si se asumen las convicciones como indicios de una realidad moral, no se justificaría el abandono o modificación de dichos indicios, lo que equivale al abandono o modificación de una realidad moral que es independiente.

---

<sup>585</sup> *Ibidem*, p. 31. No obstante, el cariz individualista o colectivista asignado por Dworkin a cada entendimiento o modelo, no es necesariamente así. Un proceso cognitivo puede ser entendido también como una labor colectiva, mientras que un proceso constitutivo puede efectuarse de manera individualista.

<sup>586</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>587</sup> Vid. *supra*, nota 498.

Ahora bien, aunque Rawls refiere explícitamente el equilibrio reflexivo a dos contextos específicos: i) al momento de determinación de la noción más adecuada de posición original, aquella que permita derivar los principios que sean consistentes con nuestras convicciones más firmes<sup>588</sup>, y ii) al momento de evaluación de la teoría de la justicia como imparcialidad (y de cualquier otra propuesta teórica) por parte de los lectores de Rawls y de él mismo<sup>589</sup>; considero que puede ser plausible la lectura de Dworkin si se atiende a algunos elementos de la propuesta rawlsiana de *Political Liberalism*<sup>590</sup>.

Recuérdese que para Rawls la idea de posición original rescata (e incorpora) en su diseño, las concepciones de sociedad y persona implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática; a su vez, la posición original es el momento en el que se constituirán los parámetros de eticidad pública (los principios de justicia); de igual forma, esos parámetros tendrán que contrastarse con las convicciones de los ciudadanos que forman parte de la cultura política pública de una sociedad democrática, a efecto de que mediante el equilibrio reflexivo se hagan consistentes unos y otras. Así, después de este procedimiento de equilibrio, se puede llegar a la determinación cierta de los principios de justicia de una específica sociedad democrática que comparte una cultura política pública que, como en el modelo constructivista de Dworkin, funciona como marco de contrastación construido a través del tiempo.

Así, el equilibrio reflexivo puede interpretarse también como un mecanismo procedimental constructivista que cumple la función ético constitutiva, pero, como puede comenzar a advertirse, me parece que la fortaleza de su argumento se ve debilitada por la presencia de una cierta circularidad.

---

<sup>588</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 32 y 122 [pp. 20 y 121-122]. Momento que se considera aquí ligado a la función de aceptación-estabilidad

<sup>589</sup> Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 59 [p. 28]. Momento que se considera aquí ligado a la función de corrección-viabilidad

<sup>590</sup> Además, una referencia de Rawls en *Political Liberalism* parece coincidir con la distinción efectuada por Dworkin entre los dos modelos de coheretismo. Según Rawls, “tanto el constructivismo como el intuicionismo racional se fundan en la idea del equilibrio reflexivo” (*Ibidem*, p. 126 [p. 95]); para el primero, se contrastan las conclusiones del procedimiento (los principios) con los juicios meditados; para el segundo, se contrastan la descripción del orden de valores que proyectan las intuiciones con los juicios meditados. Cfr. *Ibidem*, pp. 126 y 127 [p. 96].

### 3.2.2. Crítica al constructivismo rawlsiano

Como se ha visto, la función ético constitutiva a la que corresponde el enfoque constructivista es, quizá, el eje toral de la propuesta teórica del profesor de Harvard. Considero que en su constructivismo ético-político se encuentra la peculiaridad distintiva más relevante de su neocontractualismo. Como puede observarse, además, es una condensación refinada de la serie de paradigmas que conforman el entendimiento político moderno; de ahí tal vez su fuerza e impacto en el pensamiento iusfilosófico y político de los últimos tiempos.

Pero precisamente por esto, es una propuesta teórica susceptible de las observaciones críticas que, desde distintas perspectivas, se han realizado al conjunto de paradigmas que conforman lo que se ha identificado aquí como individualismo posesivo. Por ello, desde mi perspectiva, las críticas más profundas y relevantes al constructivismo rawlsiano no se encuentran tanto en las inconsistencias internas de la teoría, sino en la serie de asunciones presupuestas de las que parte. Esto llevaría la crítica al campo de los presupuestos antropológico, ontológico y epistemológico que se han analizado. No obstante, parece pertinente reservar parcialmente este nivel de crítica a un momento posterior al análisis de las funciones político constitutiva y de legitimación, porque éstas también encuentran fundamento en los presupuestos referidos (esencialmente en el antropológico).

Por tanto, en este momento, mi crítica al constructivismo rawlsiano se centrará en tres aspectos específicos de la función ético constitutiva:

- i) según sus pretensiones ¿es realmente la justicia como imparcialidad un esquema de justicia procedimental pura?;
- ii) el argumento constructivista rawlsiano ¿incurre en algún tipo de falacia lógica?, y

- iii) la objetividad ofrecida por el constructivismo rawlsiano ¿es realmente objetiva y suficiente?, ¿logra una auténtica validez intersubjetiva?

El primer cuestionamiento es fundamental para la propuesta rawlsiana porque, como se observó, responde a la esencial pretensión de autonomía y a la necesaria (para Rawls) desvinculación de compromisos con doctrinas comprensivas. Según mi lectura, la pretensión de pureza procedimental busca expresar, en este sentido: la no existencia de imposición heterónoma de algún criterio de justicia ajeno al procedimiento constructivo; el despliegue de la libertad y autonomía racional de las partes (no comprometidas con alguna noción de bien en la determinación de los principios); la prioridad de la justicia respecto de lo bueno (característica de las perspectivas deontológicas), y la viabilidad para lograr un consenso entrecruzado (de doctrinas comprensivas) en un contexto definido por el pluralismo razonable.

Me parece que la postulación es completamente atractiva para el pensamiento político moderno, que busca conciliar el impulso emancipatorio y de autoafirmación individual con el establecimiento de un mínimo de eticidad pública, paradójicamente, *sin acudir a contenidos sustantivos de eticidad*. De ahí que la vía sostenida sea obtener esos mínimos de eticidad a partir del mero procedimiento, esto es, construir un contenido material a partir de la pura forma. El problema es que esta pretensión resulta, hasta cierto punto, irrealizable, razón por la que algunos teóricos han hablado, en este sentido, de la falacia procedimentalista<sup>591</sup>. Según Massini, esta falacia

“...pretende afirmar en la conclusión del proceso argumentativo la legitimidad de toda una serie de contenidos materiales que no se encuentran legítimamente justificados en las premisas... se intenta que el mero procedimiento racional, monológico o dialógico, dé lugar a contenidos normativos sin tener que recurrir a ninguna defensa de premisas contenutísticas a lo largo del razonamiento... [sin embargo -continúa el profesor argentino-] es evidente que si no se introducen en el comienzo de la cadena argumentativa afirmaciones de contenido adecuadamente

---

<sup>591</sup> Cfr. MASSINI, Carlos Ignacio, *Constructivismo...*, op. cit., pp. 39-43 y 97-99.



justificadas, el solo discurrir de la razón, por más vericuetos y contramarchas que se improvisen, no podrá conducir a conclusiones razonables de contenido material... se trataría de un caso de imposibilidad lógica, vale la pena reiterarlo, ya que de la suma o combinación de meras formas de actuación o de razonamiento no puede llegarse –se entiende que con fundamento lógico- a proposiciones de contenido justificadas racionalmente.”<sup>592</sup>

¿Incorre entonces la propuesta rawlsiana en la denominada falacia procedimentalista? Me parece que en realidad no, como lo reconoce también Massini, pero esto supone negar a la justicia como imparcialidad su supuesta calificación de justicia procedimental pura. Considero que a pesar de la reafirmación explícita de pureza procedimental, el procedimiento postulado por Rawls en el fondo acude a criterios de eticidad externos al procedimiento, criterios que, desde luego, corresponden al núcleo de una determinada doctrina comprensiva (o, si se quiere, de una familia de doctrinas comprensivas).

Si bien Rawls reconoce que en su teoría no todo se construye, pues lo único a construir son los parámetros de eticidad (principios de justicia) y ese proceso de construcción de principios es el que ha de entenderse como justicia procedimental pura, en realidad, al definir el procedimiento de construcción a través de la caracterización de la posición original, incorpora criterios sustantivos de eticidad que, como él mismo afirma, no son contruidos o derivados del procedimiento de construcción, es decir, son externos al procedimiento. Estos criterios sustantivos de eticidad (como la imparcialidad, la prevalencia de la libertad y la igualdad, la prioridad axiológica de la autonomía<sup>593</sup>), en el fondo no sólo diseñan el procedimiento (que para Rawls debe entenderse simplemente como fijado), sino que estoy convencido de que determinan el resultado del mismo y lo determinan desde antes de llevar a cabo el propio procedimiento. Luego, por esta función transitiva, el procedimiento de construcción de principios impone al proceso criterios

---

<sup>592</sup> *Ibidem*, pp. 40 y 41.

<sup>593</sup> Para Nino, por ejemplo, la autonomía es un “presupuesto valorativo sustantivo” NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, p. 96.

externos al procedimiento, anulando en mi opinión la pretensión de pureza procedimental.

“Efectivamente, antes de iniciar el proceso constructivo, Rawls da por aceptados, sin preocuparse de su *fuera* argumentativa, toda una serie de afirmaciones, tanto de hecho como de principio, que son las que determinan el resultado final cristalizado en los principios de justicia política... toda la *Teoría de la justicia* reposa fundamentalmente en una serie de pre-conceptos introducidos por Rawls en su doctrina, pre-conceptos que como tales no han sido justificados racionalmente... [por tanto] los contenidos materiales... no son sino aquellos que su autor introdujo en el comienzo del proceso argumentativo, pero sin preocuparse casi nada en justificarlos.”<sup>594</sup>

Aún más, aunque los criterios sustantivos de eticidad que sirven para diseñar el procedimiento (la posición original) son presentados como pertenecientes a una cultura política pública (y no como sostenidos por una doctrina comprensiva), Rawls deja de lado el hecho de que la denominada cultura política pública implícita en una sociedad democrática, en realidad se nutre de una familia de doctrinas comprensivas que han fijado sus presupuestos fundamentales a lo largo del tiempo. Luego, considero que la supuesta independencia de estos criterios respecto de doctrinas comprensivas es, en realidad, ficticia. Así, si se analiza de fondo, estoy convencido que la justicia como imparcialidad se encuentra lejos de su pretensión de pureza procedimental.

Esto nos lleva al segundo cuestionamiento: el argumento constructivista rawlsiano ¿incurrir en alguna falacia lógica? Parece claro ya que al problema práctico que representaría para Rawls el no poder sostener su propuesta como una justicia procedimental pura, se suman otros problemas teóricos. Creo que al evitar, involuntariamente, la falacia procedimentalista, el constructivismo rawlsiano incurre, sin embargo, al menos en dos falacias, a saber, en petición de principio y en circularidad.

---

<sup>594</sup> MASSINI, Carlos Ignacio, *Constructivismo...*, op. cit., pp. 41 y 42.

Respecto de la primera, como se ha visto, el problema surge cuando el profesor de Harvard introduce ciertos criterios sustantivos de eticidad (los contenidos materiales o pre-conceptos a los que se refiere Massini) sin fundamentarlos realmente, sino apelando simplemente a su “evidente” razonabilidad o a su inherencia a la cultura política pública de una sociedad democrática. Así, me parece que los valores de una sociedad democrática se afirman acríticamente desde el principio, lo que ya apunta una fuerte objeción a la supuesta neutralidad liberal.

Pero creo que el problema de esta “petición de principio” en realidad no estriba tanto en partir de presupuestos o criterios sustantivos que sustenten una propuesta teórica (en cierta forma toda teoría lo hace); sino en hacerlo de una forma acrítica que llega a negar el debate en torno a estos presupuestos mediante la afirmación de que una propuesta política no ha de llegar a ese punto, así como en la presentación de aparente neutralidad que niega conexiones con doctrinas comprensivas que, de hecho, existen.

Por su parte, me parece claro que en cualquiera de las expresiones procedimentales (la de la posición original o la del equilibrio reflexivo) el argumento constructivista arriba a una cierta circularidad. En el primer caso sí, por un lado, la noción adecuada de posición original (el procedimiento) se justifica en cuanto permite producir principios que serían acordes con las concepciones de persona y sociedad bien ordenada inscritas en la cultura política pública de una sociedad democrática y, por otro lado, los principios se justifican en tanto que son producto de un procedimiento que proyecta las concepciones de persona y sociedad bien ordenada, entonces, en última instancia, como observa Massini, “...el procedimiento se justifica por el resultado al que arriba y ese resultado se justifica a su vez por el procedimiento seguido para alcanzarlo”<sup>595</sup>, lo que muestra una evidente argumentación circular.

En el segundo caso, se debe recordar que según el constructivismo rawlsiano, las convicciones más firmes se encuentran contextualizadas en (son producto de) la cultura política pública de una sociedad democrática. Así, si la posición original proyecta las

---

<sup>595</sup> *Ibidem*, p. 43.

concepciones de persona y sociedad bien ordenada (implícitas en la cultura política pública) y, por tanto, los principios derivados de la posición original son consistentes con dichas concepciones, entonces la contrastación que exige el equilibrio reflexivo entre los principios de justicia y las convicciones más firmes (implícitas también en la cultura política pública) es un tanto obsoleta, porque evidentemente se arriba a aquello de lo que se partió. De manera más esquemática:

- i) las concepciones de sociedad bien ordenada y persona son concepciones que derivan de la cultura política pública de una sociedad democrática;
- ii) estas concepciones determinan el diseño del procedimiento de construcción de principios (la concepción de posición original);
- iii) en tanto ii), los principios construidos en la posición original serán acordes con las concepciones de sociedad bien ordenada y persona;
- iv) los principios de iii) serán contrastados dialécticamente con las convicciones más firmes de las personas;
- v) las convicciones referidas en iv) se ubican en el marco (y son producto) de la cultura política pública de una sociedad democrática;
- vi) por tanto, los principios de iii) serán consistentes con las convicciones de iv) (estarán en equilibrio desde el principio), porque ambos proyectan la cultura política pública de una sociedad democrática

En definitiva, los principios que rescatan los valores de una sociedad democrática son correctos si son consistentes con los valores de una sociedad democrática. Desde mi perspectiva, se trata pues de justificar y fundamentar una sociedad democrática liberal a partir de las convicciones, parámetros y marcos conceptuales de la propia sociedad democrática liberal.

Esto conduce al tercer cuestionamiento, relativo a la objetividad postulada por el constructivismo rawlsiano. Como se vio, Rawls intenta defender un entendimiento de la objetividad no dependiente de la asunción del compromiso ontológico, esto es, una objetividad que no depende de entender la verdad como correspondencia, porque la

realidad ética ontológica puede existir o no. La objetividad entonces se funda en la razonabilidad y la aceptabilidad, en otras palabras, en la consistencia con los contenidos implícitos en la cultura política pública.

Como observa Massini, este entendimiento de la objetividad, asume la superación de la subjetividad individual, pero no la idea de la inherencia al objeto, lo que en realidad conduce a una “subjetividad ampliada”<sup>596</sup>. En este sentido, la objetividad constructivista depende del consenso implícito en un ambiente cultural que, ciertamente, puede ser como actualmente es, pero también de otra manera. En realidad considero que esta es una problemática que enfrenta prácticamente toda perspectiva constructivista<sup>597</sup> al fijar la objetividad en esquemas conceptuales más amplios (como lo postularía Villa) pero igualmente construidos por los sujetos, esencialmente a través del consenso. De hecho, parte esencial del constructivismo rawlsiano implica no superar tal subjetivismo, porque eso es lo que salva la determinación de los parámetros de eticidad pública de la heteronomía. Así, en el caso del constructivismo político de Rawls, el consenso está implícito en la cultura política pública, lo que, en mi opinión, supera el subjetivismo individualista, pero no un subjetivismo colectivo.

En tanto que este subjetivismo colectivo puede, en principio, ayudar a sustentar una determinada validez intersubjetiva de los parámetros de eticidad, Rawls opta por el mismo calificándolo de objetividad. Pero estoy convencido que, en el fondo, esta validez intersubjetiva es parcial, porque no puede sustentar una obligatoriedad fuerte, como la pretendida por Rawls para sus principios, en tanto que dicho consenso puede variar legítimamente en tiempos y espacios diversos, en principio, en sociedades no democráticas o no liberales. Según mi perspectiva, la objetividad débil del constructivismo, sustentada en última instancia en el consenso, vuelve a arrojar el dilema práctico del holocausto.

---

<sup>596</sup> Cfr. MASSINI, Carlos, *Constructivismo...*, *op. cit.*, pp. 44 y 45.

<sup>597</sup> Salvo quizá el constructivismo epistemológico kantiano, que encontraría su anclaje de objetividad en las formas *a priori* de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento, compartidos por todos los seres racionales; o el constructivismo piagetiano, que me parece vincularía la objetividad tanto al reconocimiento presupuesto de la realidad existencial, como a las estructuras mentales (esquemas de acción) formadas por la interacción de los subsistemas biológico, psicológico y social.

### 3.3. NIVEL PRAGMÁTICO-INSTITUCIONAL: EL CONTRACTUALISMO POLÍTICO

En el contractualismo rawlsiano, a la función ético constitutiva que se ha analizado, se suman dos funciones más, ubicadas estas últimas en un nivel pragmático-institucional. Estas dos funciones corresponden, como se ha mencionado, a los objetivos tradicionales de las teorías clásicas del contrato social. Es cierto que, para el profesor de Harvard, el objetivo primario de toda su propuesta teórica se dirige hacia la función ético constitutiva, lo que parece dejar de lado las funciones político constitutiva y de legitimación. Explícitamente Rawls hace afirmaciones que parecen alejar en este sentido su contractualismo del contractualismo clásico: como ya se ha visto, enfatiza la idea de que su propuesta teórica parte de una sociedad en marcha; además, plantea como requisito para el funcionamiento de su teoría un cierto nivel de desarrollo de la sociedad política. Esto ha llevado a algunos a afirmar que la justicia como imparcialidad no busca dar cuenta del origen o legitimación de la comunidad política o del poder<sup>598</sup>.

No obstante, como aquí se ha sostenido, si bien la propuesta rawlsiana evidentemente no pretende dar una explicación del origen de la comunidad política<sup>599</sup> (y mucho menos de la sociedad en general), considero que al tener como objetivo determinar los parámetros de eticidad pública que constituirán el punto de enjuiciamiento de la estructura básica de la sociedad, esto es, al proponer principios que determinan el diseño de las instituciones públicas más relevantes, en realidad Rawls propone con su teoría un tipo de Estado (ideal) que presenta características muy específicas. Me parece

---

<sup>598</sup> Elena Beltrán sostiene que en la teoría rawlsiana “No se trata de legitimar una forma concreta de gobierno, sino de buscar un acuerdo originario acerca de los principios de justicia que han de regular la *estructura básica de la sociedad*.” BELTRÁN, Elena, “El neoliberalismo...”, *op. cit.*, p. 90. En el mismo sentido, Suárez-Iñiguez sostiene que “La teoría del contrato social de Rawls, sin embargo, no está preocupada, como las clásicas, en estudiar cómo se originó la sociedad o cómo se formó el gobierno sino en indagar cómo, en el estado natural, personas libres y racionales habrían comúnmente aceptado una serie de principios de justicia... la teoría del contrato social [se presenta, entonces] con un *propósito* enteramente nuevo. Ya no se trata del origen de la sociedad o de la legitimidad del gobierno, como en los contractualistas clásicos, sino de encontrar principios de justicia” SUÁREZ-IÑIGUEZ, Enrique, *Filosofía política contemporánea (Popper, Rawls y Nozick)*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005, p. 54.

<sup>599</sup> No tomo aquí, ni en lo que sigue, la expresión “comunidad política” en el sentido en que Rawls la entiende y por el cual la rechaza (Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p 178, nota 13 [p. 146, nota 13]). Recuérdese que aquí se ha utilizado la expresión de manera deliberadamente genérica, por las razones apuntadas supra en la nota 8.

que, en el fondo, esto es precisamente lo que pretendían los contractualistas clásicos al elaborar una supuesta explicación del origen estatal; cada propuesta contractualista no culminaba con cualquier tipo de Estado, sino con un específico orden estatal y gubernamental al que consideraban legítimo.

Cuando Hobbes, Rousseau o Locke acudían al argumento contractual para dar cuenta de la génesis de la sociedad civil (es decir, del Estado), lo hacían con la finalidad última de justificar una específica forma de comprensión de lo estatal (por ejemplo, un Estado Leviatán o un Estado liberal burgués) y, por tanto, legitimar el ejercicio del poder en dicho tipo de comunidad política. Algo similar se puede afirmar del contractualismo rawlsiano, que termina por postular un tipo de Estado constitucional, democrático y liberal, cumpliendo así también las funciones político constitutiva y de legitimación. Estudiar críticamente estas funciones será el objetivo de las siguientes líneas.

### **3.3.1. Función político constitutiva: la apuesta por un Estado liberal**

Según mi interpretación, el constructivismo ético-político tiene en Rawls una prolongación natural hacia lo que aquí se ha considerado como la función político constitutiva, porque son precisamente los parámetros de eticidad pública construidos por las partes en la posición original los que han de determinar de manera directa la forma de las instituciones fundamentales que rigen, operan y caracterizan a una sociedad bien ordenada, es decir, a una comunidad política específica. Como se ha dicho, al considerar que la justicia como imparcialidad se dirige a una sociedad en marcha, el procedimiento de construcción de los parámetros de eticidad pública no pretende representar la génesis de una comunidad política, sino establecer los criterios a partir de los cuales se pueden evaluar y *modificar* las instituciones que constituyen dicha comunidad a efecto de hacerlas conformes con el modelo ideal<sup>600</sup>.

---

<sup>600</sup> “Considerada la teoría de la justicia en su conjunto, la parte ideal presenta la concepción de una sociedad justa que hemos de intentar lograr. Las instituciones existentes han de ser juzgadas a la luz de esta concepción, y consideradas injustas si se han apartado de ella sin razón suficiente” RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 231 [p. 246].

Ahora bien, desde mi punto de vista, si en un nivel práctico-epistemológico el procedimiento diseñado por Rawls corresponde a la construcción de principios, en un nivel pragmático-institucional ese mismo procedimiento se proyecta como un acuerdo que determina, en última instancia, un tipo ideal de organización estatal. El acuerdo de las partes en la posición original constituye un tipo de Estado que, guiado por la justicia como imparcialidad, funciona como modelo regulador de cualquier sociedad en marcha que pretenda ajustar sus instituciones a lo que para Rawls sería un caso ideal de organización estatal. Así, como en el contractualismo clásico, el acuerdo celebrado por las partes en el primer momento del esquema contractual, se convierte en fundamento de lo estatal.

Si esto es así, entonces me parece que surgen al menos tres cuestiones a considerar:

- i) Como se ha observado críticamente a los contractualismos clásicos, ¿es el acuerdo de voluntades o consenso un fundamento suficiente para la constitución de una determinada organización estatal?, ¿es el contrato en sí un auténtico fundamento de obligatoriedad?
- ii) ¿Cuáles son las características del tipo ideal de Estado que el neocontractualismo rawlsiano fundamenta?, ¿cuáles son los rasgos distintivos de un Estado constitucional, democrático y liberal según la propuesta rawlsiana?
- iii) Atendiendo a lo destacado en la segunda cuestión, ¿qué elementos andan implícitos en un tipo de Estado como el defendido por el neocontractualismo rawlsiano?, ¿de qué presupuestos parte un Estado liberal?

### **3.3.1.1. ¿El contrato como fundamento de lo estatal?**

Desde mi perspectiva, la primera cuestión corresponde a un tema de fundamentación de la propuesta teórica rawlsiana, por lo que, como se mencionó, ha sido



asociada a un tipo de argumento metaético utilizado para sustentar los principios de eticidad<sup>601</sup>. En el ámbito pragmático institucional, la cuestión se traslada a la fundamentación de un tipo de organización estatal, aquel que se sustenta y define por los principios de justicia propuestos por la justicia como imparcialidad. De esta manera, si en la discusión ético-epistemológica la pregunta es si el acuerdo es suficiente para fundamentar los parámetros de eticidad pública (cuya problemática esencial estriba en la cuestión de la objetividad), en el campo político institucional la pregunta se dirige a verificar la suficiencia del consenso como fundamento de un tipo de organización estatal (cuya problemática esencial se ubica en el tema de la obligatoriedad). En otras palabras, me parece que así como el constructivismo ético-político proyectaba problemas en torno a la objetividad, el neocontractualismo político-institucional arroja problemas importantes en torno a la obligatoriedad.

Según mi lectura, aunque el contractualismo clásico creyó encontrar en el argumento contractual una vía idónea para fundamentar la comunidad política, entendiéndola como una creación artificial, dotada de toda la fuerza que le imprimía la voluntad individual de cada contratante, lo cierto es que muy pronto el recurso heurístico del contrato manifestó importantes debilidades. Una de ellas fue señalada claramente por Dworkin.

Como se observó anteriormente, la mayoría de los teóricos contractualistas no sostuvieron la realidad histórica del estado de naturaleza o del momento de celebración del contrato, sino que acudieron al argumento como una construcción hipotética<sup>602</sup>. No obstante, como también se apuntó, la diferencia de la propuesta rawlsiana consistía en que, a diferencia del contractualismo clásico, la posición original no se prestaba a una contextualización histórica originaria; en este sentido, como señaló Sandel, el contrato social rawlsiano resultaba más ficticio que el resto<sup>603</sup>. Creo que esto salvaba a la propuesta de Rawls de las críticas comúnmente acometidas contra la historicidad del

---

<sup>601</sup> Vid. *supra*, apartados 3.2.1.1 y 3.2.1.2.

<sup>602</sup> Vid. *supra*, notas 253 y 255.

<sup>603</sup> Vid. *supra*, nota 257.

contrato social, pero para Dworkin justo la cualidad hipotética representa un problema en lo relativo a la fundamentación de obligaciones.

Según Dworkin, la existencia de un contrato efectivamente celebrado puede ser claramente un argumento independiente al cual apelar en caso de pretender exigir el cumplimiento de las obligaciones fijadas en dicho acuerdo, esto es, funciona como una razón en sí para obligar. Pero el contrato de la propuesta rawlsiana presenta precisamente el inconveniente de que, al ser hipotético, no es ni siquiera una forma imperfecta de un contrato real, sino que “lisa y llanamente, no es un contrato”<sup>604</sup>.

Para el profesor de Oxford, un contrato hipotético como el de la propuesta rawlsiana no puede funcionar como un argumento independiente de exigencia de obligatoriedad, porque un consentimiento hipotético no puede equipararse en consecuencias deónticas a un consentimiento real. Este tipo de contratos hipotéticos, cuando se presentan como sustentos de alguna exigencia, más bien presuponen alguna otra razón de exigibilidad de aquello a lo que supuestamente obligan. Según Dworkin, al ser esta otra razón, que anda detrás del contrato hipotético, la que efectivamente sustenta la exigencia de una determinada obligación, en realidad se puede prescindir del acuerdo hipotético que no agrega nada al argumento y funciona sólo como un recurso retórico<sup>605</sup>.

Así, de conformidad con este punto de vista, el consenso hipotético de la propuesta rawlsiana en realidad no puede constituirse como fundamento de los parámetros de eticidad pública ni de un modelo de organización política liberal, porque el consentimiento que hipotéticamente brindarían las partes a dicha teoría de la justicia política no existe en realidad y, por tanto, no logra generar un compromiso efectivo que

---

<sup>604</sup> DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, traducción Marta Guastavino, 5ª reimpression, Ariel, España, 2002, p. 235; cfr. tb. del mismo, “The Original...”, *op. cit.*, p. 18.

<sup>605</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 17 y ss., y tb. DWORKIN, Ronald, *Los derechos...*, *op. cit.*, pp. 235 y ss. Dworkin pone diversos ejemplos en lo que un hipotético acuerdo, i. e. un hipotético consentimiento, no tiene la fuerza para obligar en la realidad a respetar lo que posiblemente se hubiese consentido, pero que de hecho no se ha consentido, enfatizando dos cuestiones: i) la razonabilidad de una exigencia que hipotéticamente pudo ser consentida no deriva del consentimiento hipotético, sino de otro criterio que hace razonable aquella exigencia (su imparcialidad, su sensatez, etcétera), y ii) el consentimiento se encuentra estrechamente vinculado a las circunstancias o contexto real en que se efectúa.

haga exigible a los ciudadanos de una sociedad el cumplimiento de las obligaciones que impone la justicia como imparcialidad. En definitiva, un contrato *hipotético* no puede fungir como fundamento de lo estatal.

Creo que existe, sin embargo, un recurso argumentativo para salir de esta objeción que el profesor de Oxford realiza a la propuesta rawlsiana, el mismo que Hugo Seleme utiliza para contra-argumentar las críticas de Lyons y Barry en torno a la incompatibilidad entre contractualismo y coherentismo y a la ausencia de pureza procedimental, respectivamente: la distinción entre los puntos de vista de las partes, de los ciudadanos y de nosotros<sup>606</sup>. Utilizando esta distinción, me parece que podría afirmarse que la cualidad hipotética del contrato se encuentra en el marco del punto de vista de nosotros, pero que en el caso de la perspectiva de las partes, dicho contrato se efectúa realmente. En este ejercicio de representación, el consentimiento otorgado por las partes en torno a los principios de justicia, es un consentimiento real y no hipotético, por lo que efectivamente sustenta exigencias obligatorias para los ciudadanos, compromiso que se ve proyectado a través del sentido de justicia de los ciudadanos de la sociedad bien ordenada.

Si este recurso es suficiente para superar la objeción planteada por Dworkin es algo que puede ser discutible<sup>607</sup>. Pero aun admitiendo la superación de la crítica a la cualidad hipotética del contrato, me parece que no necesariamente queda claro que el contrato *en sí* sea un recurso idóneo de fundamentación y obligatoriedad. Es pertinente, entonces, regresar al cuestionamiento inicial: ¿es verdad, como el mismo Dworkin admite, que el contrato *en sí* constituye un argumento independiente (una razón en sí) para obligar? En este punto, según algunos autores, se encuentra otra debilidad fundamental del argumento contractual.

---

<sup>606</sup> Vid, *supra*, notas 264 y 453.

<sup>607</sup> ¿Cómo pensar en la realidad del consentimiento de personas no reales, personas que Rawls insiste en calificar de “artificiales”, inventadas para poblar la posición original (Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 106 [p. 75])? Desde el punto de vista de los ciudadanos, ¿el contrato efectuado por las partes es real o es hipotético?, porque serán los ciudadanos los obligados por dicho contrato (y no las partes).

El contrato es, como se ha visto, un acuerdo de voluntades individuales, un consenso que generalmente gira en torno al establecimiento de ciertos derechos y obligaciones (o de criterios que permitan determinar los mismos). En mi opinión, en el contexto jurídico o de algún orden normativo esto tiene pleno sentido, el contrato es, en cierta forma, una fuente de juridicidad o de obligatoriedad. Pero, si se observa detenidamente, su capacidad generativa de obligatoriedad (como la que reconoce Dworkin) se encuentra contextualizada por un orden normativo, por al menos un principio previamente asumido que establece legitimidad a la voluntad individual para fijar compromiso. Fuera de ese contexto, la expresión de la voluntad individual, e incluso el acuerdo de dos o más voluntades no es sino un simple hecho<sup>608</sup>.

Estoy convencido de que esto coloca al argumento contractual frente a dos riesgos. Por un lado, afirmar que del contrato en sí, del hecho del acuerdo de voluntades individuales, deriva obligatoriedad supone incurrir en la denominada falacia naturalista, pues de un mero hecho no pueden seguirse consecuencia normativas<sup>609</sup>. Por otro lado, aún dejando de lado la imposibilidad lógica señalada, asumir como un hecho que la mera voluntad individual es generadora de obligatoriedad intersubjetiva acerca el argumento contractualista al decisionismo o prescriptivismo, lo que termina por relativizar (aunque

---

<sup>608</sup> Este es el sentido en el que Kelsen observa que los acontecimientos fácticos con significación jurídica tienen dos elementos: “uno es un acto sensiblemente perceptible que de por sí acontece en el tiempo y en el espacio, o bien, una serie de semejantes actos: el externo acontecer de acciones humanas; el otro elemento está constituido por la significación jurídica, es decir: la significación que el acontecimiento adquiere por el lado del derecho. Se reúnen hombres en un recinto, pronuncian discursos, algunos levantan las manos, otros no: esto es lo que acontece externamente. Su significación: se ha resuelto dictar una ley... Un comerciante escribe a otro una carta de determinado contenido; el segundo le responde con otra carta. Ello significa: han cerrado, desde el punto de vista del derecho, un contrato... Que el intercambio de cartas, antes referido, signifique haber celebrado un contrato, proviene exclusiva y únicamente de que esa situación fáctica encaja en ciertas disposiciones del código civil... Que una reunión de personas sea un congreso y que el resultado de sus actividades constituya jurídicamente una ley obligatoria... expresa sólo que el acontecimiento todo corresponde a las normas de la constitución” KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, traducción de Roberto J. Vernengo, 14ª edición, Porrúa, México, 2005, pp. 16 y 18.

<sup>609</sup> “...el contrato es un simple acuerdo o convenio, y el mero acaecimiento de un acuerdo o la simple facticidad de un consenso no expresan más que una suma o coordinación de voluntades. Pero de una mera voluntad no podemos deducir un enunciado normativo o moral, en este caso los principios de justicia, porque, a menos que se acepte incurrir en falacia naturalista, no podemos justificar enunciados normativos desde supuestos meramente empíricos” PÉREZ BERMEJO, Juan Manuel, *Contrato social...*, *op. cit.*, pp. 10 y 11.

sea con una subjetividad ampliada<sup>610</sup>) los parámetros de eticidad que pretenden ser estatuidos mediante el contrato y por afectar la legitimidad del modelo estatal.

Creo que salvar ambos riesgos requiere reconocer criterios previos de racionalidad que determinen la corrección (y, por tanto, obligatoriedad) del acuerdo o, al menos, asumir un principio normativo previo que otorgue legitimidad a la voluntad como generadora de obligación. Pero, en mi opinión, reconocer criterios racionales previos de corrección del acuerdo no es necesariamente lo mismo que asumir un principio que reconozca facultad normativa a la voluntad. Lo primero, hace frente al riesgo del decisionismo; lo segundo, pretende superar el problema de la falacia naturalista. Ambas cuestiones, sin embargo, suponen admitir que el contrato o consenso, en sí, no puede ser fundamento de obligatoriedad.

Desde mi perspectiva, asumir un principio normativo que establezca a la voluntad la capacidad de generar obligación, traslada el fundamento de la obligatoriedad, del acuerdo hacia aquel principio o regla que da validez al acuerdo mismo. El principio, que funciona como una regla de reconocimiento, puede estar incrustado en un sistema complejo de otorgamiento de validez formal como el kelseniano (que apela en última instancia a una norma fundante básica de tipo autoritativo o facultativo), o bien constituir una especie de primer principio que otorga validez directa a los acuerdos, como el *pacta sunt servada*<sup>611</sup>. Es por ello que, como señala Nino, "...la idea de un consentimiento que justifique arreglos sociales de los que surjan obligaciones presupone la existencia de principios válidos que toman a decisiones o acciones voluntarias como antecedentes de consecuencias normativas", por lo que termina reafirmando que "el consentimiento no puede servir para justificar principios *últimos*"<sup>612</sup>.

Pero considero que, incluso una regla meramente autoritativa o facultativa del tipo "ha de cumplirse lo que determinen las voluntades individuales" o "las decisiones que

---

<sup>610</sup> Vid. *supra.*, nota 592.

<sup>611</sup> De hecho, un principio como este último se encuentra presupuesto en el esquema contractualista hobbesiano, en calidad de tercera ley de la naturaleza. Cfr. HOBBS, Thomas, *Leviathan or the...*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>612</sup> NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo...*, *op. cit.*, p. 96.

surjan de voluntades individuales son vinculatorias”, aunque otorga fuerza obligatoria al acuerdo de voluntades individuales, en realidad traslada el fundamento y la pregunta en torno a por qué una regla de este tipo ha de poseer, a su vez, fuerza obligatoria, pero sobre todo, no salva el riesgo del decisionismo.

Es entonces donde opera, en mi opinión, la otra respuesta, aquella referida a la necesidad de criterios previos de racionalidad que determinen la corrección del acuerdo.

“Detrás del contrato, acuerdo o convenio ha de existir un soporte justificativo que dictamine la racionalidad o la irracionalidad del acuerdo y que cualifique dicha voluntad como una voluntad «racional»; sólo de esta forma sería lícito deducir del acuerdo enunciados normativos, o justificar las obligaciones de las partes en orden al cumplimiento de los compromisos adquiridos por vía contractual”<sup>613</sup>.

Me parece que ambas respuestas tienen relación con lo que Sandel analiza en torno a los dos puntos de vista que sirven para determinar la justicia de los acuerdos. Para Sandel, la justicia de un contrato (y, en esta medida, su capacidad para fundar obligatoriedad) puede determinarse:

- i) atendiendo a las condiciones en que se efectúa el acuerdo, esencialmente a la libertad de las partes, o
- ii) atendiendo a los términos del acuerdo, esencialmente a la justicia de la porción recibida mediante el acuerdo.

Cada punto de vista, como puede ya observarse, en realidad proyecta un criterio ideal que otorga la cualidad moral al contrato: en el primer caso, el ideal reconocido es el de la autonomía; en el segundo, es el ideal de reciprocidad<sup>614</sup>.

---

<sup>613</sup> PÉREZ BERMEJO, Juan Manuel, *Contrato social...*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>614</sup> Cfr. SANDEL, Michael, *El liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 137 y 138.

Si relacionamos la cuestión de la moralidad del contrato analizada por Sandel con aquello que se viene diciendo en torno a la cualidad generativa de obligatoriedad del contrato, es claro que ésta última (la cualidad vinculatoria) deriva de la moralidad del contrato. Solo un contrato que es considerado como justo, puede ser fundamento de obligación. Pero la cuestión aquí, me parece, es observar bajo qué criterio un contrato puede calificarse de justo.

Si la justeza del acuerdo viene determinada por (y sólo por) las condiciones de celebración del mismo, por el hecho de que las partes libremente expresaron su voluntad individual coincidente, entonces considero que se encuentra presupuesta una norma (como la regla de un código civil o como el principio *pacta sunt servanda*) que legitima a la voluntad individual como fundamento de obligación. Si se preguntara aún por cuál es el fundamento que hace obligatoria esa norma presupuesta, por qué habría de admitirse la voluntad individual como fundamento de obligación, creo que podría acudir a un criterio o ideal como el de la autonomía.

Por otra parte, si la justeza del acuerdo viene determinada por los términos del mismo, por el hecho de que el contenido establezca mutuo (y proporcional) beneficio a cada parte, entonces considero que es necesario presuponer algún criterio o criterios que califiquen la racionalidad (y razonabilidad) del contenido del acuerdo, criterios que no dependen de la voluntad de las partes, como el referido criterio de reciprocidad.

En mi opinión, el argumento contractualista parece estar más conforme con la primera línea, dada su reafirmación del presupuesto individualista. Por ejemplo, en Rawls, la reiterada pretensión de hacer de su propuesta contractualista una forma de justicia procedimental pura parecería descartar, desde el inicio, la segunda línea, por incurrir en heteronomía: el contrato, como procedimiento, no determinaría la justicia de sus resultados, sino que dicha justicia vendría determinada por criterios externos al procedimiento contractual. No obstante, como puede apreciarse, tampoco la primera línea argumentativa cuadra con las pretensiones de encontrar en el contrato en sí el fundamento de obligatoriedad (en definitiva, el fundamento de lo estatal), porque dicho fundamento

se traslada al previo reconocimiento del ideal de autonomía, que es lo que legitima a la voluntad individual para generar obligatoriedad.

Así, estoy convencido que el esquema contractual que Rawls pretende fijar como fundamento de los parámetros de eticidad pública y, por extensión, como fundamento del tipo de Estado liberal (democrático, constitucional), en realidad no sirve como fundamento último y auténtico; previos al contrato, existen presupuestos de carácter normativo sustancial que son el auténtico sustento de la organización estatal y que determinan el contenido de los principios de justicia y, por ende, los rasgos distintivos del tipo de Estado liberal.

### **3.3.1.2. Rasgos distintivos del Estado liberal rawlsiano**

Como se ha dicho, toda vez que los principios de justicia funcionan como parámetros de evaluación de las instituciones fundamentales, en el fondo determinan el diseño de dichas instituciones y, por ende, la conformación de un tipo específico de organización estatal. Es claro que en Rawls, como él mismo sostiene, este tipo de organización política sustenta una impronta liberal, situada además en el contexto de una sociedad democrática occidental. Por ello, el tipo de organización política postulada por el liberalismo político rawlsiano es, como se ha visto, un Estado constitucional, democrático y liberal.

¿Qué significa esto?, ¿qué rasgos pueden distinguir el específico tipo de Estado que la teoría rawlsiana pretende sustentar?, son cuestiones que Rawls mismo despliega de distintas formas a lo largo de su propuesta teórica. En mi opinión no hay, ciertamente, una exposición independiente y detallada de este aspecto, porque no es el punto focal expreso del profesor de Harvard; no obstante, creo que en múltiples lugares de su exposición teórica deja entrever diversos rasgos que caracterizarían el tipo de Estado fundado en los principios de justicia de la justicia como imparcialidad.



Al margen de retomar detalladamente aquellos puntos en los que Rawls menciona alguno de los rasgos particulares del Estado liberal o donde ejemplifica su funcionamiento en temas específicos, parece más pertinente sistematizar aquellos rasgos esenciales que definen dicho tipo de organización estatal. Como es evidente, estos rasgos esenciales corresponden a una proyección de lo que los principios de justicia determinan.

Como se estudió en el capítulo anterior, los principios de justicia corresponden al tercer momento del esquema contractual precisamente porque estos diseñan el tipo de organización estatal. Este momento, como se observó, no se agota con la formulación de los principios, sino que supone la especificación de su objetivo, su caracterización, alcance y funcionamiento. Me parece que es de este contexto del que se pueden desprender los rasgos esenciales del Estado liberal rawlsiano, fundamentalmente si se toman en cuenta tres cuestiones ya analizadas:

- i) la forma como se establece el orden lexicográfico o primacía entre los principios (y, por tanto, entre los bienes primarios);
- ii) la forma como cada uno de los principios proyecta las nociones de libertad, igualdad y fraternidad, y
- iii) la forma como se determinan los principios en cada uno de los niveles de acuerdo: original, constitucional, legislativo y judicial<sup>615</sup>.

Para recordar brevemente, en la propuesta rawlsiana los dos principios de justicia siguen un orden lexicográfico según el cual el primer principio tiene primacía respecto del segundo y la primera parte del segundo principio (subprincipio de equitativa igualdad de oportunidades), tiene primacía respecto de la segunda parte (subprincipio de diferencia); esto establece, en el orden de los bienes primarios, una primacía de las libertades respecto de cualquier otro bien. Respecto de la segunda cuestión, Rawls llega a identificar, un tanto ilustrativamente, cada uno de sus principios con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad; como resulta evidente, el primer principio proyecta

---

<sup>615</sup> Vid., *supra*, apartados 2.3.3.3., 2.3.3.4, y 2.3.3.5.1.

fundamentalmente el ideal de libertad, mientras que la primera parte del segundo principio ilustra la igualdad y la segunda parte, la fraternidad. Finalmente, recuérdese que al acuerdo original sigue una serie de acuerdos mediante los cuales se van determinando (concretando y aplicando) los principios de justicia; en cada nivel de acuerdo, van aumentando las restricciones de lo razonable y va disminuyendo el velo de la información; de igual forma, cada nivel de acuerdo proyecta de forma más acabada cada uno de los principios y en cada nivel se ponen en acción.

Desde mi perspectiva, de la interacción de estas cuestiones se pueden desprender al menos tres rasgos distintivos del tipo de Estado liberal rawlsiano:

- 1) En primer lugar, las instituciones fundamentales que definen la estructura básica de una sociedad bien ordenada (modelo ideal de organización política) han de enfocarse a garantizar la prioridad de la libertad a través del establecimiento y protección de un esquema adecuado de libertades para cada individuo; el Estado liberal rawlsiano (como prácticamente todo Estado liberal) tiene como primer y más importante rasgo distintivo la rígida prioridad de la libertad.
- 2) En segundo lugar, las instituciones que establecen el desenvolvimiento de una sociedad bien ordenada permiten, e incluso promueven, desigualdades en posiciones, ingresos y riquezas, si con ellas se mejora a los peor situados; el Estado liberal rawlsiano pretende sustentar una igualdad material a través de la permisión de desigualdades que favorezcan al grupo menos aventajado.
- 3) Finalmente, dado que un despliegue fundamental de la libertad consiste en la libertad de conciencia, que permite desarrollar la capacidad para una concepción del bien, y que todo régimen constitucional exige para su legitimidad la aceptación mediante un consenso entrecruzado, el Estado liberal rawlsiano ha de mantenerse neutral frente a las diversas doctrinas comprensivas de los ciudadanos.

Cada uno de estos rasgos posee matices que resulta conveniente aclarar.

Afirmar que un Estado liberal tiene como rasgo distintivo establecer una prioridad fuerte de la libertad parece una verdad de Perogrullo. Pero la cuestión no es tan simple. Desde luego, una pregunta inmediata remite a un aspecto de fondo: para una propuesta liberal, ¿qué se entiende por libertad? La cuestión es relevante, me parece, porque un entendimiento clásico de la comunidad política podría también postular una primacía de la libertad, pero con un entendimiento distinto de la misma. La respuesta, como se vio, se vincula a la distinción realizada por Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos; como también se señaló, la libertad de los modernos pone sobre todo el énfasis en el aspecto negativo de la misma, es decir, en la no interferencia y ausencia de obstáculos a la voluntad de cada individuo. Rawls rescata nítidamente estos rasgos al determinar no sólo la prioridad de la libertad, sino de un esquema de libertades en el que las libertades civiles tienen, a su vez, prioridad respecto de las políticas. En el diseño institucional, la garantía de las libertades debe ser fijada en el nivel constitucional, por lo que es en este nivel de acuerdo donde se proyecta esencialmente el primer principio.

Ahora bien, considero que conforme a la tradición de las revoluciones burguesas, la garantía de las libertades se despliega constitucionalmente de dos maneras:

- i) estableciendo dichas libertades como derechos (la denominada parte dogmática de la Constitución), y
- ii) limitando el ejercicio del poder (la denominada parte orgánica de la Constitución).

Respecto de esto último, destaca que para Rawls no sólo han de fijarse restricciones a la intervención de los órganos gubernamentales o un sistema de pesos y contrapesos, sino que las instituciones fundamentales fijadas en la Constitución del Estado liberal han de determinar las reglas del juego político, como una vía de garantizar las libertades políticas, destacadamente la participación<sup>616</sup>; no obstante, como se vio,

---

<sup>616</sup> “Al principio de libertad igual, cuando se aplica al proceso político definido por la constitución, lo llamaré ‘principio de (igual) participación’. Este principio exige que todos los ciudadanos tengan un

incluso esta participación puede verse restringida si con ello se logra una mejor garantía de las libertades civiles, actuando así el principio de diferencia al interior del acuerdo constitucional<sup>617</sup>.

Y es que, desde mi perspectiva, la prioridad de las libertades civiles tiene primacía en este tipo de Estado liberal esencialmente porque se asume de manera implícita el paradigma moderno de la división entre lo público y lo privado, así como la consecuente prioridad axiológica de este último ámbito (el privado). Resulta peculiar que, aunque la participación, como parte de las libertades políticas, podría reflejar el ideal de autonomía (en el ámbito público), dicha participación puede quedar subordinada, si con ello se garantiza un mejor esquema de libertades civiles, entre ellas la libertad de conciencia, esencial para el despliegue de la autonomía (en el ámbito privado)<sup>618</sup>.

Así, considero que un Estado liberal que pretenda cumplir con el rasgo de primacía de la libertad, requiere más que la fijación constitucional de las libertades; exige un sistema institucional complejo que llegue a comprender, por ejemplo, un adecuado funcionamiento del proceso judicial (especialmente de la justicia constitucional). La impronta meramente liberal, sin embargo, marcaría un cariz específico a esa justicia constitucional, que bien podría dejar fuera cuestiones de justiciabilidad de derechos económicos, sociales y culturales, si ello implicara una intervención estatal que restringe o limita alguna libertad.

---

mismo derecho a tomar parte y a determinar el resultado del proceso constitucional que establecen las leyes que ellos han de obedecer. La justicia como imparcialidad comienza con la idea de que... los principios... han de ser elaborados desde el punto de vista de una situación inicial... donde cada persona está justamente representada. El principio de participación traslada esta noción de la posición original a la constitución como sistema supremo de normas sociales para elaborar normas” RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 210 [pp. 221 y 222].

<sup>617</sup> “El punto que hay que destacar es el de que para justificar estas restricciones debemos mantener que desde la perspectiva del ciudadano representativo, en la convención constitucional, la libertad de participación menos extensa está suficientemente compensada por la mayor seguridad y extensión de las otras libertades” *Ibidem.*, pp. 217 [p. 229]; Vid. tb., pp. 218 y 219 [pp. 230-232], así como *supra*, pp. 189 y 190.

<sup>618</sup> En el esquema rawlsiano la libertad de conciencia juega un rol fundamental en tanto comprende la libertad religiosa y moral (de poseer y perseguir convicciones religiosas y morales). Como tener determinadas convicciones religiosas y morales se conecta directamente con la capacidad para una concepción del bien (para perseguir, revisar y, en su caso, modificar dicha concepción), la libertad de conciencia resulta indispensable para desplegar la plena autonomía de cada individuo. Esto, como se verá más adelante, se encuentra estrechamente vinculado a la exigencia de neutralidad estatal.

Me parece que es aquí donde entra en juego el segundo rasgo distintivo del Estado liberal rawlsiano. Según mi interpretación, con el segundo principio, especialmente con el subprincipio de diferencia, Rawls pretende incorporar una impronta igualitaria a su propuesta liberal. Como se vio, según él, su propuesta teórica pretende conciliar la línea de la igualdad con la de la libertad, ambas adscritas a la tradición democrática occidental. Pero si la igualdad no pretende ser meramente formal, como sería reconocer un esquema igual de libertades sin atender al hecho de que ciertas contingencias afectan el valor de dichas libertades, entonces, la igualdad supone la admisión de ciertos mecanismos redistributivos. En el marco de la justicia política, esto equivale a reconocer cierta intervención del organismo estatal, por lo que a la propuesta teórica del profesor de Harvard se le ha asociado con la defensa del Estado de bienestar.

Fijada a nivel constitucional la prioridad de las libertades, para Rawls corresponde al nivel legislativo la proyección del segundo principio, a fin de que las instituciones que funcionen en la estructura básica de la sociedad contrarresten los efectos de las contingencias sociales y de la lotería natural, haciendo de la igualdad formal (igualdad ante la ley) una igualdad material. En mi opinión, lo curioso es que la vía principal para hacer esto *no es mediante mecanismos compensatorios o que contrarresten la desigualdad* (discriminación inversa, acciones afirmativas), sino mediante una exigencia moral que, admitiendo las desigualdades, aparentemente las transforma en capital social<sup>619</sup>. Así, estoy convencido de que Rawls marca como rasgo distintivo de su Estado liberal la reafirmación de las desigualdades (ya existentes por razón de las referidas contingencias sociales y naturales), fijando como requisito para justificarlas, que los puestos a los que se asocian mejores condiciones sean accesibles en igualdad de oportunidades y que la desigualdad permita mejorar la condición de los peor situados en el sistema social.

---

<sup>619</sup> Rawls afirma expresamente "... que el principio de diferencia no es el principio de compensación y no exige que la sociedad trate de nivelar las desventajas como si se esperara que todos fueran a competir sobre una base equitativa en la misma carrera" y agrega más adelante "El principio de diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución..." RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 103 y 104, respectivamente [p. 101].

Así, según mi lectura, con la primera parte del segundo principio en realidad se está nuevamente en el tono de las revoluciones burguesas que sólo admitían desigualdades (asociadas a cargos y puestos) en función de la utilidad pública. Sin embargo, creo que su relevancia estriba en que en este punto Rawls llega a reconocer ciertas medidas institucionales de atenuación de las desigualdades, como “impedir la acumulación excesiva de propiedades y de riqueza y mantener la igualdad de oportunidades educativas para todos [ya que] Las probabilidades de adquirir los conocimientos y las técnicas culturales no deberían depender de la posición de clase; asimismo, el sistema escolar sea público o privado, debería ser planeado para derribar las barreras de clase”<sup>620</sup>.

Me parece que es al explicar el desenvolvimiento del segundo principio en el nivel legislativo que el profesor de Harvard introduce el diseño institucional de lo que conforma la economía política de su Estado liberal. Según Rawls, en la determinación legislativa se proyecta fundamentalmente el segundo principio porque es en este nivel en el que han de fijarse las instituciones que desenvuelven el proceso económico y social. En el Estado liberal rawlsiano, las instituciones de este orden corresponden a cuatro ramas gubernamentales<sup>621</sup> que representan, como se ha dicho, una aceptación de la intervención estatal en el desenvolvimiento del sistema económico.

En primer lugar, la rama de asignación, cuyo objetivo principal es corregir las fallas del mercado y, en ese sentido, garantizar las condiciones de la libre competencia a

---

<sup>620</sup> *Ibidem*, p. 79 [p. 73].

<sup>621</sup> En la teoría económica estas cuestiones vienen asociadas al lo que denominan funciones o actividades del Estado, las cuales varían según la postura teórica que se asume. Un cuadro muy similar al determinado por Rawls puede verse en Musgrave, quien da cabida a la estabilización, a la asignación y a la distribución. Cfr. MUSGRAVE, Richard y MUAGRAVE, Peggy, *Hacienda Pública. Teórica y Aplicada*, Mc Graw Hill, Madrid, España, 1992, p. 7; y tb. STIGLITZ, Joseph, *La economía del sector público*, 3ª edición, traducción de Ma. Esther Rabasco y Luis Toharia, Antoni Bosh editor, España, 2000, p 28, consultable en [http://institutoestudiosurbanos.info/dmdocuments/cendocieu/0\\_Gestion/Economia\\_Sector\\_Publico-Stiglitz\\_J-2000.pdf](http://institutoestudiosurbanos.info/dmdocuments/cendocieu/0_Gestion/Economia_Sector_Publico-Stiglitz_J-2000.pdf). Ayala Espino ha estudiado ampliamente estas cuestiones y atribuye al propio Musgrave el reconocimiento de dos funciones más: la de promoción del crecimiento y la de regulación económica. Cfr. AYALA ESPINO, José, *Mercado, Elección Pública e Instituciones. Una Revisión de las Teorías Modernas del Estado*, Miguel Angel Porrúa y Facultad de Economía de la UNAM, México, 1996, p. 55.

través de impuestos y subsidios necesarios. En segundo lugar, la rama estabilizadora, cuya función se encuentra dirigida a conservar el pleno empleo. En tercer lugar, la rama de transferencias, enfocada a garantizar un nivel mínimo de bienestar atendiendo a las necesidades (dejadas de lado por la lógica del mercado). Finalmente, la rama de distribución, que pretende mantener una distribución “justa” de los recursos y ventajas, mediante la tributación y los ajustes a los derechos de propiedad, buscando en cierta medida reducir y contrarrestar la desigualdad mediante mecanismos redistributivos y recursos destinados a bienes públicos<sup>622</sup>.

Es importante observar que, no obstante la admisión de instituciones públicas que desenvuelven estas ramas, para Rawls el sistema de libre mercado<sup>623</sup> es el marco más apropiado y característico de su Estado liberal. De hecho, en mi opinión, las primeras dos ramas en realidad suponen la intervención necesaria para mantener las condiciones del libre mercado, “la eficacia general de la economía de mercado”<sup>624</sup>. La tercera rama, por su parte, supone una intervención reducida a la conservación de un mínimo de renta, dejando al sistema de precios (a la lógica del libre mercado) la determinación del resto de la renta total<sup>625</sup>.

En este contexto, desde mi perspectiva, la rama de distribución es la que en realidad proyecta la pretensión de igualdad y fraternidad del segundo principio. Al parecer, mediante esta rama Rawls admite alguna gradual compensación de las desigualdades mediante mecanismos específicos, como gravámenes especiales a las sucesiones que impidan aumentar la brecha de desigualdad producto de la acumulación de riqueza. No obstante, como se ha señalado, estos mecanismos compensatorios no son la vía principal para contrarrestar las contingencias sociales y naturales en la propuesta rawlsiana. La principal fórmula estriba en legitimar las desigualdades a través de un condicionamiento: el de mejorar la situación de los menos aventajados. Así, creo que el

---

<sup>622</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, pp. 257 y ss [pp. 274 y ss].

<sup>623</sup> Al que no identifica con la propiedad privada de los medios de producción pues Rawls considera al libre mercado compatible tanto con la propiedad privada como con el socialismo. Cfr. *Ibidem*, pp. 250 y ss [p. 266 y ss].

<sup>624</sup> *Ibidem*, p. 258 [p. 276].

<sup>625</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 259 [p. 277].

rasgo distintivo del Estado liberal rawlsiano es el de admitir, e incluso fomentar institucionalmente, la desigualdad en ingresos y riqueza cuando dicha desigualdad “favorece” a los peor situados.

En términos prácticos, como también se ha señalado, esto representa un importante problema, porque el requisito de mejorar a los menos aventajados no es condición suficiente para reducir el impacto de las contingencias sociales y naturales; en otras palabras, estoy convencido que el principio de diferencia puede admitir combinaciones que tienen el efecto de aumentar la brecha de desigualdad social<sup>626</sup>, lo que el mismo Rawls considera injusto<sup>627</sup>. Para salvar este problema, que haría inútil el principio de diferencia en términos de justicia distributiva, recuérdese que la teoría rawlsiana acude a una fórmula que apela a la aceptación subjetiva de los menos aventajados: la desigualdad no sólo tiene que favorecerlos, sino que ellos deben considerar preferible la situación de desigualdad frente a una situación de plena igualdad.

Creo que, en una situación ideal, que supone la plena racionalidad de los agentes y el conocimiento completo de la información pertinente, una fórmula de aceptación subjetiva como la utilizada por el profesor de Harvard resulta idónea para solucionar los límites del principio de diferencia; sin embargo, parece difícil que en el desenvolvimiento de las sociedades actuales se presente una situación similar. Me parece que las preferencias de las personas no siempre responden a parámetros racionales y admitir o preferir una situación desigual no garantiza la racionalidad de esta preferencia. Más importante aún, estoy convencido de que las personas situadas en las posiciones menos aventajadas, por la situación de vulnerabilidad en que se encuentran, a menudo enfrentan mayores obstáculos para allegarse de información y son más susceptibles de manipulación.

Finalmente, considero que el tercer rasgo distintivo del Estado liberal rawlsiano corresponde a la postulación de la neutralidad estatal. Desde mi perspectiva, esta

---

<sup>626</sup> Vid., *supra*, pp. 201-202 y 209-210.

<sup>627</sup> Cfr. RAWLS, John, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 84 [p. 79].



característica se encuentra vinculada a la función legitimadora en tanto que constituye una consecuencia de la forma como se compatibilizan el rasgo central del ámbito de “lo político” (el pluralismo razonable) y el requisito principal de la obligatoriedad en el mundo moderno (la autonomía). Como se mencionó, dado que el ideal de autonomía moderno supone que cualquier auténtica (legítima) obligación ha de ser producto (en tanto estatuida o aceptada) de la voluntad del obligado, lo que implica, en el ámbito interpersonal, la actualización de un acuerdo o consenso; dado que el campo de “lo político” en las sociedades democráticas modernas está caracterizado por un pluralismo razonable, lo que exige para la obligatoriedad política un consenso entrecruzado, y dado que un consenso tal sólo puede lograrse si aquello sobre lo que se acuerda no es una imposición de una de las partes; entonces es claro que los principios que orientan el diseño de la organización estatal, sobre los que ha de alcanzarse en consenso, no deben estar comprometidos con la doctrina comprensiva de alguna de las partes.

Así, me parece que la consecuencia de un consenso entrecruzado que legitima el tipo de Estado liberal es precisamente que las instituciones de dicho Estado se mantengan neutrales frente a las distintas doctrinas comprensivas razonables desplegadas por los ciudadanos integrantes de dicha organización estatal. Creo que esto supone para Rawls la actuación del principio de tolerancia y, por tanto, el que las instituciones no favorezcan o afecten alguna de las doctrinas comprensivas presentes en la sociedad. Por ahora baste con lo dicho sobre este rasgo central del Estado liberal, ya que será analizado críticamente más adelante.

### **3.3.1.3. Presupuestos implícitos del Estado liberal**

La caracterización del tipo de Estado liberal rawlsiano tiene, como es fácil advertir, una serie de presupuestos implícitos que aquí han sido asociados a la mentalidad política moderna (identificada como individualismo posesivo). Ya se han estudiado, en términos generales, los presupuestos más relevantes que sustentan todo el neocontractualismo rawlsiano y que se encuentran en la línea del referido individualismo. No obstante, en el marco de la función político constitutiva, parece conveniente

destacar nuevamente, y de manera relevante, el presupuesto antropológico. Lo anterior hace pertinente enfatizar los matices implícitos que son aportados por la concepción política de persona rawlsiana (lo que se ha denominado concepción antropológica completa) al conjunto de su propuesta político liberal.

En este punto, creo que quien mejor ha apreciado críticamente el papel de la antropología filosófica implícita en la propuesta rawlsiana es Michael Sandel, por lo que las reflexiones aquí presentadas seguirán en gran medida sus observaciones.

### ***3.3.1.3.1. La antropología implícita***

Como se puso de relieve<sup>628</sup>, la modernidad estableció un nuevo paradigma en la perspectiva antropológica que resultó *ad hoc* a los cambios experimentados. La nueva antropología permitía, por ejemplo, el desarrollo de la lógica de mercado que exigía una identidad independiente de “la posesión de determinadas propiedades, determinadas clases de trabajo y determinadas relaciones sociales”<sup>629</sup>, aspectos reconducidos a la calidad de roles no constitutivos de dicha identidad, la del individuo abstracto del razonamiento liberal.

Frente a la experiencia estamental del periodo medieval, contra la que reaccionó el pensamiento moderno, este aspecto de “descontextualización” de la identidad individual parece un cambio esencialmente positivo, sobre todo si se enfatiza la forma como la contextualidad de las identidades personales contribuía a la preservación de privilegios de ciertos estratos sociales y a la determinación del destino personal. Sin embargo, estoy convencido de que la cuestión presenta matices más complejos y consecuencias problemáticas que pueden ser claramente observadas al interior de la propuesta rawlsiana. Sandel pone de relieve algunas de estas cuestiones al analizar el presupuesto antropológico que se encuentra en la base del contractualismo rawlsiano.

---

<sup>628</sup> Vid., *supra*, nota 65.

<sup>629</sup> POOLE, Ross, *Moralidad y...*, *op. cit.*, p. 20.

Para Sandel, al aplicar la técnica del equilibrio reflexivo a la propuesta contractualista de Rawls, se puede caracterizar a ésta como un argumento que admite una doble dirección (de ida y vuelta). En un extremo del argumento se encuentra la teoría de la justicia (los principios de justicia rawlsianos), en el otro, se ubicaría una teoría de la persona o del sujeto moral<sup>630</sup>. Ahora bien, enfrascarse en una búsqueda argumentativa para descubrir cuál es la noción de persona que se encuentra en la base de la propuesta rawlsiana podría resultar ocioso si se atiende a que el propio Rawls pone un importante énfasis en caracterizar su noción política de persona. Para el profesor de Harvard, como se ha señalado, la concepción política de persona de la que parte su desarrollo teórico atribuye a los individuos tres pares de cualidades: i) libertad e igualdad; ii) racionalidad y razonabilidad, y iii) facultades morales para una concepción del bien y para un sentido de justicia<sup>631</sup>.

Estas cualidades, como también se ha visto, se proyectan en el diseño de toda su teoría: determinan la estructura de la noción de posición original; determinan los bienes primarios y su prioridad; permiten explicar la motivación de las partes; determinan el contenido de los principios de justicia; se despliegan de diversas maneras en la determinación de los principios de justicia en los diversos niveles de acuerdo. Su relevancia como punto de partida es, como me parece puede apreciarse, fundamental.

Pero, según mi interpretación, Sandel no está buscando repetir el listado de caracteres que Rawls enfatiza como parte de su concepto antropológico completo, sino descubrir qué presupuestos implícitos andan detrás de un sujeto como el postulado por el profesor de Harvard y, en general, detrás de lo que él denomina el “liberalismo deontológico”.

---

<sup>630</sup> Cfr. SANDEL, Michael, *El liberalismo...*, *op. cit.*, p. 70. “Mientras que el argumento principal de Rawls tiende a asumir la naturaleza del sujeto moral como dada, y a llegar a los principios de la justicia a través de la posición original, me propongo trabajar en el sentido opuesto: tomar los principios de la justicia como provisionalmente dados y volver nuestros pasos hacia la naturaleza del sujeto moral” *Ibidem*, p. 71.

<sup>631</sup> Resulta llamativo observar que, dada la estrecha vinculación que existe entre la libertad, la racionalidad y la facultad moral para una concepción del bien, por un lado, y la igualdad, la razonabilidad y la facultad para un sentido de justicia, por el otro, podría considerarse que en realidad en la noción rawlsiana de persona se presentan dos grupos de cualidades esenciales de la persona. Cada grupo proyecta los matices por los cuales se despliega la tradición liberal y, a su vez, se desdobra en los principios de justicia que son el núcleo de la propuesta rawlsiana.

En esta tarea, Sandel destaca tres aspectos característicos del sujeto moral (al que califica como “sujeto deontológico”) que presupone un liberalismo como el rawlsiano. En primer lugar, según este autor los enfoques deontológicos tienden a enfatizar la prioridad del pluralismo, lo que supone la defensa de sujetos morales radicalmente individualizados.

“El hecho de que somos personas distintas, caracterizadas por sistemas de fines diferentes, constituye un presupuesto necesario de un ser capaz de justicia... Es en este sentido... que la pluralidad de sujetos resulta dada con prioridad a su unidad. Somos en primer lugar individuos distintos, y luego (si las circunstancias así lo permiten) formamos relaciones y nos involucramos en empresas de cooperación con otros”<sup>632</sup>

En segundo lugar, también Sandel observa que para el liberalismo rawlsiano es necesario partir de la noción de un sujeto “independiente de sus necesidades y objetivos”<sup>633</sup>, un sujeto “irreductiblemente anterior a sus valores y fines, y nunca completamente construido por ellos”<sup>634</sup>; esto supone desechar la perspectiva de un “sujeto radicalmente situado”<sup>635</sup> para estructurar la idea de un “sujeto de la posesión”<sup>636</sup>.

---

<sup>632</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>633</sup> *Ibidem*, p. 37. Mas adelante reitera “Para constituir un «yo» deontológico, debo ser un sujeto cuya identidad esté dada independientemente de las cosas que tengo, es decir, independientemente de mis intereses y fines, y de mis relaciones con los demás” *Ibidem*, p. 78. Las cursivas son mías.

<sup>634</sup> *Ibidem*, p. 39. Esta característica coincide con lo observado por Poole respecto del individuo abstracto que se encuentra en la base de toda teoría liberal acorde a una sociedad comercial: “...los individuos en cuestión tienen un concepto de sí mismos -una «identidad», tal como usaré el término- que existe independientemente de («abstracción hecha de») la posesión de determinadas propiedades, determinadas clases de trabajo y determinadas relaciones sociales... en el ámbito del mercado, no se consideran origen de la propia identidad, sino más bien roles que se pueden asumir para mejor alcanzar los propios objetivos.” POOLE, Ross, *Moralidad...*, *op. cit.*, p. 20. Ciertamente que “necesidades, objetivos, valores y fines” no equivalen a “propiedades, clases de trabajo y relaciones sociales” a las que hace referencia Poole; sin embargo, Sandel vincula aquellas nociones a la realidad empírica de cada individuo, de lo que se derivaría la noción de un “sujeto radicalmente situado”, y con ello, en el fondo, puede observarse que ambos se dirigen a destacar el mismo fenómeno de “descontextualización”.

<sup>635</sup> Aunque también, observa, para Rawls resulta fundamental no caer en el otro extremo (en el que sí incurre Kant), aquel de un “sujeto trascendental” o de un “sujeto radicalmente no corporeizado”. SANDEL, Michael, *El liberalismo...*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>636</sup> La idea de un “sujeto de la posesión”, según Sandel, permite a Rawls superar la perspectiva de un “sujeto radicalmente situado” tanto como la de un “sujeto radicalmente no corporeizado” “ya que en la posesión el «yo» se distancia de sus fines sin estar completamente separado” (*Ibidem*, p. 77). “Decir que poseo una cierta inclinación, deseo o ambición es decir que estoy relacionado con él de cierta manera –es *mío* por oposición a *tuyo*- y también que estoy distanciado de él de cierta manera –es *mío* en lugar de ser *yo mismo*.” *Ibidem*, p. 78. Sandel, un tanto problemáticamente, vincula el aspecto de la posesión al supuesto del desinterés mutuo. No obstante, considero que al margen de este supuesto del desinterés mutuo

Según el análisis de Sandel, estos aspectos se encuentran ligados a la primacía de la justicia respecto del bien, que todo liberalismo deontológico afirma, primacía que se proyecta en una prioridad análoga que actúa en el plano antropológico: la primacía del “yo” respecto de sus fines y, más específicamente, la prioridad de la capacidad de elección de los fines respecto de los fines mismos<sup>637</sup>.

En tercer lugar, entiendo que Sandel sostendría que un sujeto que se va delineando a partir de estos rasgos asumirá un sesgo específico en su relación con la comunidad o las demandas comunitarias, un sesgo esencialmente individualista. Según una perspectiva empirista este aspecto es esencialmente ilustrado en la teoría rawlsiana por la apelación a la característica del desinterés mutuo que Rawls atribuye a las partes. No obstante, como ya se mencionó<sup>638</sup>, Sandel reconoce que el profesor de Harvard contraargumenta con éxito la objeción de vincular su impronta individualista a la cualidad del desinterés mutuo, además de que Rawls podría reconducir esta crítica a lo que aquí se ha identificado como su concepción antropológica restringida (la de las partes), que no es su concepción antropológica central<sup>639</sup>.

Para Sandel, esto no es lo que marca el sesgo individualista de la concepción antropológica rawlsiana, sino, nuevamente, el carácter de la identidad independiente que se encuentra presupuesto en la perspectiva liberal

“...esto sugiere un sentido más profundo en el cual la concepción de Rawls es individualista. Podemos ubicar este individualismo e identificar las concepciones del bien que se excluyen al recordar que el «yo», de acuerdo con Rawls, no es

---

(vinculado a las partes), la concepción política de persona rawlsiana se ajusta plenamente a la idea de una identidad independiente de los fines que elija, presupuesto básico de un “sujeto de la posesión”.

<sup>637</sup> *Ibidem*, pp. 36 y 76.

<sup>638</sup> *Vid., supra.*, nota 482.

<sup>639</sup> De hecho, Rawls no la reconoce, como se ha visto, como una concepción antropológica en absoluto, porque las partes son, como se ha reiterado, personas artificiales. Me parece que, de hecho, Rawls utiliza esta observación para combatir la crítica de Sandel y decir que la concepción de las partes no está asociada a ninguna concepción metafísica de la persona porque las partes son elementos artificiales de un mecanismo de representación: la posición original (Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 57 [p. 27]). No obstante, Rawls parece no advertir que la crítica de Sandel, que atribuye una dimensión metafísica a su concepción antropológica, no se refiere a la concepción de las partes, sino a la concepción de los ciudadanos, la que Rawls llama concepción política de persona.

solamente un sujeto de la posesión, sino un sujeto anticipadamente individualizado, que permanece siempre a cierta distancia de los intereses que posee. Una consecuencia de esta distancia es que pone al «yo» más allá del alcance de la experiencia; lo hace invulnerable, fija su identidad definitivamente. Ningún compromiso hará mella como para que no pueda comprenderme a mí mismo en su ausencia. Ningún cambio de los propósitos y planes de vida puede ser tan perturbador que altere los contornos de mi identidad. Ningún proyecto puede ser tan esencial que el abandonarlo amenace a la persona que soy yo. Dada mi independencia de los valores que poseo, siempre puedo distanciarme de ellos...”<sup>640</sup>

Tomando en cuenta esta cualidad del sujeto moral del liberalismo rawlsiano, es claro para Sandel el sesgo individualista que proyectará cada persona en su relación con la comunidad:

“... una noción del «yo» tan independiente como ésta descarta toda concepción del bien (o del mal) limitada por la posesión en el sentido constitutivo. Elimina la posibilidad de cualquier lazo (u obsesión) capaz de llegar más allá de nuestros valores y sentimientos para comprometer nuestra misma identidad. Elimina la posibilidad de una vida pública en la cual, para bien o para mal, estén en juego tanto la identidad como los intereses de los participantes”<sup>641</sup>

En otras palabras, me parece claro que la primacía del individuo respecto de los fines que elige (respecto de su concepción del bien, para retomar a Rawls), hacen que su identidad no esté ligada esencialmente a dichos fines, sino simplemente a su capacidad para elegir algunos fines; por lo que un compromiso interpersonal en torno a fines comunes o de cooperación, puede ser abandonado en cualquier momento sin comprometer en lo más mínimo la identidad de cada individuo; esto, desde mi perspectiva, otorga el status de *modus vivendi* a cualquier pretensión de comunidad, incluyendo a la organización estatal.

---

<sup>640</sup> SANDEL, Michael, *El liberalismo...*, op. cit., p. 86.

<sup>641</sup> *Idem.*

Pero este segundo rasgo que Sandel identifica con la idea de un “sujeto de la posesión” cuya identidad es independiente de (en tanto anterior a) sus fines, descontextualizado e individualizado anticipadamente, creo que arroja otro presupuesto fundamental. Como se mencionó, este sujeto que tiene prioridad respecto de sus fines, en tanto que su identidad es independiente de los mismos, también proyecta otro orden de prioridad, la prioridad de la capacidad de elección respecto de la elección misma. Para Sandel, estas afirmaciones contienen implícita una perspectiva voluntarista de la agencia.

### ***3.3.1.3.2. La primacía de la voluntad individual***

Creo que si se parte de una concepción antropológica como la del sujeto deontológico, un sujeto radicalmente individualizado y cuya identidad es independiente y anterior a sus fines, entonces la siguiente cuestión estriba en observar la manera cómo dicho sujeto determina y realiza los fines que ha de perseguir. Esta cuestión corresponde al ámbito de la agencia humana. Para Sandel, la idea de la posesión resulta particularmente idónea para observar la forma en que un sujeto puede realizar sus fines, porque ilustra la doble vía en la que pueden “perderse” los fines de un sujeto. Por un lado, un sujeto puede perder sus fines cuando se distancia de ellos, los abandona y deja de tenerlos como suyos. Por otro lado, el sujeto también puede perder sus fines cuando éstos se asimilan demasiado a su identidad hasta llegar a perderse los límites entre el yo y sus fines; entonces, esos fines dejan de ser suyos para comenzar a convertirse en parte de su identidad<sup>642</sup>.

Según Sandel, reparar el primer sentido de pérdida requiere poner atención a una forma de realizar los fines basada en la elección; la distancia entre el sujeto y sus fines se acorta una vez que se atiende al sujeto como un agente dotado de una voluntad capaz de elegir dichos fines y tenerlos como suyos. Por su parte, reparar el segundo sentido de pérdida requiere enfocarse a otra forma de realizar los fines, aquella basada en el descubrimiento; en este caso lo que se busca es recuperar la distancia entre el sujeto y sus fines y para ello se requiere atender al agente como un sujeto que conoce sus fines como

---

<sup>642</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 80 y 81.

objetos de su entendimiento. Para Sandel, esto refleja las dos dimensiones de la agencia: la primera, una dimensión voluntarista; la segunda, una dimensión cognitiva<sup>643</sup>.

En realidad, como parece implícito en las reflexiones de Sandel, de la concepción antropológica que se adopte depende la dimensión de la agencia que será acentuada o, en definitiva, adoptada. Me parece claro que, en el caso del sujeto deontológico, cuya característica esencial es el presupuesto de su identidad independiente de los fines, el peligro de pérdida por asimilación es inexistente, pues precisamente se parte de considerar la radical distinción entre la persona y los fines que persigue. Siguiendo este razonamiento, si la persona tiene prioridad respecto de sus fines, en realidad su agencia depende sólo de su elección (de su capacidad de elección). Esto vincula la perspectiva antropológica del sujeto deontológico con la dimensión voluntarista de la agencia.

“Cuando el sujeto se considera como anterior a sus fines, el autoconocimiento no es una posibilidad en este sentido, ya que los límites que definiría ya están tomados como dados, sin reflexión, por el principio de la individualización antecedente. Los límites del «yo» son fijos y dentro de ellos todo es transparente. La cuestión moral relevante no es «¿Quién soy yo?» (ya que la respuesta a esta pregunta está dada con anterioridad), sino «¿Qué fines elegiré?», y ésta es una pregunta dirigida a la voluntad.”<sup>644</sup>

En este sentido, para Sandel “La noción voluntarista de la agencia es por lo tanto el elemento clave de la concepción de Rawls, y juega un papel central en la ética deontológica como un todo”<sup>645</sup>.

Ahora bien, considero que una perspectiva voluntarista de la agencia en realidad actúa en todas las esferas del razonamiento práctico. Es claro que en la función ético

---

<sup>643</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 81.

<sup>644</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>645</sup> *Ibidem*, p. 83. Es en este mismo sentido, me parece, que Taylor observa que la filosofía moral contemporánea “ha tendido a centrarse en lo que es correcto hacer en vez de en lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena” TAYLOR, Charles, *Las fuentes...*, *op. cit.*, p. 19.



constitutiva los parámetros de eticidad encuentran, supuestamente, en la determinación voluntaria su fundamento (son elegidos/construidos por las partes a través del mero procedimiento). Aún más, en el ideal liberal, los parámetros de eticidad pública son sólo el marco necesario para que cada individuo, en el ámbito de su vida privada, determine sus propios fines, su plan racional de vida de acuerdo con su propia concepción del bien en términos rawlsianos.

Pero en este mismo sentido, en el ámbito de la función político constitutiva el fundamento de lo estatal se pretende ubicar en el consenso, como una proyección del poder de las voluntades individuales que acuerdan la idoneidad de un tipo especial de Estado, en este caso, liberal. De ahí que el argumento contractual resulte particularmente idóneo, como se ha señalado, para enfatizar el sustento voluntarista de la organización política. Creo que aquí aparece, nuevamente, el eje central de legitimación de toda perspectiva liberal e, incluso, de toda perspectiva política moderna: la autonomía de la voluntad.

### **3.3.2. Función legitimadora: la apuesta por la neutralidad estatal**

Como se ha dicho, en el nivel pragmático institucional, a la función político constitutiva se encuentra vinculada otra función del neocontractualismo rawlsiano: la función legitimadora. El argumento contractual, como claramente muestra el contractualismo clásico, es en el fondo una vía de fundamentación de la organización estatal y, por tanto, de justificación del ejercicio del poder. En la línea de pensamiento político moderno, como se ha visto, es fundamental que la justificación (legitimación) del poder político no apele a algún criterio independiente (y externo) a las personas involucradas en la sociedad política<sup>646</sup>. La legitimidad, en este contexto, queda unida inescindiblemente a la autonomía de la voluntad individual.

---

<sup>646</sup> Como claramente lo vislumbró Hobbes, desde los primeros años de la modernidad, el poder no podía justificarse más apelando al argumento del origen divino (en cualquiera de sus modalidades). En la misma línea de pensamiento, como claramente lo muestra el razonamiento constructivista rawlsiano, el poder tampoco puede justificarse apelando a criterios cuya objetividad depende del reconocimiento de una realidad ética de orden ontológico.

En *Political Liberalism*, John Rawls afirma “que la relación política en un régimen constitucional posee... dos rasgos especiales:”<sup>647</sup> i) es una relación entre personas ubicadas en el marco de la estructura básica de una sociedad política cerrada (se ingresa en ella al nacer y no se sale de ella sino al morir), y ii) el poder político, entendido como un poder coercitivo, *es un poder del público, del cuerpo de ciudadanos*.<sup>648</sup> Para el profesor de Harvard estos dos rasgos, entre otros, identifican el ámbito especial de lo político y se encuentran vinculados a la cuestión de la legitimidad de la autoridad<sup>649</sup>.

Esto es claro si se recuerda uno de los más importantes presupuestos modernos asumidos por la propuesta rawlsiana: *cualquier obligación sólo puede ser tal, si es establecida (o por lo menos libremente aceptada) por aquel sobre el que recae dicha obligación*<sup>650</sup>. Si el poder político es un poder coercitivo, éste sólo puede ser legítimo si responde a la voluntad de cada individuo inmerso en la sociedad política. Por ello Rawls afirma que “el principio liberal de legitimidad” sostendría que “nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado *sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de los principios e ideales admisibles para su común razón humana*”<sup>651</sup>

En este sentido, según entiendo la postura rawlsiana, el poder político sólo es un poder del público cuando se ejerce con base en parámetros de eticidad pública *acordados* por cada uno de los ciudadanos que forman parte de la comunidad política. Pero si se atiende al hecho del pluralismo razonable, característica inescindible de lo político, la cuestión es cómo lograr el acuerdo de cada uno, cómo lograr el consenso entrecruzado. Para Rawls, la única forma de lograr un consenso tal es cuidando que los principios de justicia, que determinan el tipo de organización político institucional, no se encuentren comprometidos con alguna doctrina comprensiva. Según el profesor de Harvard, la

---

<sup>647</sup> RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 167 [p. 135].

<sup>648</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 167 y 168 [pp. 135 y 136].

<sup>649</sup> *Ibidem*, pp. 168 y 169 [pp. 136 y 137].

<sup>650</sup> Vid. *supra*, nota 474.

<sup>651</sup> RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 169 [p. 137]. Las cursivas son mías.

justicia como imparcialidad, como una propuesta político liberal, se encuentra dirigida a este objetivo. Pero ¿Rawls realmente pudo distanciarse de una doctrina comprensiva de fondo?, ¿es posible que una propuesta política, como él considera conveniente, no este fundada en una perspectiva doctrinal específica?; en otras palabras, ¿es posible la neutralidad de una concepción política de la justicia?

### **3.3.2.1 El consenso entrecruzado y la neutralidad**

Como ha quedado claro, a pesar de los inconvenientes señalados<sup>652</sup>, la perspectiva contractualista, al tener como presupuesto implícito la primacía de las voluntades individuales (el ideal de la autonomía de la voluntad), fija en el contrato (acuerdo, consenso) el fundamento de la organización política y, por tanto, el requisito de su legitimación. Dadas las especiales características que presentan las sociedades democráticas actuales, con el hecho del pluralismo razonable en primer plano, para Rawls ese contrato tendrá que adoptar la forma de un consenso entrecruzado. Así, en definitiva, en el liberalismo político del profesor de Harvard, el consenso entrecruzado constituye el requisito de legitimación de un tipo de Estado liberal.

Pero creo que para el profesor norteamericano la idea de un consenso entrecruzado no equivale a la de un simple acuerdo de voluntades. Un tipo de consenso como aquel al que Rawls apela para sustentar su Estado liberal (y el ejercicio de la autoridad al interior de dicho Estado) posee una serie de matices que lo hacen especialmente complejo. Al ubicarlo en un contexto que torna difícil su realización, el primer problema del profesor de Harvard es encontrar los mecanismos que permitan su viabilidad.

Ante un contexto en el que los ciudadanos sostienen diversas (y encontradas) doctrinas comprensivas razonables, es decir, ante el hecho del pluralismo razonable, lograr un consenso entre los ciudadanos supone para el profesor de Harvard que el contenido de dicho consenso no ha de estar sustentado en alguna de esas doctrinas

---

<sup>652</sup> Vid., *supra*, apartado 3.3.1.1.

comprehensivas pues, como es evidente, si el objeto del consenso estuviera fundado en alguna doctrina comprensiva, sería prácticamente imposible alcanzar la aceptación de aquellos ciudadanos que no la comparten o que, incluso, sostienen una doctrina comprensiva contraria. Este rasgo de no compromiso con doctrina comprensiva alguna es, según mi interpretación, el primer sentido (y, en cierta forma, el sentido focal) de lo que Rawls entiende por neutralidad.

Así, me parece que si el elemento legitimador del Estado liberal es el consenso entrecruzado, el requisito indispensable para hacer posible tal consenso es la neutralidad. Pero afirmar este *no compromiso* con doctrinas comprensivas supone, como se ha dicho, aceptar algunos presupuestos, como el ya referido entendimiento dicotómico entre los ámbitos de lo público y lo privado, la prioridad axiológica de este último ámbito, y la ubicación del campo de lo ético, como doctrina comprensiva, en el ámbito privado. Me parece que en Rawls estos presupuestos son claramente ilustrados con la apelación a la noción de razón pública, a la distinción entre valores políticos (neutrales) y no políticos, y a la reiterada calificación de los ámbitos religioso, filosófico y ético como parte de doctrinas comprensivas.

Según mi interpretación, para Rawls, poseer una específica concepción del bien es un hecho que caracteriza a todo ciudadano en tanto despliega la facultad moral relativa a la capacidad para dicha concepción; pero la particular concepción del bien (que tiene un sentido comprensivo en tanto cubre todos los ámbitos de la vida) responde, sin embargo, a la específica perspectiva religiosa, filosófica y/o ética que cada individuo adopta libremente. Este entendimiento del profesor de Harvard tiene, en mi opinión, al menos dos implicaciones: i) igualar los ámbitos de lo religioso, lo filosófico y lo ético, y ii) ubicar la cuestión del bien (en su sentido completo) y de las perspectivas religiosas, filosóficas y éticas en el ámbito no público.

En tanto que el ámbito de lo político viene caracterizado por el pluralismo razonable, la viabilidad de un consenso en este ámbito no puede fundarse en la imposición de una perspectiva correspondiente al ámbito no público, una perspectiva que

no puede ser compartida por todos de manera unánime. En la lógica rawlsiana, aquello que puede ser compartido por todos sólo puede ser lo que está ligado a lo más profundo de la cultura política pública, de manera que el objeto del consenso (la concepción política de justicia) ha de encontrar, como se ha visto, fundamento en nociones implícitas en dicha cultura política pública (como lo son, según Rawls, las de sociedad y persona que él formula).

Ahora bien, según el enfoque rawlsiano, la concepción política de justicia en tanto que ha de resolver conflictos en la vida social, no sólo se funda en nociones implícitas en la cultura política pública, lo que supuestamente le permite ser independiente de las doctrinas comprensivas y cumplir con el primer sentido de la neutralidad, sino que ha de echar mano de valores y virtudes políticos que han de prevalecer en el ámbito público frente a cualquier otra clase de virtudes y valores no políticos. En toda esta lógica explicativa de la viabilidad del consenso entrecruzado, la distinción entre valores políticos y no políticos es fundamental, porque en el ámbito de la sociedad política son exclusivamente los primeros los que han de operar (segundo sentido de neutralidad). La razón evidente es que los valores no políticos son precisamente aquellos que andan ligados, nuevamente, a las doctrinas comprensivas de cada uno.

En este sentido, echar mano de valores no políticos para resolver cuestiones en el ámbito político supone, para el profesor de Harvard, utilizar el poder político para imponer una específica doctrina comprensiva y, con ello, violentar uno de los rasgos centrales de un régimen constitucional: que el poder político sea poder del público y no sólo de algunos ciudadanos que defienden una específica doctrina comprensiva. Por ello Rawls sostiene que

“Dada la existencia de un régimen constitucional razonablemente bien ordenado, dos puntos resultan centrales para el liberalismo político. Primero, las cuestiones acerca de los elementos constitucionales esenciales y de los asuntos de justicia básica tienen que dirimirse, en la medida de lo posible, *apelando exclusivamente a valores políticos*. Segundo, y también en relación con esas mismas cuestiones fundamentales, *los valores políticos* expresados en sus principios e ideales *tienen*

*normalmente un peso suficiente como para anular a todos los demás valores que puedan entrar en conflicto con ellos.*<sup>653</sup>

Esto es posible porque Rawls supone que “los ciudadanos tienen dos concepciones, una comprensiva y otra política; y que su concepción global puede dividirse en dos partes, convenientemente relacionadas.”<sup>654</sup> De hecho, aunque el profesor de Harvard enfatiza el no compromiso del objeto del consenso entrecruzado con alguna doctrina comprensiva, no tiene problema en aceptar (e incluso postula su conveniencia) que el consentimiento de cada individuo se otorgue con base en su propia doctrina comprensiva. Según lo entiendo, aunque la concepción política de justicia que determinará la estructura institucional del Estado liberal aparentemente no se funda en ninguna doctrina comprensiva, esto no impide que dicha concepción sea compatible con diversas doctrinas comprensivas razonables y, de hecho, ese es precisamente el objetivo. Si esto es así, los ciudadanos podrían dar su consentimiento a la concepción política de justicia basados en su propia doctrina comprensiva, lo que para Rawls resulta necesario si se quiere lograr que el consenso proyecte una auténtica estabilidad y evitar el riesgo de que sea un mero *modus vivendi*.

Ahora bien, bajo la perspectiva rawlsiana, que el consentimiento de los ciudadanos en torno a la concepción política de la justicia pueda darse fundado en la específica doctrina comprensiva de cada ciudadano, no sólo permite el consenso entrecruzado, sino que es indispensable para fomentar el desarrollo del sentido de justicia, como un elemento más de estabilidad. Pero ¿cómo puede ser compatible que, por un lado, el consentimiento respecto de una concepción política de justicia se otorgue fundado en la específica doctrina comprensiva y, por otro, los conflictos que ha de enfrentar la concepción política de justicia se resuelvan apelando sólo a valores políticos?

Creo que la respuesta requiere acudir a otro presupuesto: la idea de razón pública. Según mi interpretación, cuando Rawls sostiene que los ciudadanos tienen una concepción comprensiva y otra política, en realidad está aludiendo a dos ámbitos en los

---

<sup>653</sup> RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 169 [pp. 137 y 138].

<sup>654</sup> *Ibidem*, p. 172 [p. 140].

que se desenvuelve su razón, una razón no pública<sup>655</sup> y otra razón pública. En el ámbito de lo político, lo que opera es la razón pública que, según el profesor de Harvard, es pública en tres sentidos: “como razón de los ciudadanos en cuanto tales, es la razón del público; su objeto es el bien público y cuestiones de justicia fundamental; y su naturaleza, su contenido, es público, y está dado por los ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política”<sup>656</sup>.

De los tres sentidos, considero que el segundo y el tercero son determinantes. Recuérdese que el objeto de la concepción política de justicia (de los principios de justicia) era la estructura básica de la sociedad y que ésta, corresponde a las instituciones fundamentales, relacionadas precisamente con el bien público y las cuestiones de justicia fundamental. Al vincular el contenido de la razón pública con la concepción política de justicia, creo que lo que hace Rawls es enmarcar la razón pública en la cultura política pública y, con ello, determinar dos rasgos que expresan su naturaleza:

- i) la razón pública sólo puede apelar a los valores implícitos en dicha cultura, aquellos a los que ha denominado valores políticos, y
- ii) su criterio de corrección, en tanto que no ha de comprometerse con una doctrina comprensiva realista (y el ámbito de lo político no necesita más), no es la verdad sino la razonabilidad.

Si la razón pública es la propia del ámbito de lo político, y si sólo ha de apelar a valores políticos, las instituciones fundamentales que conforman la organización política liberal, en la dinámica política, han de abstenerse de apelar a algún valor no político y,

---

<sup>655</sup> Rawls observa que la razón no pública no se refiere a “algo así como una razón privada”; para él en esa categoría entran más bien nociones como “razón social” y “razón doméstica” que responden a ámbitos asociacionales distintos del ámbito político, al que se encuentra unida la razón pública (Cfr. *Ibidem*, p. 255, nota 7 [p. 220, nota 7]). No obstante estas aclaraciones, la dicotomía público/privado parece reafirmarse en el fondo de la teoría rawlsiana: i) si lo público se identifica con lo político; ii) si lo político, dado el pluralismo razonable, se caracteriza por el no compromiso con doctrina comprensiva alguna; iii) si las doctrinas comprensivas, por más que puedan ser compartidas por grupos menores, corresponden a una elección individual de cada ciudadano (una elección relativa a su específica concepción del bien); iv) si una elección individual (autónoma) corresponde al ámbito privado; entonces, en última instancia, v) lo no público (no político) es lo relativo al ámbito privado (el de las doctrinas comprensivas)

<sup>656</sup> *Ibidem*, p. 248 [p. 213].

con ello, promover e imponer la doctrina comprensiva que lo sustenta (tercer sentido de neutralidad).

Así, partiendo de la ya estudiada prioridad de justicia respecto del bien, característica del liberalismo deontológico: la legitimidad de un Estado liberal como el rawlsiano supone sustentarse en un consenso entrecruzado y la viabilidad de un consenso tal exige la proyección de neutralidad en todos estos sentidos. Me parece que, entonces, se torna relevante atender a qué tipo de neutralidad apela la propuesta del profesor de Harvard.

### 3.3.2.2. ¿Qué tipo de neutralidad?

Desde mi perspectiva, en el razonamiento político inaugurado por Maquiavelo, la relación entre ética y política es dejada de lado por una perspectiva completamente pragmatista. Lo político es enfocado desde una lógica interna y cualquier parámetro de corrección o incorrección viene determinado por la finalidad de la actividad: la consecución y permanencia en el poder. Ante este fin, me parece que todos los medios se encuentran subordinados y sólo este fin constituye el parámetro de corrección (como racionalidad)<sup>657</sup>. Frente a este razonamiento, creo que la doctrina contractualista posterior a Hobbes y, en especial la postura kantiana, reivindica ciertos parámetros de eticidad externos a la lógica interna de la política, fundados en derechos naturales subjetivos ligados a la calidad de individualidad racional de los seres humanos<sup>658</sup>. Cómo juegan

---

<sup>657</sup> Como observa Massini, la postura maquiavélica apuntaría a "... una pura técnica sobre los modos de obtener el poder y conservarlo o sobre las formas de engrandecimiento del Estado..." (MASSINI, C. I., *Política-Derecho- Equidad...*, *op. cit.*, p. 15), y citando a Eulogio Palacios enfatiza "Desde Maquiavelo... la política viene considerándose como una técnica, como un arte. Según la doctrina del florentino, que sigue vigente en la conciencia de la mayor parte de los gobernantes modernos, a la autoridad política le son lícitas todas las cosas, con tal de que contribuyan a la grandeza temporal del Estado... En suma, el maquiavelismo concibe el Estado como un artefacto ascético de moral, para cuya producción y montaje se pueden transgredir por el estadista las leyes morales con tal de que la obra hecha resulte bien... la doctrina de Maquiavelo enseñaría que la política es algo factible, que puede ser valorado por sus resultados externos con total independencia de la norma de conducta" *Idem*.

<sup>658</sup> Es ésta, de hecho, una de las notas esenciales que Sandel reconoce como característica de lo que denomina "liberalismo deontológico", al que Rawls se encuentra completamente adscrito. Cfr. SANDEL, Michael, *El liberalismo...*, *op. cit.*, *passim*, especialmente, p. 24.



estos paradigmas en Rawls, cómo busca compatibilizar ambos supuestos modernos, es una cuestión compleja y de matices diversos que trataré de puntualizar en este apartado.

En primer lugar, considero que es importante advertir que la neutralidad defendida por Rawls, vinculada a su particular forma de entender “lo político”, no equivale a la neutralidad de su teoría. Él mismo reconoce que la posición original de la que parte no es una construcción moralmente neutra<sup>659</sup>, esencialmente porque se encuentra fundada en una particular concepción de la persona. No obstante, al reconocer el hecho de “las circunstancias de la justicia” (sobre todo en lo relativo al conflicto de intereses), o bien, del “pluralismo razonable”, observa la necesidad de que los principios de justicia (que conforman la concepción política de justicia propuesta por su teoría) no se encuentren anclados en alguna doctrina comprensiva, sobre todo si pretenden cierto grado de viabilidad y estabilidad en sociedades como las actuales.

A partir de ahí, comienza a utilizar el calificativo de “político” tanto para su propuesta teórica de la justicia, como para la concepción de la persona de la que parte. Con ello, entiendo que pretende renunciar a un compromiso metafísico que él relaciona con la adopción de una doctrina comprensiva. Si el liberalismo, como tradicionalmente se auto-concibe, pretende una apertura ligada a su tolerancia, no puede comprometer sus postulados con alguna doctrina que implique negación de otras doctrinas (razonables). En la lógica rawlsiana, esto exige conceptualizar a lo político no sólo como un espacio público, sino como aquel espacio público no comprometido con doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o éticas.

Con estas primeras observaciones es claro ya que la exigencia de neutralidad a la que apela Rawls es más compleja y sofisticada que la ascepcia política postulada por Maquiavelo, en gran medida por la reivindicación de parámetros de eticidad (vinculados esencialmente a los derechos de las personas) que la propia tradición liberal efectuó. Me parece que para el profesor de Harvard, neutralidad no quiere decir desvinculación total entre ética y política (lo que haría absurdo postular principios de justicia política) o

---

<sup>659</sup> Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, p. 343, nota 21 [p. 306, nota 21].

vaciamiento de contenidos éticos en el campo político, pero sí quiere decir, paradójicamente, no compromiso con una postura ética profunda (comprehensiva). Al parecer, entonces, en el ámbito político el único contenido ético que se admite es el relativo a la justicia, a los valores incrustados en la cultura política pública y a una perspectiva tenue del bien. Qué tanto estas cuestiones logran ser independientes de una doctrina comprensiva es parte de una reflexión crítica que será abordada más adelante. Antes de ello, resulta pertinente aclarar ¿qué entiende Rawls por neutralidad?, ¿qué implica la neutralidad defendida por su teoría? y, en definitiva, ¿qué tipo de neutralidad es la que postula el liberalismo político rawlsiano?

Rawls aborda el tema de la neutralidad en el marco de la primacía de la justicia respecto del bien (propia del enfoque liberal), como un preámbulo que permita advertir qué ideas del bien son permisibles dentro de un Estado liberal. En este contexto, el profesor de Harvard distingue tres formas distintas de definir la noción de neutralidad, dependiendo de la perspectiva desde la que se aborda.

En primer lugar, desde un punto de vista procedimental, la neutralidad supone el diseño de un procedimiento de justicia política que pueda ser justificado sin apelar a valores morales o, en su caso, apelando simplemente a valores neutrales (como la imparcialidad o los principios de discusión libre y racional). Desde esta perspectiva, se habla de *neutralidad procedimental*. Peculiarmente Rawls sostiene que su propuesta teórica no es neutral (o no postula la neutralidad) en este sentido, pues reconoce que los principios postulados por la justicia como imparcialidad apelan a contenidos sustantivos y no a valores neutrales o meramente procedimentales<sup>660</sup>. Esto parece contravenir la pretensión, tan insistentemente defendida en toda la teoría rawlsiana, de pureza procedimental. En realidad, me parece, uno y otro caso se refieren a momentos distintos. Cuando Rawls caracteriza la neutralidad procedimental lo hace pensando en el desenvolvimiento de la dinámica política, en el procedimiento político que es distinto (y posterior) al procedimiento constitutivo para determinar los parámetros de eticidad pública.

---

<sup>660</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 225 y 226 [pp. 191 y 192].

En otras palabras, en un primer momento, una teoría de la justicia (como la rawlsiana) puede formular una propuesta procedimental para construir los principios de justicia; en este momento, el procedimiento se puede caracterizar como puro en el sentido de no acudir a valores externos al mismo procedimiento, lo que acerca a éste procedimiento a la neutralidad, en el sentido de no estar comprometido con alguna doctrina comprensiva del bien. En un segundo momento, concluido el procedimiento de construcción de los parámetros de eticidad, el desenvolvimiento de la organización institucional estatal puede verse como un procedimiento que apele a ciertos valores (los principios de justicia previamente determinados) para resolver conflictos, de manera que si estos principios de justicia expresaran valores meramente procedimentales o neutrales, entonces el procedimiento sería neutral; en el caso de la propuesta rawlsiana, los principios de la justicia como imparcialidad no remiten simplemente a valores procedimentales, sino a contenidos sustantivos, por lo que, como afirma Rawls, su propuesta no proyecta la neutralidad procedimental.

En segundo lugar, desde una perspectiva que atiende a los propósitos (u objetivos, como lo traduce Garreta Leclercq<sup>661</sup>), la neutralidad está referida a la exigencia genérica de que las instituciones y las políticas públicas puedan ser respaldadas por todos los ciudadanos, lo que supone que *no están comprometidas con alguna doctrina comprensiva*. Según Rawls, este entendimiento puede significar, por ejemplo:

- “a) que el estado debe asegurar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien libremente afirmada por ellos;
- b) que el estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen;
- c) que el estado debe abstenerse de cualquier actividad que aumente la probabilidad de que los individuos acepten una doctrina particular en detrimento de otras (a no

---

<sup>661</sup> Cfr. GARRETA LECLERCQ, Mariano, *Legitimidad política y neutralidad estatal. Sobre los fundamentos del liberalismo*, Eudeba, Argentina, 2007, p. 12.

ser que se tomen simultáneamente medidas que anulen, o compensen, los efectos de las políticas que así lo hagan)”<sup>662</sup>

Para Rawls, el primer significado no sería postulado por su propuesta teórica, en tanto que los principios de justicia sí constituyen un límite a las concepciones del bien admisibles, por lo que no “cualquier concepción del bien” puede ser libremente promovida; en este sentido, creo que para que la justicia como imparcialidad asumiera este significado de neutralidad, debe especificarse diciendo que el Estado ha de asegurar a los ciudadanos, por igual, la oportunidad de promover “cualquier concepción permisible”<sup>663</sup>. Por el contrario, el segundo significado es el propiamente postulado por la propuesta rawlsiana porque, al abstenerse de promover o favorecer alguna específica doctrina comprensiva, el Estado manifiesta su no compromiso con dichas doctrinas, aspecto que, como se ha mencionado, constituye el sentido focal de la neutralidad en Rawls. Finalmente, para el profesor de Harvard, el tercero de los significados en realidad no corresponde a la perspectiva de propósitos, sino a una perspectiva distinta: la de los efectos.

Así, en tercer lugar, la perspectiva de los efectos exigiría una neutralidad basada en la garantía de que las acciones o políticas de las instituciones públicas no aumentarán la probabilidad de que alguna doctrina comprensiva sea reafirmada en detrimento de otras<sup>664</sup>. Pero para Rawls esto es impracticable<sup>665</sup>, ya que “...resultará imposible a la estructura básica dejar de tener importantes efectos e influencias en la selección de las doctrinas comprensivas duraderas y capaces de ganar adeptos con el transcurso del tiempo”<sup>666</sup>.

---

<sup>662</sup> RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 226 y 227 [pp. 192 y 193].

<sup>663</sup> *Ibidem*, p. 227 [p. 193].

<sup>664</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 225-227 [pp. 191-193].

<sup>665</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 228 [p. 194].

<sup>666</sup> *Ibidem*, p. 227 [p. 193]. Por razones análogas, al aclarar lo que para él es el sentido adecuado del principio de neutralidad, Marneffe descalifica también la neutralidad de efectos: “La neutralidad gubernamental en torno a las concepciones de vida buena puede parecer imposible porque todo sistema jurídico hace que algunas concepciones de vida buena sean más fácilmente perseguibles que otras. Adecuadamente entendido, sin embargo, el principio de neutralidad rige sobre las razones que pueden justificar políticas gubernamentales y no sobre los efectos que dichas políticas tienen sobre la habilidad de los individuos para perseguir una vida buena como la que ellos conciben como tal.” MARNEFFE, Peter de, “The Slipperiness of Neutrality”, *Social Theory and Practice. An international and interdisciplinary*

Para el profesor de Harvard, entonces, la neutralidad de propósitos, según el segundo de los significados expuestos, es la que postula un tipo de liberalismo político sustentado en la justicia como imparcialidad.

En realidad, al margen de la tipología presentada, considero que existe en Rawls un específico entendimiento focal de la noción de neutralidad, aquel que apela al *no compromiso con doctrinas comprensivas*. Este, que se ha identificado más arriba como el primer sentido de neutralidad, se despliega de manera evidente en otros dos sentidos. Por un lado, un no compromiso con doctrinas comprensivas exige que, en el ámbito de lo político (donde opera la razón pública), las cuestiones se determinen, y los conflictos se resuelvan, apelando sólo a valores políticos, es decir, a valores no fundados en doctrinas comprensivas (y, por tanto, neutrales). Por otro lado, si la razón pública sólo ha de operar apelando a valores políticos, entonces las instituciones públicas no pueden justificar sus acciones o políticas en valores no políticos, ni pueden promover alguno de estos valores, ya que de hacerlo, se estaría utilizando el poder político para imponer una doctrina comprensiva determinada.

Creo que el vínculo lógico entre estos tres sentidos permite observar por qué la neutralidad de propósitos, afirmada expresamente por Rawls, coincide con el sentido focal al que el propio profesor de Harvard alude en múltiples ocasiones. Aún más, el desarrollo y funcionamiento de estos tres sentidos permite observar, en mi opinión, que la exigencia de neutralidad sustentada por el liberalismo rawlsiano, no recae necesariamente siempre en el mismo elemento. Sobre qué (o quién) recae la exigencia de neutralidad, es algo que varía según el sentido de la noción. La propuesta rawlsiana, entonces, postula la neutralidad de distintos elementos y en distintos momentos.

---

*journal of social philosophy*, Volumen 32, n. 1, Universidad del estado de Florida, USA, enero 2006, p. 17. Traducción libre. Por su parte, Kymlicka coincide en que Rawls no postula este tipo de neutralidad, en contra de la atribución que Raz hacía al profesor de Harvard; para ello, ofrece dos argumentos: i) que el respeto de las libertades civiles (afirmado por Rawls) produce necesariamente consecuencias no neutrales, y ii) que el reparto equitativo de bienes primarios (defendido también por Rawls) no tiene consecuencias neutrales en razón de los diferentes costos de los diversos planes de vida. Cfr. KYMLICKA, Will, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, Vol. 99, No. 4, The University of Chicago Press, USA, julio de 1989, pp. 884-885; consultable en [http://www.jstor.org/stable/2381238?seq=23#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/2381238?seq=23#page_scan_tab_contents)

Es claro que cuando Rawls asume expresamente la neutralidad de propósitos, quien ha de desplegar la cualidad de neutralidad es el Estado y dicha neutralidad consiste básicamente en abstenerse de promover alguna doctrina comprensiva. Las instituciones fundamentales de la estructura básica de la sociedad política no pueden favorecer, con su actividad y funcionamiento, alguna doctrina comprensiva en detrimento de otras. Con esto coinciden el segundo y tercer sentido de neutralidad, pues son las instituciones públicas las que han de apelar sólo a valores políticos para resolver conflictos en el ámbito político y son también ellas las que han de abstenerse de justificar su actuación en valores no políticos, lo que equivaldría a favorecer alguna doctrina comprensiva. En todos estos casos, la neutralidad postulada por la propuesta rawlsiana es una neutralidad estatal.

Sin embargo, considero que el primer sentido (o sentido focal) no está referido expresamente a la acción estatal o a las políticas públicas. Ciertamente que la neutralidad de propósitos y el segundo y tercer sentido, encuadran en la noción de neutralidad entendida como no compromiso con alguna doctrina comprensiva; de ahí que este sea el sentido focal. No obstante, cuando Rawls hace referencia a este sentido, esencialmente lo hace en el contexto de viabilidad de un consenso entrecruzado. Así, lo que no ha de tener un compromiso con alguna doctrina comprensiva es el objeto del consenso, es decir, la concepción política de justicia (los principios de justicia). Según mi interpretación, este sentido de la neutralidad se exige en el proceso de determinación de los parámetros de eticidad pública y, por tanto, no es propiamente una neutralidad estatal, sino una neutralidad en los fundamentos del Estado mismo.

Desde mi lectura, esta neutralidad es la que se encuentra vinculada a la postulación de pureza procedimental rawlsiana, cuya característica principal es que no parte de parámetros de justicia externos al propio procedimiento, ligando la neutralidad al constructivismo ético-político rawlsiano.

Otra tipología de la neutralidad, como la propuesta por Peter de Marneffe, puede resultar útil para apreciar mejor los matices de la neutralidad rawlsiana. Según Garreta Leclercq, Marneffe distingue entre “neutralidad de fundamentos” y “neutralidad concreta”. La primera, consiste en que los principios que determinan las instituciones políticas sean justificados en términos de valores aceptables para todos y, por tanto, independientes de la particular concepción del bien de cada uno. La segunda, consiste en que el Estado se abstenga de limitar la libertad de cada ciudadano para promover su particular concepción del bien<sup>667</sup>.

En estos términos, Rawls postularía ambos tipos de neutralidad: la neutralidad de fundamentos estaría vinculada al sentido focal de la neutralidad; la neutralidad concreta estaría proyectada por los otros dos sentidos de neutralidad, así como por el significado asignado por Rawls a la neutralidad de propósitos<sup>668</sup>. Pero aún existe un matiz que proyecta la apuesta rawlsiana por la neutralidad y que no abarca la tipología de Peter de Marneffe<sup>669</sup>. Para distinguir este matiz es necesario acudir a la distinción que Kymlicka realiza entre “neutralidad de consecuencias” y “neutralidad justificativa”. La primera, que se identifica con la denominada por Rawls neutralidad de efectos, queda descartada en la propuesta rawlsiana. La segunda, implica que “El estado *no justifica sus acciones* con referencia a algún ranking público en torno al intrínseco valor de los diferentes planes de vida, en tanto no existe un ranking público que indique esto”<sup>670</sup>.

Como se ha visto, el primer sentido de la neutralidad está referido a la neutralidad de fundamentos, porque la exigencia de neutralidad recae en los principios de justicia,

---

<sup>667</sup> GARRETA LECLERCQ, Mariano, *Legitimidad política...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>668</sup> Dada la continuidad lógica de los tres sentidos de la neutralidad y la explícita adopción rawlsiana de la neutralidad de propósitos, podría sostenerse una cierta coincidencia con Garreta Leclercq en torno a que “...no hay una auténtica diferencia conceptual entre la neutralidad de fundamentos y la neutralidad concreta... Si decimos que el Estado debe ser neutral en el sentido afirmado por la neutralidad concreta, estamos ofreciendo una interpretación de las implicaciones y consecuencias de la neutralidad de fundamentos, no defendiendo otra concepción de la neutralidad”. *Ibidem*, p. 18.

<sup>669</sup> Aunque el tratamiento que el propio Marneffe hace de la neutralidad en “The Slipperiness of Neutrality”, enfocado en la distinción entre razones neutrales y razones no-neutrales, parece proyectar un entendimiento de la neutralidad ligado a la justificación de la acción estatal y las políticas públicas. Cfr. MARNEFFE, Peter de, “The Slipperiness...”, *op. cit.*

<sup>670</sup> KYMLICKA, Will, “Liberal Individualism...”, *op. cit.*, p. 886. Traducción libre, el destacado es nuestro.

que son fundamento del tipo de Estado liberal. Por su parte, la neutralidad de propósitos y el segundo sentido, claramente se refieren a la neutralidad concreta que exige del Estado (de las instituciones que conforman la organización estatal) abstenerse de promover o favorecer alguna doctrina comprensiva y, en este sentido, resolver todo conflicto apelando exclusivamente a valores políticos. El tercer sentido de la neutralidad, sin embargo, manifiesta el matiz que sólo puede ser comprendido apelando a la denominada por Kymlicka “neutralidad justificativa”, pues exige no apelar a valores no políticos para *justificar la acción estatal o las políticas públicas*; en este último sentido, las políticas públicas o la acción estatal sólo pueden apelar a valores políticos (a razones neutrales) para estar plenamente justificadas.

Todo lo anterior, me parece, muestra la complejidad de la exigencia de neutralidad en la propuesta rawlsiana, exigencia claramente vinculada a los paradigmas del entendimiento político moderno. La pregunta central, sin embargo, permanece: ¿logra el contenido de la propuesta rawlsiana cumplir la exigencia de neutralidad?, ¿cumple con la neutralidad en todos los sentidos planteados?, ¿logra la propuesta rawlsiana no tener un compromiso con alguna doctrina comprensiva (o familia de doctrinas comprensivas)?, en definitiva, ¿son la justicia como imparcialidad y el Estado liberal rawlsiano neutrales?

### **3.3.2.3. ¿Es neutral el Estado liberal rawlsiano?**

Como se ha visto, a lo largo de su teoría Rawls asume tres sentidos conectados de la noción de neutralidad, cuyo sentido focal consiste en la postulación de un no compromiso con doctrinas comprensivas. De forma paralela, atendiendo a las diversas tipologías mencionadas, a la propuesta político-liberal del profesor de Harvard se le podría considerar como defensora de diversas clases de neutralidad: de propósitos, de fundamentos, concreta y justificativa. Según mi perspectiva, en el fondo Rawls asume la exigencia de neutralidad en dos momentos fundamentales:



- i) en un primer momento, la neutralidad es una exigencia estructural en el diseño del procedimiento de determinación de los parámetros de eticidad pública; es la neutralidad en su sentido focal, que ha de ser cumplida por los principios de justicia y que, por tanto, corresponde a la neutralidad de fundamentos;
- ii) en un segundo momento, como cierta proyección extensiva del primero, la neutralidad es una exigencia a las instituciones que conforman el tipo de organización política fundada en la justicia como imparcialidad; es la neutralidad estatal del segundo y tercer sentido identificado en Rawls, correspondiente tanto a la neutralidad de propósitos, como a la neutralidad concreta y justificativa.

En este sentido, considero que una vía pertinente para realizar el análisis crítico de la neutralidad postulada por la propuesta rawlsiana es observar si, en cada uno de estos momentos de su teoría, Rawls logra cumplir con la exigencia de neutralidad.

La neutralidad estatal del segundo momento es, quizá, la más asociada al enfoque liberal desde su origen, porque se encuentra especialmente vinculada al entendimiento de la libertad en sentido negativo. Creo que el no intervencionismo estatal fisiocrático, que sentó las bases del primer liberalismo económico es, en cierta forma, el equivalente a la negativa del paternalismo perfeccionista en el campo del liberalismo político. Abstenerse de favorecer o promover alguna doctrina comprensiva es, para el enfoque liberal, un principio básico que el Estado ha de observar si se pretende dar el valor efectivo y prioritario al ámbito privado de la individualidad.

Según Rawls, la neutralidad de este segundo momento se cumple apelando, en el ámbito político, únicamente a valores políticos (neutrales en el sentido de no comprometidos con doctrinas comprensivas), ya sea en la implementación y justificación de acciones estatales, ya sea en la resolución de conflictos en el ámbito público. Al ligar la razón pública con la concepción política de justicia, Rawls ubica a los dos principios de justicia entre los valores políticos, a los que se suman valores como la

imparcialidad y aquellos que están implícitos en la cultura política pública. Si el Estado liberal rawlsiano tiene a los principios de justicia como base de determinación de sus instituciones fundamentales y dichos principios se van concretizando en los diversos niveles de acuerdo, determinando las acciones estatales (incluso hasta el nivel jurisdiccional), para el profesor de Harvard es claro que este tipo de Estado cumple con la neutralidad del segundo momento. Al apelar a los principios de justicia como base de su actuación y como parámetros de los que derivan criterios de resolución de conflictos, el Estado liberal rawlsiano sólo apela a valores políticos, absteniéndose de apelar a valores no políticos y, por tanto, de promover o favorecer alguna doctrina comprensiva.

Pero, en mi opinión, esto supone aceptar varias premisas:

- i) que los principios de justicia son valores políticos y, por tanto, neutrales;
- ii) que los valores y nociones inscritos en la cultura política pública no están ligados a alguna doctrina comprensiva y, por tanto, son neutrales, y
- iii) que existe una auténtica distinción entre valores políticos y valores no políticos o, en otras palabras, que los valores políticos no están ligados a alguna doctrina comprensiva.

Respecto de lo primero, el propio Rawls parece entrar en contradicción cuando, por un lado, sostiene que el contenido de la razón pública está integrado por la concepción política de justicia, por lo que los principios de justicia han de ser tomados como valores políticos (es decir, neutrales)<sup>671</sup>; y por otro, niega que su propuesta sea neutral procedimentalmente porque sus principios de justicia no son valores procedimentales, esto es, valores neutrales<sup>672</sup>. Así, por un lado sostiene que los principios de justicia son valores neutrales y, por otro, sostiene que al ser substantivos no pueden considerarse neutrales. Creo que la razón de esta aparente contradicción se encuentra en que la noción de neutralidad es entendida de manera distinta en uno y otro caso; en el

---

<sup>671</sup> El contenido de la razón pública es la concepción política de justicia y ésta, a su vez, se integra por dos elementos: i) los principios substantivos de justicia y ii) los principios de razonamiento y reglas de evidencia; elementos que equivalen a dos tipos de valores políticos: i) valores de justicia política y ii) valores de la razón pública. Cfr. RAWLS, John, *Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 258 y 259 [pp. 223 y 224].

<sup>672</sup> *Ibidem*, p. 226 [p. 192].

primero, neutralidad significa no compromiso con doctrina comprensiva; en el segundo, neutralidad equivale a algo meramente procedimental o formal.

Descartado este último sentido por el mismo Rawls, queda aún la cuestión de si los principios de justicia son valores neutrales en el sentido de no comprometidos con alguna doctrina comprensiva. Rawls pretende afirmar esto del hecho de que los principios derivan del consenso logrado en la posición original: dado el velo de la ignorancia, las partes ignoran la específica concepción del bien de sus representados y, por tanto, al construir los principios de justicia no se pueden fundar en alguna doctrina comprensiva. ¿A partir de qué construyen, entonces, los principios? Como se ha visto, fundamentalmente a partir de la proyección de las concepciones políticas de persona y sociedad, que son concepciones implícitas en la cultura política pública y no fundadas en doctrinas comprensivas.

Pero esto conduce a la siguiente premisa: los valores y nociones implícitos en la cultura política pública no están ligados a alguna doctrina comprensiva. Según Rawls, los contenidos de la cultura política pública son tales precisamente porque son aceptados por todos y, en este sentido no están ligados a doctrinas comprensivas particulares. El profesor de Harvard reconoce, sin embargo, que esta aceptación unánime de los contenidos de la cultura política pública se da en el marco de una tradición cultural (de las democracias occidentales, como se ha visto); corresponden así, a una suerte de paradigmas sociales.

Pero me parece que afirmar que los contenidos de una cultura política pública puedan tener una aceptación extendida por parte de quienes pertenecen a una determinada tradición, en tanto que constituyen una especie de paradigmas extendidos, no garantiza que son independientes de doctrinas comprensivas. Justo esos paradigmas extendidos son los que aquí se han analizado como paradigmas modernos que conforman la mentalidad política del individualismo posesivo y, como se ha visto al analizar la trayectoria de su formación, andan fuertemente vinculados (e incluso fundados) en doctrinas comprensivas. La perspectiva antropológica que rescata la noción política de

persona rawlsiana, extraída de la cultura política pública, es un ejemplo claro de ello, como se observará más adelante. Así, estoy convencido de que incorporar ciertos valores y nociones a la cultura política pública, no los salva de estar vinculados (e incluso fundados) en doctrinas comprensivas, o mejor, en una familia de doctrinas comprensivas que se han ido consolidando e internalizando a través del tiempo.

Finalmente, creo que la tercera premisa también puede ser cuestionable. De hecho, distinguir entre valores políticos y no políticos y calificar a los primeros de neutrales (en tanto no comprometidos con una doctrina comprensiva) es ficticio. Lo que sucede es que existen valores que parecen allegarse de una mayor aceptación y que tienen un papel importante en la dinámica política, pero que, desde luego, están vinculados a doctrinas comprensivas.

Ahora bien, desde mi punto de vista, la neutralidad postulada en el primer momento es de carácter más profundo y se encuentra vinculada al constructivismo ético-político y a la pretensión de pureza procedimental. En realidad, considero que esta neutralidad determina la neutralidad del segundo momento y, por ello, ya se han avanzado algunas observaciones críticas al respecto. Recuérdese nuevamente que esta neutralidad afirmaría que en la determinación de los principios de justicia no se apela a alguna doctrina comprensiva, y no se apela a ninguna doctrina comprensiva porque el velo de la ignorancia logra consolidar la autonomía racional de las partes.

Pero como se observó en puntos anteriores, el propio diseño de la posición original ya acude a contenidos sustanciales: i) externos al procedimiento (por lo que la pureza procedimental queda cuestionada), y ii) vinculados a doctrinas comprensivas (no neutrales). El propio Rawls afirma:

“Uso la distinción entre las dos partes de la posición original que corresponden a lo razonable y a lo racional como una manera vívida de formular la idea de que esa posición capta conceptualmente la plena concepción de la persona. Espero que eso evite varias *malinterpretaciones de esa posición, por ejemplo, la de que se concibe como moralmente neutra*, o la de que sólo capta la noción de racionalidad

corolario de lo cual sería que la justicia como equidad intentaría seleccionar principios de justicia fundándose meramente en una concepción de la elección racional tal como se entiende ésta en la teoría económica y en la teoría de la decisión. Desde una perspectiva kantiana, tal intento está fuera de lugar, y es incompatible con su concepción de la persona”<sup>673</sup>

Pero si esto es así, entonces, cómo logra Rawls sostener el no compromiso de los principios de justicia con alguna doctrina comprensiva (esto es, la cualidad política-neutral de su concepción de justicia) y, al mismo tiempo, partir de un constructo (la posición original) que no es moralmente neutro, que tiene como punto de partida una concepción (por más política que sea) de la persona y de la sociedad. En otras palabras, como logra derivar conclusiones caracterizadas de neutralidad, de premisas no neutrales. En este sentido, Pérez Bermejo ha señalado que

“La prueba del fracaso de Rawls en la articulación de un concepto de persona desprendido de credos particulares y concepciones del bien es que la propia idea de la persona aportada por Rawls *no es neutral, sino que es obediente a una (sic) credo específico, como es el liberal y, más concretamente, el kantiano*. Y esta obediencia a los postulados liberales origina, según estos autores, todos los errores que aquejan a la definición Rawlsiana; es en este punto en el que se concentran específicamente las críticas comunitaristas que, como se podrá comprender de acuerdo con los reproches de ‘liberalismo’ y de ‘kantismo’, actualizan las críticas hegelianas a la teoría del contrato: la teoría liberal-kantiana de la naturaleza humana que Rawls nos propone es demasiado débil, porque se apoya en la abstracción irreal del individuo autosuficiente desligado de sus diversas concepciones del bien, y olvida que el individuo no es explicable sin su inmersión en un organismo social en el que se nutre y sustenta mediante lazos de comunidad y solidaridad, y en el que halla las concepciones del bien y las metas que han de guiar su existencia.”<sup>674</sup>

---

<sup>673</sup> *Ibidem*, p. 343, nota 21 [p. 306, nota 21]. Énfasis añadido.

<sup>674</sup> PÉREZ BERMEJO, Juan Manuel, *Contrato social...*, *op. cit.*, p. 109.

La crítica no es tanto a la idea de que Rawls utilice una noción débil de individuo, sino que utiliza una noción de individuo que, por más que insista en negarlo, constituye una perspectiva antropológica, una perspectiva de cariz individualista, como se observó a partir de la crítica de Sandel<sup>675</sup>.

Por otro lado, del hecho de que se desvincule la específica concepción del bien de cada individuo (su cuadro particular de fines), de la noción de persona, no se sigue que por ello se tenga una noción neutral (porque no es posible una concepción neutral de ser humano).

De hecho, creo que en un cierto sentido, se puede decir lo mismo de la noción de persona que postulaba el pensamiento clásico (aristotélico-tomista), según la cual, cada persona se encuentra en posibilidad de dirigir su estructura de fines (digamos en palabras de Finnis, plan racional de vida) de acuerdo a la especificidad de su ser. En este paralelismo, me parece que tanto Rawls como el pensamiento clásico dejan la elección de fines particulares (en la medida específica del ser existente) a cada persona, pero ambos señalan un parámetro (o criterio) genérico de referencia. En Rawls, los fines particulares de cada individuo pueden ser cualesquiera, pero si se pretenden planes racionales de vida, deben tender a proyectar (expresar diría Bermejo) la concepción política de persona como libre e igual, racional y razonable. En el pensamiento clásico, los fines de cada persona (y el *bios* específico) serán elección de cada uno, pero siempre deberán tener como parámetro a seguir, para ser objetivamente bienes, la perfección o reafirmación del ser.

En este sentido, estoy convencido de que la concepción de persona de Rawls es tan fuerte como la concepción de persona del pensamiento clásico, por más que la adjetive de “política” y por más que niegue su vinculación con una doctrina comprensiva. Pero si la concepción política de persona no es neutral en el sentido focal rawlsiano, tampoco lo son ni la posición original que proyecta en su estructura dicha concepción (lo cual, como se ha visto, Rawls admite), ni los principios de justicia que pretenden diseñar un tipo de Estado liberal que reafirme dicha concepción de persona. En

---

<sup>675</sup> Vid., *supra.*, pp. 247-248 y 321-324.

definitiva, la propuesta liberal rawlsiana, está lejos de cumplir ella misma con la neutralidad que postula.

## CONCLUSIONES

1. En el tránsito de la época medieval hacia la modernidad, se presentaron circunstancias (demográficas, geográficas, económicas, políticas, sociales y culturales) que fueron configurando una transformación en los paradigmas de entendimiento del ser humano y la sociedad. El proceso fue largo y tuvo alcances diversos en distintas regiones, pero logró constituir un eje paradigmático común, por lo menos en lo que se identifica como “mundo occidental”.
2. Los cambios que determinan este giro paradigmático son, fundamentalmente: i) el tránsito de un enfoque trascendente a uno inmanente; ii) la sustitución de una cosmovisión teocéntrica a una antropocéntrica, y iii) la rotación de una perspectiva teleológica a una de orden causal. Estos cambios son la manifestación de un mismo impulso que tiene consecuencias vinculadas: secularización, racionalización, empirismo e individualismo. Este último, se identifica como la pieza clave que sintetiza el cambio.
3. Lo anterior, marca un contraste entre la forma de entender la política y lo político en la antigüedad y la modernidad. La noción de “individualismo posesivo” puede caracterizar de manera adecuada el trasfondo del eje paradigmático de la mentalidad política moderna. En la consolidación de este eje paradigmático influyeron de manera determinante los desarrollos de posturas teóricas específicas (doctrinas comprensivas), que respondieron dialécticamente a las exigencias de las nuevas circunstancias. Posturas teóricas como las de Maquiavelo y Hobbes, constituyen ejemplos primigenios que proyectan el eje paradigmático de la mentalidad política moderna. A estos primeros teóricos, se debe sumar una serie de pensadores que, si bien despliegan matices distintivos, conforman una línea de pensamiento que constituye una auténtica tradición cuyo fundamento se encuentra en el eje paradigmático moderno. A la línea más fuerte de esta tradición se le puede identificar como pensamiento político liberal (liberalismo político).



4. Casi todas las formas de configuración de la comunidad política occidental a partir de la modernidad, en cierta forma, son manifestaciones de esta línea de pensamiento liberal. Lo que la Teoría del Estado identifica como Estado contemporáneo (Estado democrático liberal burgués) o lo que hace poco más de treinta años se comenzó a identificar como Estado neoliberal, son la proyección más acabada de esta línea de pensamiento, pero también el denominado Estado de bienestar, parte de los presupuestos de la mentalidad política moderna.
  
5. Dentro de la tradición del pensamiento político moderno puede ubicarse la línea de pensamiento político contractualista (al margen de sus precedentes premodernos), fundamentalmente porque su punto de partida es congruente con el eje paradigmático del individualismo posesivo. El contractualismo, además de constituir una propuesta teórico política dirigida a la legitimación del ejercicio del poder político (como lo proyecta el contractualismo clásico), es un argumento metodológico que parte de la perspectiva antropológica propia de la mentalidad moderna.
  
6. La propuesta teórica rawlsiana, al postularse como una forma de contractualismo, también se encuadra en la línea del pensamiento político moderno y, por tanto, en el eje paradigmático del individualismo posesivo. A lo largo de su producción teórica, John Rawls mantiene una línea de pensamiento consistente que tiene como preocupación principal el tema de la justicia distributiva. Así, la justicia como imparcialidad es una propuesta teórica dirigida a sustentar las bases de convivencia de una sociedad determinada, es decir, a establecer los parámetros de eticidad pública que sirven para determinar las instituciones fundamentales que conforman la estructura básica de una sociedad bien ordenada, definiendo, en este sentido, el reparto de cargas y beneficios, así como los argumentos que han de ser válidos en el ámbito de la razón pública.

7. En el desarrollo de la propuesta rawlsiana, que mantiene una consistencia de largo alcance, existen dos momentos que Rawls mismo distingue y que pueden identificarse con sus dos grandes obras (*A Theory of justice* y *Political Liberalism*). En ambos, la esencia de la teoría rawlsiana consiste en: i) una propuesta metodológica (procedimental) de construcción de los parámetros de eticidad pública; ii) una propuesta de parámetros de eticidad pública (los dos principios de justicia), y iii) la forma cómo estos principios de justicia determinan la configuración y características de las instituciones públicas. Así, la esencia de la propuesta puede encuadrarse adecuadamente en la estructura metodológica del argumento contractualista (estado de naturaleza-contrato-sociedad civil).
  
8. La diferencia entre ambos momentos impacta en el alcance de los principios y en la mayor determinación del contexto social del que parten. Según Rawls, en el primer momento la justicia como imparcialidad pretende constituir una especie de constructivismo moral (lo que puede presuponer una doctrina moral comprensiva), mientras que en el segundo momento, su justicia como imparcialidad pretende ser una propuesta política (un constructivismo político). La diferencia de alcance se da en razón de que, en el primer momento, Rawls es consciente de que la noción de sociedad de la que parte tiene como característica la diferencia de intereses (condiciones de justicia) de los miembros que conforman la sociedad, pero no al grado de constituir un pluralismo razonable; en el segundo momento, la noción de sociedad de la que se parte se caracteriza esencialmente por un pluralismo razonable.
  
9. La incursión de la idea de pluralismo razonable determinará en Rawls una específica concepción de lo político vinculado a la noción de neutralidad, entendida como el “no compromiso” con alguna doctrina comprensiva. Desde este segundo momento, la noción de neutralidad será fundamental en la justicia como imparcialidad y caracterizará de manera relevante la propuesta liberal rawlsiana.

10. La justicia como imparcialidad es una propuesta neocontractualista que tiene una complejidad mayor que los contractualismos clásicos, pues despliega el esquema metodológico contractualista en diversos niveles. Es un constructivismo ético en un nivel epistemológico práctico, pues propone la construcción de los parámetros de eticidad pública (los principios de justicia), pero es también contractualismo político en un nivel pragmático institucional, pues a partir de los parámetros de eticidad propone una específica configuración institucional de la comunidad política y una determinada forma de legitimación del ejercicio del poder ligada a la neutralidad.
  
11. El constructivismo rawlsiano parte de presupuestos ontológicos, epistemológicos y antropológicos claramente ligados al eje paradigmático que sustenta la mentalidad política moderna. Sustentado en el paradigma individualista, pretende derivar de la autonomía de la voluntad todo parámetro de eticidad, sin reconocer (o comprometerse) ningún parámetro objetivo. Esto representa serios problemas en lo relativo a la objetividad y, por ende, a la fuerza intersubjetiva de los parámetros de eticidad (en tanto que sólo logra una “subjetividad extendida”).
  
12. El constructivismo rawlsiano está ligado a la pretensión de pureza procedimental de la justicia como imparcialidad, pero este argumento es debilitado al interior de la propia propuesta teórica al partir de presupuestos fuertes de contenido valorativo que son introducidos acríticamente en la argumentación. La pureza procedimental que Rawls pretende no se sostiene (desarticulando su constructivismo) y la fuerza de los parámetros de eticidad pública que propone, en el fondo está ligada a presupuestos de la tradición liberal que, como se vio, corresponde a un cuerpo de doctrinas comprensivas afianzadas a través del tiempo. Con ello, Rawls incurre en dos tipos de falacias: la de petición de principio y la de circularidad.
  
13. En el nivel pragmático-institucional, la función generativa del contractualismo rawlsiano se liga a la determinación de las instituciones públicas fundamentales que

los principios de justicia realizan, funcionando como parámetros rectores o modélicos para toda sociedad que pretenda ser “bien ordenada” (un Estado liberal). El problema del argumento de Rawls en este punto es doble. Por un lado, al plantearse como un acuerdo hipotético, el contrato que sustenta los principios de justicia (y, por tanto, el tipo de Estado liberal propuesto) no establece una auténtica vinculatoriedad porque en términos estrictos, como señala Dworkin, no existe. Por otro lado, como todo contractualismo, el del profesor de Harvard presenta complicaciones con el fundamento de la obligatoriedad; frente a su pretensión de sustentarla en el acuerdo (y, por tanto, en la voluntad individual), la obligatoriedad de todo contrato supone: i) el reconocimiento de una regla previa al acuerdo que asigne fuerza vinculatoria a la voluntad, o ii) la existencia de un principio o valor externo a la voluntad que es el que sustenta en el fondo su obligatoriedad.

14. La función legitimadora en el nivel pragmático-institucional, se encuentra ligada a la pretensión de neutralidad que caracteriza la propuesta política liberal rawlsiana. Esta neutralidad tiene el sentido focal del no compromiso con alguna doctrina comprensiva. No obstante, al inscribir su justicia política en los presupuestos y paradigmas del pensamiento político moderno, Rawls determina estructuralmente su propuesta comprometiéndola fuertemente con el cuerpo de doctrinas comprensivas de carácter liberal e imposibilitando de manera definitiva su neutralidad.
15. En el fondo, los problemas más grandes que presenta la propuesta teórica rawlsiana se ligan a sus presupuestos, que forman parte de los paradigmas del individualismo posesivo. El presupuesto epistemológico constructivista tiene el inconveniente de no lograr superar un cierto grado de relativismo subjetivista, lo que es necesario para sustentar auténticos parámetros de eticidad pública con el grado suficiente de obligatoriedad legítima. El presupuesto antropológico individualista, pierde de vista la relevancia de la dimensión intersubjetiva y, por tanto, es incapaz de sustentar un auténtico sentido de comunidad política.

## FUENTES

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., “Capítulo X. La filosofía musulmana” en *Historia del pensamiento. Desarrollo de la filosofía patristica. La escolastica*, Sarpe, España, 1988.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, sexta reimpresión, Gredos, España, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Política*, traducción de Manuela García Valdés, quinta reimpresión, Gredos, España, 2008.
- ÁVALOS TENORIO, Gerardo, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, UAM, México, 2001.
- AYALA ESPINO, José, *Mercado, Elección Pública e Instituciones. Una Revisión de las Teorías Modernas del Estado*, Miguel Angel Porrúa y Facultad de Economía de la UNAM, México, 1996.
- BARRY, Brian, *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*, traducción de Heriberto Rubio, FCE, México, 1993.
- BARRY, Brian, *Teorías de la justicia*, traducción de Cecilia Hidalgo y Clara Lourido, Gedisa, España, 2001.
- BELTRÁN, Elena, “El neoliberalismo (2): La filosofía política de John Rawls” en VALLESPÍN, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría política*, 6, Ciencia política, Alianza, España, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio, *El problema de los universales*, UNAM, México, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Los principios de la Filosofía de Santo Tomás. Líneas generales del pensamiento sociopolítico de santo Tomás de Aquino*, IMDOSOC, México, 2002.
- BOBBIO, Norberto, *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*, 10a edición, Einaudi, Italia, 2005.
- BONETE PERALES, Enrique, *Éticas contemporáneas*, Tecnos, España, 1990.
- BONVECCHIO, Claudio, “Introducción” en *El mito de la universidad*, traducción de María Esther Aguirre Lora, 8ª edición, Siglo XXI, México, 1998.
- BOTERO, Juan José (editor), *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*, Unibiblos, Colombia, 2005.
- BRAUDEL, Fernand, “La larga duración” en *La Historia y las ciencias sociales*, décima reimpresión, traductora Josefina Gómez Mendoza, Alianza, España, 1999. Publicado originalmente en francés en 1958.
- \_\_\_\_\_, *La dinámica del capitalismo*, quinta reimpresión, traducción de Rafael Tusón Calatayud, FCE, México, 2012.
- BRULEY, Yves, *Historia del catolicismo*, traducción de Patricia Gutiérrez-Otero, PUF, México, 2008.
- BUCHANAN, James, *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán* CAMPS, Victoria (editora), *Historia de la Ética. 3. La ética contemporánea*, Crítica, España, 1989.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, *Historia breve del derecho natural*, COLEX, España, 2000.

- CONSTANT, Benjamin, “Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos” en *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, 2a edición, traducción de Marcial Antonio López, Tecnos, España, 2002.
- CORTÉS RODAS, Francisco, *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Siglo del Hombre-Universidad de Antioquía, Colombia, 1999
- CUEVA, Mario de la, *La idea del Estado*, 5ª edición, FCE-UNAM, México, 1996.
- DANIELS, Norman (editor), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’*, reimpresión, Standford University Press, USA, 1989.
- DAWSON, Christopher, *Historia de la Cultura Cristiana*, traducción de Heberto Verduzco, FCE, México, 2006.
- DHONDT, Jan, *La alta edad media*, vigesimoséptima edición, traducción de A. Esteban Drake, Historia Universal Siglo XXI, n. 10, Siglo XXI, México, 2006.
- DIETERLEN, Paulette, *Ensayos sobre justicia distributiva*, segunda edición, Fontamara, México, 2001.
- DUBY, Georges, *Guerreros y Campesinos Desarrollo inicial de la Economía Europea (500-1200)*, 15ª edición, traducción de José Luis Martín, Siglo XXI, México, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Hombres y Estructuras de la Edad Media*, traducción de Arturo Roberto Firpo, Siglo XXI, México, 2011.
- DWORKIN, Ronald, “The original position” en DANIELS, Norman (ed.), *Reading Rawls...*,
- DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, traducción Marta Guastavino, 5ª reimpresión, Ariel, España, 2002.
- FASSÒ, Guido, *Storia della filosofia del diritto. I. Antichità e medioevo*, 4ª edición, Laterza, Italia, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Storia della filosofia del diritto. II: L’età moderna*, 3ª edición, Laterza, Italia, 2006.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J., *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, 2ª reimpresión, FCE, México, 1996.
- FOSSIER, Robert, *El trabajo en la Edad Media*, traducción de Miguel Ángel Simón Gómez y Ángeles Vicente, Crítica, España, 2002
- FROMM, Erich, *El miedo a la libertad*, traducción de Gino Germani, Paidós, México, 2014.
- GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio, “Algunas ideas fundamentales para la elaboración de una nueva Teoría del Estado” en VECCHIO, Giorgio del, *Teoría del Estado*, traducción de Eustaquio Galán, Bosch, España, 1956.
- GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, IJ-UNAM, México, 2002.
- GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, *Naturaleza y Política*, Edeval, Chile, 1997.
- GARCÍA, Dora Elvira, *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, Plaza y Valdés, México, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Variaciones en torno al liberalismo. Una aproximación al pensamiento político de John Rawls*, Galileo Ediciones-Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 2001
- GARCÍA, Rolando, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Gedisa, México, 2000.

- GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, España, 1999.
- GARRETA LECLERCQ, Mariano, *Legitimidad política y neutralidad estatal. Sobre los fundamentos del liberalismo*, Eudeba, Argentina, 2007.
- GIERKE, Otto Von, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Italia, 1974.
- GIERKE, Otto Von, *Teorías políticas de la Edad Media*, traducción de Piedad García-Escudero, 2ª edición, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, España, 2010.
- GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, segunda edición, Gredos, España, 2007.
- GIORGI, Héctor, *La nueva administración pública*, Amalio M. Fernández, Uruguay, 1965, pp. 5 a 85.
- GOMEZ ROBLEDO, Antonio, “Introducción” en PLATÓN, *La República*, 2ª edición, traducción de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 2000.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, María de la Luz, *Teoría General del Estado*, Porrúa-UNAM, México, 2008.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, María de la Luz, *Valores del Estado en el pensamiento político*, 2ª edición, McGraw Hill, México, 1997.
- GONZÁLEZ URIBE, H., *Manual de filosofía social y ciencias sociales*, IIJ-Universidad Iberoamericana, México, 2001.
- GONZÁLEZ URIBE, Héctor, *Teoría Política*, 7ª edición, Porrúa, México, 1989.
- GROSSI, Paolo, *El orden jurídico medieval*, Marcial Pons, España, 1996.
- GRUESO, Delfín Ignacio, *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafísica del último Rawls*, Siglo del Hombre-Universidad del Valle, Colombia, 2008.
- HABERMAS, Jürgen, “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación” en *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Trotta, España, 2008.
- \_\_\_\_\_, *El discurso filosófico de la modernidad*, segunda reimpresión, Katz, España, 2011
- \_\_\_\_\_, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Trotta, España, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*, cuarta reimpresión, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, México, 2008.
- \_\_\_\_\_, “Modernidad: un proyecto incompleto” en FOSTER, Hal (editor), *La posmodernidad*, 7ª edición, traducción de Jordi Fibla, Kairós, España, 2008.
- HEGEL, G. W. F., *Filosofía de la historia universal. II*, traducción de José Gaos, Losada, España, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975.
- HELLER, Herman, *Teoría del Estado*, sexta reimpresión, traducción de Luis Tobío, FCE, México, 2012.
- HERRÁN, Eric (coordinador), *Filosofía política contemporánea*, UNAM, México, 2004
- HERVADA, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, 3ª edición, EUNSA, España, 1996.

- HOBBS, Thomas, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, 2ª edición, 6ª reimpresión, FCE, México, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil*, Barnes & Noble, USA, 2004.
- HOBBSAWM, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, 2ª edición, traducción de Jordi Beltrán, Crítica, España, 2004.
- HÖFFE, Otfried, *El proyecto político de la modernidad*, traducción de Peter Storandt Diller, FCE-UAM, Argentina, 2008.
- ISNARD, Wilhelm Frank, “El «*negotium fidei*» en la Iglesia de la alta edad media” en *Historia de la Iglesia medieval*, Herder, España, 1988.
- JELLINEK, Georg, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, III, México, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Teoría General del Estado*, traducción de Fernando de los Ríos, 2ª reimpresión, FCE, México, 2004.
- KANT, Immanuel, “Idea de una historia Universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, traducción Eugenio Imaz, FCE, México, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Encuentro, España, 2003.
- \_\_\_\_\_, *La Metafísica de las Costumbres*, 4ª edición, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, España, 2008.
- KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, traducción de Roberto J. Vernengo, 14ª edición, Porrúa, México, 2005.
- KERN, Lucian y MÜLLER, Hans Peter (compiladores), *La justicia ¿discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, traducción de Ernesto Garzón Valdés, Gedisa, España, 2000.
- KERSTING, Wolfgang, *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, DAAD-Goethe Institut-UAM Iztapalapa-Plaza y Valdés, México, 2001.
- KOLLER, Peter, “Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas” en KERN, Lucian y MÜLLER, Hans-Peter (compiladores), *La justicia ¿discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, traducción de Ernesto Garzón Valdés, Gedisa, España, 2000.
- LE GOFF, Jacques, *La baja edad media*, vigesimosexta edición, traducción de Lourdes Ortiz, Historia Universal Siglo XXI, n. 11, Siglo XXI, México, 2006.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, “La justicia” en *Tres ensayos: El derecho y la equidad, la justicia, la sabiduría*, traducción de Eduardo García Máynez, Cuaderno 7, UNAM-Centro de Estudios Filosóficos, México, 1960.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, 2ª edición, Gernika, México, 1996.
- LYONS, David, “Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments” en DANIELS, Norman (editor), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’*, reimpresión, Standford University Press, USA, 1989.
- MACPHERSON, Crawford, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción de Juan Ramón Capella, Fontanella, Barcelona, 1970 (publicada posteriormente por Trotta, Madrid, 2005).
- MAQUIAVELO, Niccolò, *Il Principe*, vigésima cuarta reimpresión, Oscar Mondadori, Italia, 2013.



- MASSINI CORREAS, Carlos I., *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, IJ-UNAM, México, 2004.
- \_\_\_\_\_, *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Política-Derecho-Equidad. Una concepción realista de la política y del derecho*, Editorial Jurídica de Chile, Chile, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Política-Derecho-Equidad. Una concepción realista de la política y del derecho*, Editorial Jurídica de Chile, Chile, 1980
- MEJÍA QUINTANA, Oscar, *Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista en John Rawls*, Uniande-Siglo del Hombre, Colombia, 1997.
- MERQUIOR, José Guilherme, *Liberalismo viejo y nuevo*, traducción de Stella Mastrangelo, FCE, México, 1993.
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, traducción de Enrique López Castellón, Temas de Hoy, España, 1996.
- MÜLLER, Hans-Peter, “Mercado, Estado y libertad individual. Acerca de la crítica sociológica de las teorías contractualistas individualistas” en KERN, Lucian y MÜLLER, Hans-Peter (compiladores), *La justicia ¿discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, traducción de Ernesto Garzón Valdés, Gedisa, España, 2000.
- MUSGRAVE, Richard y MUAGRAVE, Peggy, *Hacienda Pública. Teórica y Aplicada*, Mc Graw Hill, Madrid, España, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, octava reimpression, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1997.
- NINO, Carlos Santiago, “Ética analítica en la actualidad” en CAMPS, Victoria; GUARIGLIA, Osvaldo y SALMERÓN, Fernando (eds.), *Concepciones de la ética*, Trotta, España, 1992.
- \_\_\_\_\_, *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, 2ª edición, Astrea, Argentina, 1989.
- NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción de Rolando Tamayo, FCE, México, 2012.
- PAREKH, Bhikhu, *Pensadores políticos contemporáneos*, traducción de Vicente Bordoy, Alianza, España, 2005.
- PEÑA, Carlos, *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en la filosofía política*, Fontamara, México, 2008
- PEÑA, Carlos; SELEME, Hugo Omar y VALLESPÍN, Fernando, *Estudios sobre Rawls*, Fontamara-Fundación Coloquio Jurídico Europeo, México, 2013.
- PÉREZ BERMEJO, Juan Manuel, *Contrato social y obediencia al derecho en el pensamiento de John Rawls*, Comares, España, 1997
- PIAGET, Jean e INHELDER, Bärbel, *Psicología del niño*, décima edición, traducción Luis Hernández Alfonso, Ediciones Morata, Madrid, 1981.
- PIAGET, Jean, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, traducción de Pablo Bordonaba, Grijalbo-CONACULTA, México, 1985
- PIRENNE, Henri, *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, 2ª edición, traducción de Juan José Domenchina, FCE, México, 1956.

- \_\_\_\_\_, *Historia económica y social de la Edad Media*, traducción de Salvador Echavarría, FCE, México, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Las ciudades de la Edad Media*, traducción de Francisco Calvo Serrallter, Alianza Editorial, España, 2007.
- PLANIOL, Marcel y RIPERT, Georges, *Derecho civil*, traducción de Leonel Pereznieta Castro, Obra compilada y editada, Colección Clásicos del Derecho, Editorial Pedagógica Iberoamericana, México.
- POOLE, Ross, *Moralidad y Modernidad. El porvenir de la ética*, traducción de Antonio Martínez Riu, Herder, España, 1993.
- PORRÚA PÉREZ, Francisco, *Teoría del Estado*, 2ª edición, Porrúa, México, 1958.
- QUINE, Willard van Orman, “Acerca de lo que hay” en *Desde el punto de vista lógico*, traducción de Manuel Sacristán, Paidós, España, 2002.
- RAWL, John, “Constitutional liberty and the concept of justice” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Dos conceptos de reglas” en FOOT, Philippa (coord.), *Teorías sobre la ética*, traducción de Manuel Arbolí, FCE, España, 1974. Se cotejó la versión en inglés “Two Concepts of Rules” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, “El Constructivismo kantiano en la Teoría Moral” en *Justicia como equidad*, 2ª edición, selección y traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, España, 2002. Se cotejó la versión en inglés “Kantian Constructivism in Moral Theory” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, “El sentido de la justicia” en *Justicia como equidad*, 2ª edición, selección y traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, España, 2002. Se cotejó la versión en inglés “The Sense of Justice” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética” en *Justicia como equidad*, 2ª edición, selección y traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, España, 2002. Se cotejó la versión en inglés “Outline of a decision Procedure for Ethics” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Justice as fairness: Political not Metaphysical” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Justicia como equidad” en *Justicia como equidad*, 2ª edición, selección y traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, España, 2002. Se cotejó la versión en inglés “Justice as fairness” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Justicia distributiva” en *Justicia como equidad*, 2ª edición, selección y traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, España, 2002. Se cotejaron las versiones en inglés “Distributive Justice: Some Addenda” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001 y “Distributive justice” (1967) en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, “La independencia de la Teoría moral” en *Justicia como equidad*, 2ª edición, selección y traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, España, 2002. Se cotejó la versión en inglés “The Independence of Moral Theory” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.

- \_\_\_\_\_, “Réplica a Alexander y Musgrave” en *Justicia como equidad*, 2ª edición, selección y traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, España, 2002. Se cotejó la versión en inglés “Reply to Alexander and Musgrave” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Some Reasons for the Maximin Criterion” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Unidad social y bienes primarios” en *Justicia como equidad*, 2ª edición, selección y traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, España, 2002. Se cotejó la versión en inglés “Social Unity and Primary Goods” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, *A theory of justice*, Oxford University Press, Gran Bretaña, 1972.
- \_\_\_\_\_, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, traducción de Hernando Valencia Villa, Paidós, España, 2001. Se cotejó la versión en inglés “The Law of Peoples” en *Collected Papers*, edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, USA, 2001.
- \_\_\_\_\_, *El Liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Crítica, España, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, traducción de Andrés de Francisco, Paidós, España, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, segunda edición, edición de Barbara Herman, Harvard University Press, USA, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Political Liberalism*, Columbia University Press, USA, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Sobre las libertades*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González 2ª edición, 3ª reimpresión, FCE, México, 2002.
- RIBOTTA, Silvina, *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*, Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III de Madrid, España, 2009.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Anthropos-UAM Iztapalapa, España, 2003.
- ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*, trigésima edición, traducción de Marcial Suárez, Historia Universal Siglo XXI, n. 12, Siglo XXI, México, 2007.
- ROUSSEAU, Jean Jaques, “El contrato social” en *El contrato social. Discursos*, traducción de Leticia Halperin Donghi, Losada, Argentina, 2008.
- RUBIO CARRACEDO, José, *El Hombre y la ética*, Anthropos, España, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Anthropos, España, 1990
- SAHUÍ, Alejandro, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, Ediciones Coyoacán, México, 2002
- SALAS, Ricardo, *La teoría de la justicia y neocontractualismo (a propósito de la Obra de John Rawls)*, Investigaciones Jurídicas S. A., Costa Rica, 2001.
- SÁNCHEZ BRINGAS, Enrique, *Derecho Constitucional*, 5ª edición, Porrúa, México, 2000.

- SÁNCHEZ PÉREZ, Cynthia Rebeca, *La diversidad de opiniones éticas y los bienes humanos básicos*, Tesis para obtener el grado de licenciado en Derecho, Asesora: María Elodia Robles Sotomayor, Facultad de Derecho-UNAM, México, 2007.
- SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, traducción de María Luz Melon, Gedisa, España, 2000.
- SELEME, Hugo O., *Neutralidad y justicia. En torno al liberalismo político de John Rawls*, Marcial Pons, España, 2004.
- SEN, Amartya, *La idea de justicia*, traducción de Hernando Valencia Villa, Taurus, México, 2010.
- \_\_\_\_\_, “¿Igualdad de qué?” en RAWLS, John; SEN, Amartya; *et. all; Libertad, Igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, traducción de Guillermo Valverde, Planeta, España, 1994.
- SOMBART, Werner, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, traducción de María Pilar Lorenzo, Alianza Editorial, España, 1986.
- SUÁREZ-IÑIGUEZ, Enrique, *Filosofía política contemporánea (Popper, Rawls y Nozick)*, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, México, 2005
- TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *La universidad epopeya medieval. Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto medievo*, 3ª edición, IJ-UNAM, México, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente. Estudio histórico sobre la recepción de la ciencia jurídica y su impacto en las ideas políticas*, IJ-UNAM, México, 2005.
- TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, traducción de Ana Lizón, Paidós, España, 2006.
- THOMPSON, John B., *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, 2ª edición, traducción de Gilda Fantinati Caviedes, UAM-Xochimilco, México, 1998.
- TORRE MARTÍNEZ, Carlos de la, *La recepción de la filosofía de los valores en la filosofía del derecho*, IJ, México, 2005.
- TREVELYAN, G. M., *La revolución gloriosa 1688-1689*, FCE, México, 1996.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, 2ª edición, Alianza Editorial, España, 1982.
- VALLESPÍN, Fernando (editor), *Historia de la Teoría Política*, 6, Alianza, España, 2004.
- VAN DÜLMEN, Richard, *Los inicios de la Europa moderna*, undécima reimpresión, Serie Historia Universal Siglo XXI, n. 24, Siglo XXI, México, 2009.
- VERNEAUX, R., *Historia de la filosofía moderna*, Curso de filosofía tomista, quinta edición, Herder, España, 1984.
- VILLA, Vittorio, *Constructivismo y teorías del derecho*, traducción de Anna Lucia Coppa, IJ-UNAM, México, 2011.
- VILLORO, Luis, “Verdad” en VILLORO, Luis (ed.), *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, n. 20, Trotta, España, 1999.
- Voz “Constructivismo” en FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, A-D, 3ª reimpresión, Ariel, España, 2004.

- WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, traducción de Heriberto Rubio, segunda edición, segunda reimpresión, FCE, México, 2011.
- WATSON, Peter, *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*, traducción de Luis Noriega, tercera edición, Crítica, España, 2010.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, decimotercera reimpresión, traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, FCE, México, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Historia Económica General*, tercera edición en español, traducción de Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 2011.
- \_\_\_\_\_, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, segunda edición, traducción de Luis Legaz Lacambra, FCE, México, 2011.
- WOLF, Robert Paul, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de Teoría de la justicia*, traducción de Marcial Suárez, FCE, México, 1981.
- ZEITLIN, I., *Ideología y teoría sociológica*, Amorrortu, Argentina, 1979.

## HEMEROGRAFÍA

- AA.VV., *John Rawls. Estudios en su memoria. Revista de ciencias sociales*, EDEVAL-Facultad de Derecho y Ciencias Sociales-Universidad de Valparaíso, Chile, primer y segundo semestre de 2002.
- ADAME GODDARD, Jorge, “La libertad como la propiedad personal de hacer lo que uno quiere” en *Ars Iuris*, n. 25, Universidad Panamericana, México, 2001.
- BEUCHOT, Mauricio, “Hermenéutica, analogía, derecho y ética” en *Criterio y Conducta. Revista semestral del Instituto de Investigaciones Jurisprudenciales y de Promoción y Difusión de la Ética Judicial*, n. 4, SCJN, México, julio-diciembre de 2008.
- MARNEFFE, Peter de, “The Slipperiness of Neutrality”, *Social Theory and Practice. An international and interdisciplinary journal of social philosophy*, Volumen 32, n. 1, Universidad del estado de Florida, USA, enero 2006
- MASSINI CORREAS, Carlos I., “Ensayo de síntesis acerca de la distinción especulativo-práctico y su estructuración metodológica” en *Sapientia*, volumen LI, fascículo 200, Argentina, 1996.

## FUENTES DE INTERNET

- ARDITI, Benjamín, “Trayectoria y potencial político de la idea de sociedad civil” en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 66, n. 1, UNAM, enero-marzo 2004, consultable en <http://www.jstor.org/stable/3541529>
- BRAUDEL, Fernand, “La larga duración”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n. 5, noviembre 2006 (marzo 2007), UAM-AEDRI, España, cuya versión digital puede consultarse en: <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/issue/view/5.html>
- HABERMAS, Jürgen, “La modernidad, un proyecto incompleto” en FOSTER, Hal (editor), *La Posmodernidad*, Kairós, México, 1988, consultable en: <http://losdependientes.com.ar/uploads/2ahh8u7z0i.pdf>, y otra versión en castellano en

- Revista Punto de Vista*, n. 21, Argentina, agosto de 1998, consultable en: <http://centrito.files.wordpress.com/2011/06/3-habermas.pdf>
- HOERSTER, Norbert, “Ética jurídica sin metafísica” en GARZÓN VÁLDEZ, Ernesto, *Derecho y filosofía*, Fontamara, México, 1988, consultable en: [http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cuadernosFacultadDerecho/index/assoc/Cuaderno/s\\_1982v0/02p047.dir/Cuadernos\\_1982v002p047.pdf](http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cuadernosFacultadDerecho/index/assoc/Cuaderno/s_1982v0/02p047.dir/Cuadernos_1982v002p047.pdf)
- KYMLICKA, Will, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality” en *Ethics*, vol. 99, n. 4, University of Chicago Press, USA, julio de 1989, consultable en [http://www.jstor.org/stable/2381238?seq=6#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/2381238?seq=6#page_scan_tab_contents)
- MILLER, Seumas, “Voz: Social institutions”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultable en <http://plato.stanford.edu/entries/social-institutions/> La traducción es nuestra.
- PARSONS, Talcott, *El sistema social, passim*, fundamentalmente pp. 6-26. Versión electrónica consultable en <http://investigacion.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatodos/pdf/Enfoque/Parsons%20-%20El%20sistema%20social.pdf>
- SEN, Amartya, What equality?, 1979, consultable en: <http://www.uv.es/~mperezs/intpoleco/Lecturcomp/Distribucion%20Crecimiento/Sen%20Equality%20of%20what.pdf>
- STIGLITZ, Joseph, *La economía del sector público*, 3ª edición, traducción de Ma. Esther Rabasco y Luis Toharia, Antoni Bosh editor, España, 2000, p 28, consultable en [http://institutedestudiosurbanos.info/dmdocuments/cendocieu/0\\_Gestion/Economia\\_Sector\\_Publico-Stiglitz\\_J-2000.pdf](http://institutedestudiosurbanos.info/dmdocuments/cendocieu/0_Gestion/Economia_Sector_Publico-Stiglitz_J-2000.pdf)